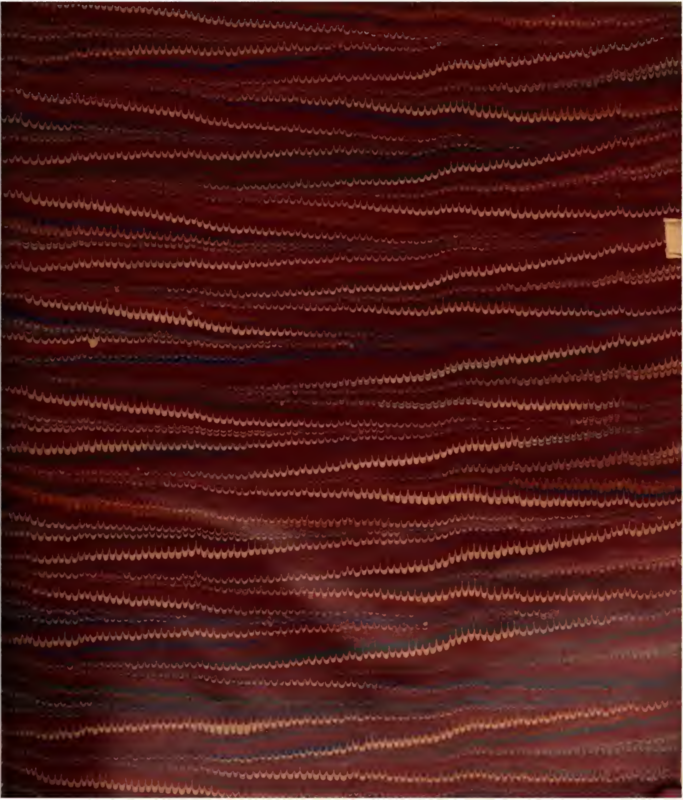
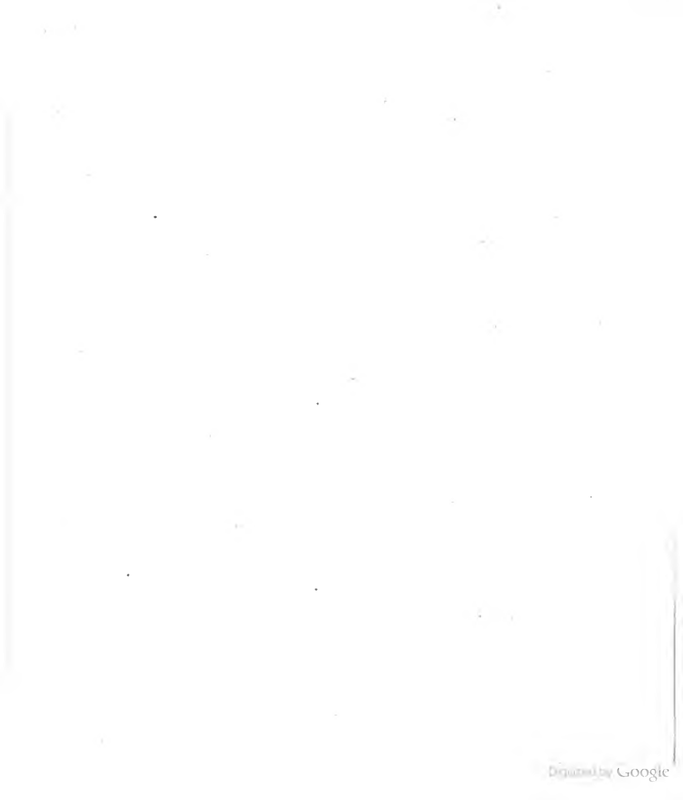



LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
READING
ROOM
LIBRARY
U. S. PATENT OFFICE.
No.
Case
Shelf
This Book cannot be taken from the Library.





Allgemeine

Encyklopädie der Wissenschaften und Künste.

Erste Section.

A — G.

Zweiundachtzigster Theil.

GRIECHENLAND. A. Alt-Griechenland.

(Religion oder Mythologie, Theologie und Gottesverehrung der Griechen. — Griechische Kunst.)

Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste

in alphabetischer Folge

von genannten Schriftstellern bearbeitet

und herausgegeben von

J. S. Ersch und J. G. Gruber.

Mit Kupfern und Charten.

Erste Section.

A — G.

Herausgegeben von

Hermann Brockhaus.

Zweiundachtzigster Theil.

GRIECHENLAND. A. Alt-Griechenland.

(Religion oder Mythologie, Theologie und Gottesverehrung der Griechen. — Griechische Kunst.)

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1864.

GRIECHENLAND.

A. Alt-Griechenland.

Religion oder Mythologie, Theologie und Gottesverehrung der Griechen.

Schriften über Princip und Methode.

C. G. Heyne, De opinionibus per mythos traditis. Comm. Gott. Vol. XIV. 1798—99. cl. hist. philol. p. 143 seq. — Sermonis mythici seu symbolici interpretatio ad causas et rationes ductasque inde regulas revocata, in d. Comm. Soc. Gott. Vol. XVI. 1801—5. cl. hist. et philol. p. 285.

Gottfr. Hermann, Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Ein Brief an Hofr. Creuzer. Leipzig 1819.

K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissensch. Mythologie. Göttingen 1825. Rec. von Baur in Jahrb. für Philol. und Päd. 3. Jahrg. 1828. 1. Bd. S. 1—30.

Wendel, Einige Gedanken über das Wesen der griech. Mythologie. Coburg 1826. Seebod. Archiv 1827. 1.

Chr. Herm. Weiße, Ueber den Begriff, die Behandlung und die Quellen der Mythologie. Leipzig 1827. Rec. in der Allg. Schulztg. 2. Abthl. 1829. Nr. 98. und Rec. von Heffter in Jahrb. für Philol. und Päd. 1830. 4. Bd. S. 131 fg.

L. F. Hachmeister, Werth der Mythologie überhaupt und der nordischen insbesondere, zugleich im Vergleich zur griechischen und römischen. Allg. Schulztg. 1830. Nr. 62.

K. G. Haupt, Beiträge zu einer wissenschaftl. Mythol. N. Jahrb. für Phil. und Päd. 1831. 1. Bd. S. 335 fg.

M. W. Heffter, Ueber Mythologie in N. Jahrb. für Philol. und Päd. 1831. 2. Bd. S. 44 fg.

C. J. Nitzsch, Ueber den Religionsbegriff der Alten. Hamburg 1832.

P. W. Forchhammer, Der Ursprung der Mythen. Philol. XVI. 3. H. 1860. S. 385 fg.

Dazu F. L. W. Schwartz, Nachträgliche Bemerkungen. Vom Ursprung der Mythologie. Berl. Zeitschr. für Gymnasialwesen. 1861. Novemberheft.

Religion ist das Verhältniß, in dem der Mensch zu höheren Wesen zu stehen glaubt; sie umfaßt also im weiteren Sinne sowol alle Ueberlieferungen von diesem Verhältnisse, als die Handlungen, die aus dem Glauben an dieses Verhältniß hervorgehen. Jene Ueberlieferungen bilden den Inhalt der Mythologie, sofern sie Erzählungen sind von dem Ursprunge, den Thaten und Schicksalen der Götter und derjenigen Menschen, die in einer unbestimmten Urzeit in unmittelbarem Verkehr mit den Göttern gelebt haben sollten (Heroen). Dies Verhältniß der Götter zu den Heroen ist das Vorbild ihres Verhältnisses zu den Menschen, nur mit dem Unterschiede, daß bei den Menschen der unmittelbare Verkehr wegfällt. Die Mythologie als Wissenschaft hat zugleich die Aufgabe, den Ursprung und die ursprüngliche Bedeutung dieser Mythen, sowie die in Form und Bedeutung mit der Zeit vorgegangenen Veränderungen zu erklären. Die Vorstellung vom Verhältniß der Götter zu den Menschen und umgekehrt der Menschen zu den Göttern spricht sich aber auch in den Handlungen der Menschen aus, die aus dieser Vorstellung oder dem sie tragenden Glauben hervorgehen, als Gebet, Opfer, Erforschung des Götterwillens u. s. w., deren Inbegriff den Cultus (die Gottesverehrung, den Gottesdienst) ausmacht, der als eine rechtmäßige Forderung und pflichtmäßige Leistung auf bestimmte Grundsätze zurückgeführt auch als heiliges Recht bezeichnet werden kann. Die Religion im weiteren Sinne umfaßt also Mythologie und Gottesverehrung; die Religion aber im engeren Sinne als Lehre (Theologie) muß aus beiden abstrahirt werden, wie dies von Nägelsbach in seiner „Homerischen und Nachhomerischen Theologie der Griechen" geschehen ist. Denn die Griechen hatten kaum in späterer Zeit Lehrbücher dieser Art, noch weniger eigentliche Religionsurkunden von hohem Alter, obgleich manche der untergeschobenen Orphischen Schriften darauf Anspruch machten, es zu

sein, und auch zu Zeiten eine gewisse Anerkennung fanden.

In den meisten Büchern alter und neuerer Zeit sind Mythologie und Gottesverehrung, diese gewöhnlich unter dem Namen der religiösen oder gottesdienstlichen Alterthümer (Antiquitates sacrae), wie zuletzt von K. F. Hermann je für sich behandelt. Doch sind auch beide Theile der griechischen Religion zusammen bearbeitet, entweder als zwei Theile eines Ganzen, wie in W. F. Rinck's „Religion der Hellenen," oder auch im Einzelnen verbunden, wie von Preller und Gerhard und zum Theil auch von F. G. Welcker, in welchem Falle meistens das Allgemeine als bekannt vorausgesetzt wird. Bei jener Trennung hat nun besonders die historische Entwickelung gelitten, die bisher noch keine genügende Bearbeitung gefunden hat. Denn Rinck beschränkt sich auf die ältere Zeit und geht von historisch unhaltbaren Voraussetzungen aus, und M. W. Heffter geht zu wenig über die abstracten Vorstellungen hinaus. F. G. Welcker behandelt freilich die griechische Götterlehre nach Zeiträumen und nimmt ganz den Standpunkt ein, von dem auch wir ausgehen, scheint aber die Zeiträume im Einzelnen nicht scharf genug aus einander zu halten und die frühere Entwickelungsstufe nicht bestimmt genug zu charakterisiren. Bei der Wichtigkeit der historischen Entwickelung für Erkenntniß der Religion und der Menschen überhaupt schien es eine Forderung der Wissenschaft, dieselbe bei dieser neuen Bearbeitung in den Vordergrund treten zu lassen.

Es ist demnach nicht darauf angelegt, die Mythen und die Feste nebst den Cultusgebräuchen je für sich ausführlich zu behandeln; es ist vielmehr der Versuch gemacht, Mythen und Festgebräuche in der engsten Verbindung als vereinigt durch die ihnen zum Grunde liegenden religiösen Vorstellungen und zwar nach der zeitlichen Entwickelung darzustellen. Dabei kam es ebenso sehr auf den Sinn, welchen man den Mythen in späterer Zeit beilegte, als auf die ursprüngliche Bedeutung derselben an. Nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft mußte dabei von den neuesten Ergebnissen der vergleichenden Mythologie ausgegangen und an denselben mußten die Ergebnisse der früheren Forschung geprüft werden, die aus griechischen Mythen allein gewonnen waren. Um darin gerecht zu sein, war ein Rückblick auf die früheren mythologischen Systeme nothwendig. So abschreckend die ungeheure Zahl und die Abenteuerlichkeit mancher derselben war, so hat doch objectiv jeder Forscher das Recht, gekannt und gewürdigt zu werden. Daher ist statt der sonst gebräuchlichen Uebersicht der Literatur eine Geschichte der Mythologie als Wissenschaft vorausgeschickt. Der Zusammenhang forderte, bis ins Mittelalter zurückzugehen. Die mittelalterlichen Bearbeitungen der Mythologie aber lehnen sich unmittelbar an das Alterthum. Deshalb sind wir gleich von den Griechen selbst ausgegangen. Demnach besteht unsere Arbeit aus zwei Haupttheilen: der Geschichte der Mythologie als Wissenschaft und der Geschichte der griechischen Religion. Die Geschichte der wissenschaftlichen Bearbeitung der Mythologie bei den Griechen selbst ist nun zwar auch ein Theil der Geschichte der Religion, und zwar in doppelter Beziehung, als Quelle und als Ergebniß des wissenschaftlichen Bewußtseins. Aus letzterem Gesichtspunkte hätte sie den Schluß jedes Zeitraumes des zweiten Haupttheiles bilden müssen; da aber überall auf die Quellen hingewiesen werden muß, schien es am zweckmäßigsten, derselben die erste Stelle einzuräumen. Doch wird man namentlich beim sechsten und siebenten Zeitraum auf die Geschichte der wissenschaftlichen Behandlung der Mythologie bei den Griechen zurückblicken müssen.

Erster Theil.

Geschichte der griechischen Mythologie als Wissenschaft oder der wissenschaftlichen Behandlung der griechischen Mythologie.

Je weniger bisher auch nur der Versuch gemacht ist, diese Aufgabe in umfassender Weise zu lösen, desto mehr mußte eine Bearbeitung der griechischen Religion, zumal für eine Encyklopädie der Wissenschaften, es für ihre Pflicht achten, einen Ueberblick von dem zu geben, was bisher in dieser Wissenschaft geleistet ist. Hoffen wir nun auch, die bisherigen Versuche an Vollständigkeit weit zu übertreffen, so wissen wir doch sehr wohl, wie weit die folgende Zusammenstellung nicht nur von absoluter Vollständigkeit entfernt geblieben ist, sondern es auch noch nicht gelungen ist, das Verhältniß der einzelnen Systeme zu einander überall genau nachzuweisen. Abgesehen von den großen Schwierigkeiten der Aufgabe, stellten auch der Zweck dieser Arbeit und die zu Gebote gestellte Zeit Schranken, die ein weiteres Eingehen unmöglich machten.

Den ersten und umfassendsten Versuch, die mythologischen Systeme in ihrem gegenseitigen Verhältniß darzustellen, hat T. B. Eméric David gemacht in seiner Introduction à l'étude de la Mythologie ou Essai sur l'esprit de la religion grecque im ersten Bande seines Jupiter. Paris 1833. §. 1. und 2. Derselbe ist sehr beachtenswerth, wenn er auch an einigen Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten leidet.

Eine Uebersicht der neueren Bearbeitungen, die bis dahin erschienen waren, gibt K. O. Müller, Prolegomena zur wissensch. Mythologie. Göttingen 1825. S. 316 fg.

In die frühere Zeit geht zurück Stuhr: „Allgemeiner Ueberblick über die Geschichte der Behandlung und Deutung der Mythen" in Baur's Zeitschr. für specul. Theologie. I, 2. II, 1. III, 1. 2.

Für Geschichte der Mythologie in neuerer Zeit hat auch K. Eckermann (Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie. Halle 1845. 1. Bd.) gute Beiträge gegeben, die beträchtlich ergänzt sind von Lauer in der Rec. Berliner Jahrb. f. wissensch. Kr. 1845. Nov. S. 645 fg.

Selbständig und dankenswerth, wenn auch unvollständig ist, was L. Preller gibt im Artikel „Mythologie" in der Pauly'schen Real-Encyklopädie der class. Alterthumswissenschaft. 5. Bd. Stuttgart 1848. S. 343—362.

Kürzer, aber mit manchen Notizen bereichert, ist J. F. Lauer's Zusammenstellung in seinem System der

griechischen Mythologie (Nachlaß 2. Bd.). Berlin 1858. S. 16 und 133—149. Auch finden sich über den Zusammenhang der Systeme beachtungswerthe Winke. Zu vergl. ist auch E. Gerhard, Griech. Mythol. I. §. 92—97.

Am ausführlichsten hat diese Aufgabe in Beziehung auf die Leistungen der neueren Zeit zu lösen versucht Ern. Renan in seinen Etudes d'histoire religieuse, die zuerst in der Revue de deux mondes in einzelnen Abschnitten erschienen, dann zusammen gedruckt und in Paris 1858 schon in der vierten Ausgabe erschienen sind, in dem ersten Abschnitt: Les Religions de l'antiquité.

Erster Abschnitt.

Wissenschaftliche Behandlung der Mythologie und Religion bei den Griechen.

I. Erste sporadische Versuche der Mythenerklärung.

§. 1. Die Mythologie bildet ursprünglich allein den Inhalt der ältesten Gesänge der Völker. Bei den Griechen treten uns dieselben zu großen Epen vereinigt entgegen, in zwei Kreisen, dem der Homerischen und kyklischen Gesänge und dem der sogenannten Hesiodeischen Schule. Aber auch die spätere Lyrik und das Drama hatte den Mythos zum Hauptinhalt. Ganz besondere Berücksichtigung verdienen die besonders im 6. Jahrhundert v. Chr. theils aus älteren Ueberlieferungen zusammengesetzten, theils mit nur äußerer Anlehnung an dieselben untergeschobenen theogonischen und theologischen Epen, welche des Orpheus, Linos, Musäos, Melampus und Eumolpos Namen tragen, die aber als Erzeugnisse einer neuen religiösen Richtung, der mystischen, und zugleich als Grundlage oder Stützen derselben, mehr der Geschichte der Religion selbst angehören. Die älteste historische Persönlichkeit dieser Richtung, deren Werke das Alterthum besaß, ist Epimenides aus Kreta, dem aber Manches untergeschoben ward und dessen Werke fast alle angezweifelt sind. Der Untergang macht ein sicheres Urtheil unmöglich. Und schon als noch die Lyrik die alte Ueberlieferung nach örtlichen Eigenthümlichkeiten immer neu gestaltete, ward die Mythologie Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, und zwar in entgegengesetzter Richtung. Die ältesten Philosophen bedienten sich der Götternamen als belebender Bezeichnungen von Naturkräften. So knüpfte sich die Naturphilosophie des Pherekydes aus Syros, der Eleaten, des Herakleitos und des Empedokles an die Theogonie an, ist gleichsam eine Umsetzung derselben in eine mehr verständliche Form. Auch ward die Theogonie, aber in Verbindung mit der Heroogonie, einfach in Prosa umgesetzt, dabei die Widersprüche, so gut es gehen wollte, ausgeschieden, und indem sich die alten Königsgeschlechter an die Götter anknüpften, schien der Anfang der Geschichte gewonnen. Vom ältesten Logographen, der auch der erste Prosaiker war, Akusilaos aus Milet, ist nicht viel mehr als der Name erhalten (*Müller*, Hist. Gr. Fr. I. Praef. p. XXXVI. und p. 100). Die meisten Ansprüche, der nächstälteste zu sein, möchte Akusilaos aus Argos in Böotien haben. Seine Genealogien (*Γενεαλογίαι*) werden oft mit Hesiod zusammengestellt, von dem er ebenso oft abweicht, als er mit ihm übereinstimmt, und scheinen auch auf böotischer Ueberlieferung im weiteren Umfange zu beruhen (I. p. XXXVI. und p. 100). Die nächsten Schriftsteller dieser Art fallen schon in die Zeit der Perserkriege und reichen bis in die Zeit des peloponnesischen Krieges herab, tragen indessen denselben pragmatisch-historischen Charakter. Allgemeineren Inhalts waren die Genealogien oder Historien des Hekatäos von Milet[1] (I. p. I und 25) Ol. LVII—LXXVI., der schon, um Geschichte zu gewinnen, sich Umdeutungen erlauben zu dürfen glaubte, indem er z. B. den Kerberos zu einer giftigen Schlange am Vorgebirge Tänaron machte (*Paus.* III, 25, 5), die mythologischen Schriften (*Μυθικά*) des Dionysios von Mitylene, seines Zeitgenossen, der auch Argonautika schrieb (*Müller* II. p. 5), die Genealogien oder Historien des Pherekydes von Athen (Ol. LXXXI—XCVI.), die mit einer Theogonie begonnen und mit einer Atthis geschlossen zu haben scheinen (I. p. XXXVI. und p. 70), die Genealogien und Miscellen (*Σύμμικτα*) eines jüngeren Simonides aus Keos (II. p. 42) und die Herologie (*'Ηρωολογία*) eines jüngeren Anaximander aus Milet (II, 67). Ein interessantes Beispiel von der Umdeutung der Mythen, um einen historisch glaubwürdigern Inhalt zu gewinnen, gibt Xenophon (Mem. I, 3, 7), wir wissen nicht, wem entnommen, indem er die Verwandlung der Gefährten des Odysseus in Schweine von dem Uebermaß im Genuß der Speise und des Tranks, und das schützende Kraut, das Hermes dem Odysseus bringt, von der Warnung des Verstandes erklärt. Von diesem unterscheidet sich durch abgesonderte Behandlung der Mythen nach innerem oder örtlichem Zusammenhang Hellanikos, dessen *Φορωνίς* wol die *'Αργολικά* wie die *Δευκαλιώνεια* die *Θετταλικά*, die *'Ασωπίς* die *Βοιωτικά*, die *'Ατλαντίς* die arkadischen Mythen mit umfaßte. Nur die *'Ατθίς* möchte schwer in ähnlicher Weise einem Mythenkreise von innerem Zusammenhange zuzuweisen sein, wie sie denn von Thukydides (I, 97) als *'Αττικὴ συγγραφή* bezeichnet wird. Bemerkenswerth ist auch sein Versuch, die Thatsachen nach der Folge der Priesterinnen der Hera in Argos chronologisch festzustellen (I. p. XXVII. und p. 51), wenn dies Werk wirklich dem alten Hellanikos angehört, was nach Thukydides (II, 2) doch kaum zu bezweifeln. Eine ähnliche Richtung verfolgt Herodoros aus Heraklea, ein Zeitgenosse des Sokrates, in seinen Schriften über Herakles (*ὁ καθ' 'Ηρακλέα λόγος* in wenigstens siebzehn Büchern) und die Argonauten (*'Αργοναυτικά* II. p. 27). Man vermuthet, daß die von ihm angeführten *Πελόπεια* oder *Πέλοψ*, wie *Οἰδίπους* und *'Ολύμπια*, Theile des Werkes über Herakles gewesen sind (Pauly, Encykl. s. v. III. S. 1241). Einzelne Erklärungen, die sich erhalten haben, lassen in ihm einen Vorgänger des Euhemeros erkennen. So erklärte er das

1) Von dem wohl zu unterscheiden ist Hekatäos aus Abdera, der *Περὶ 'Υπερβορέων* schrieb um die Zeit Alexander's des Großen und des ersten Ptolemäers (*Müller*, Fr. H. G. II. p. 381).

goldene Lamm des Atreus, von dem der Mythos erzählte, daß Hermes ihm dasselbe geschenkt, Thyestes aber geraubt habe, von einem silbernen Becher mit dem goldenen Bilde eines Lammes (*Athen.* VI. p. 231. c.), den Herakles für einen Seher und Naturkundigen, der vom Atlas die Kunde der himmlischen Dinge gelernt habe (*Clem. Al.* Strom. I, 15, 73. p. 360. *Pott.*). Die Fesselung und Befreiung des Prometheus soll den Sinn haben, daß Prometheus, ein skythischer König, von seinen Unterthanen gefesselt wurde, weil er ihnen keine Hilfe habe bringen können gegen die verheerende Gewalt des Flusses Aëtos; diesen nun habe Herakles abgeleitet und den Prometheus befreit (Schol. ad *Apoll. Rh.* II, 1248). Die Kämpfe des Herakles, die er mit seiner Keule besteht, werden auf den Sieg der Philosophie über die Leidenschaft bezogen (*Cramer*, Anecd. P. II. p. 381). Mit Recht scheint C. Müller (Fr. 24) zu bezweifeln, daß diese Erklärung von diesem älteren Herodor herrühre, und man müßte geneigt sein, die Lesart der Handschriften Ἡρόδοτος, die Müller in Ἡρόδωρος ändert, beizubehalten, wenn nicht die Erklärung vom Lamm des Atreus ausdrücklich dem Herakleoten beigelegt würde. Solche Spitzfindigkeiten sehen dem Zeitalter der Sophisten nicht ganz unähnlich und sind uns bereits bei den Logographen begegnet, doch läßt das Wort φιλοσοφία, wenn es auch schon von Pythagoras eingeführt ist, bei einem historisirenden Mythographen nicht unwesentliche Zweifel nach. Dennoch haben wir kein Recht, den Herodor mit Gräfenhan (Gesch. der cl. Phil. III. §. 224) in die Zeit nach Christi Geburt zu setzen und mit dem Verfasser des Buches Ἱστορία Ὀρφέως καὶ Μουσαίου zu identificiren. Die übrigen Erklärungen hat auch Lobeck (Aglaoph. p. 987) anerkannt und darauf hingewiesen, daß Diodor (I, 19) die Deutung des Prometheusmythus angenommen hat, wodurch die Annahme, der spätere Herodoros sei Verfasser des Werkes über Herakles, zur Unmöglichkeit wird. Nicht viel später lebte der nur als Verfasser einer Ἀτθίς genannte Amelisagoras[2]) aus Chalkedon (II. p. 21).

§. 2. Aus den letzten Spuren des mythologischen Bewußtseins bei den Philosophen entwickelte sich die eigentliche wissenschaftliche Erklärung der Mythologie. Sie knüpfte sich zuerst an die Erklärung des Homer. Der älteste Erklärer des Homer, der uns bekannt ist, Theagenes aus Rhegium, ein Zeitgenosse des Darios, also in der zweiten Hälfte des 6. Jahrh. v. Chr., erklärt die Götter für ethische Allegorien, Athene war ihm Klugheit, Ares Unverstand, Aphrodite Begierde, Hermes Rede[3]). Wahrscheinlich derselben Richtung folgten Glaukos[4]), sein Landsmann, und Stesimbrotos aus Thasos; doch besitzen wir kein so bestimmtes Zeugniß. Von letzterem ist indessen zu bemerken, daß er der älteste ist, der eine Schrift über die Mysterien herausgab (Περὶ Τελετῶν, *Müller* II. p. 52). Eine entschieden ethische Richtung wird dem Anaxagoras aus Klazomene beigelegt[5]); derselbe muß indessen in der Consequenz seiner Lehre auch Urheber der physischen Deutungen gewesen sein, weil er Sonne und Gestirne für brennende Steine erklärte[6]). Denselben Weg schlug Demokritos aus Abdera ein; so meint er, daß die Athene auch Tritogeneia genannt sei, weil sie Klugheit bedeute und diese drei Dinge umfasse: gut überlegen, schön sprechen und ausführen, was nöthig[7]). Von großer Wichtigkeit würden die dem Demokritos beigelegten Schriften über heilige Schriften von Babylon und Meroë, über die chaldäische und phrygische Ueberlieferung sein, wenn sich deren Echtheit erweisen ließe und Fragmente von Bedeutung erhalten wären. Allein beides ist nicht der Fall[8]).

Unter den Sophisten war es besonders Prodikos aus Keos, der die Mythologie zum Gegenstande seines Nachdenkens machte. Er erklärte, daß die Menschen in alter Zeit Alles, was dem Leben nützlich sei, für Götter gehalten haben, Sonne, Mond, Flüsse, Quellen, und daher auch das Brod Demeter, der Wein Dionysos, das Feuer Hephästos genannt sei[9]). Ob und wie weit

---

2) Ueber die historisch-allegorische Exegese der Dichter siehe A. Gräfenhan, Geschichte der Philologie. 1. Bd. §. 45. a. 3) Schol. *Ven.* Il. XX, 67: Ἐσθ' ὅτε καὶ τὰς διαθέσεις ὀνόματα θεῶν τιθέναι, τῇ μὲν φρονήσει τὴν Ἀθηνᾶν, τῇ δ' ἀφροσύνῃ τὸν Ἄρεα, τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ τὴν Ἀφροδίτην, τῷ λόγῳ δὲ τὸν Ἑρμῆν, καὶ προσοικειοῦσι τούτοις· οὗτος μὲν ὁ τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὢν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ῥηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὁμήρου τοιοῦτός ἐστι ἀπὸ τῆς λέξεως (sic!). Gräfenhan (Geschichte der cl. Philol. I. §. 436) legt auch die vorher angeführten physischen Allegorien dem Theagenes bei. Dazu, scheint mir, geben die Worte kein Recht.

4) Plato (Ion. I. p. 530. d.) nennt Glaukon, aber mit Recht vermuthet Müller (Hist. Gr. Fr. II. p. 52), daß der Rheginer Glaukos gemeint sei, dessen Fragmente p. 23 gesammelt sind, und der auch Schol. ad Il. XI, 636 mit Stesimbrotos zusammen genannt wird. Ueber diese Erklärer Homer's ist zu vergleichen *Nitzsch.* Melet. de Hist. *Hom.* I. p. 131. II, 86. *Lobeck.* Agl. p. 157. 5) *Diog. Laert.* II, 11: Δοκεῖ δὲ πρῶτος, καθά φησι Φαβωρῖνος ἐν παντοδαπῇ ἱστορίᾳ, τὴν Ὁμήρου ποίησιν ἀποφήνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης. 6) *Diog. Laert.* II, 12: τὸν ἥλιον μύδρον ἔλεγε διάπυρον, und Origines (*Hippol.*) Philos. 8: σελήνην καὶ πάντα τὰ ἄστρα εἶναι ἐμπύρους, im Folgenden aber wird der Mond ausgenommen: ἔφη δὲ γηΐνην εἶναι τὴν σελήνην, ἔχειν τε ἐν αὐτῇ πεδία καὶ φάραγγας. *Schaubach*, Anaxag. Fragm. p. 139 und 162. 7) *Diog. Laert.* IX, 46 nennt unter den Schriften des Demokritos: Τριτογένεια mit dem Zusatze: τοῦτο δέ ἐστιν, ὅτι τρία γίγνεται ἐξ αὐτῆς, ἃ πάντα τὰ ἀνθρώπινα συνέχει. Genauer Schol. ad Il. VIII, 39: Δημόκριτος δὲ ἐτυμολογῶν τὸ ὄνομά φησιν, ὅτι φρόνησίς ἐστιν, ἀφ' ἧς συμβαίνει τρία ἀπογεννᾶσθαι ἀγαθά, εὐλογίζεσθαι, λέγειν καλῶς, πράττειν ἃ δεῖ. Vergl. *Mullach*, Dem. Fragm. II, 4. p. 119. 8) *Diog. Laert.* IX, 49 im Verzeichniß der Schriften: τάττουσι δέ τινες κατ' ἰδίαν ἐκ τῶν ὑπομνημάτων καὶ ταῦτα· τὰ περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων, περὶ τῶν ἐν Μερόῃ ἱερῶν γραμμάτων, — Χαλδαϊκὸς λόγος, Φρύγιος λόγος κτλ. Vergl. Mullach ebendas. 8. S. 122. Müller (Hist. Gr. Fr. II. p. 25) macht dagegen geltend, daß diese Schriften schon im Alterthume für unecht galten (nach *Columella* VII, 5). 9) *Sext. Emp.* adv. *Phys.* I, 10, 52. p. 552: Πρόδικος ὁ Κεῖος ἥλιόν φησι, καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον· καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον καὶ ἤδη τῶν εὐχρηστούντων ἕκαστον.

Kritias auf einzelne Götter angewandt habe, wenn er den Glauben an die Götter und deren strafende Gerechtigkeit für die Erfindung eines alten Weisen erklärte, um die Menschen von bösen Gedanken und geheimen Freveln abzuhalten, wissen wir nicht [10]). Es ist bereits Anaxagoras als der älteste Gewährsmann der physischen Mythenerklärung genannt, jedoch auch bemerkt, daß die ältesten prosaischen Theogonien gleichsam den Uebergang bilden von dem überlieferten Bewußtsein der namentlich in der Theogonie erhaltenen physischen Bedeutung der Götter. Dafür zeugt auch der Komiker **Epicharmos**, von dem es bei Menander heißt:

> *Ὁ μὲν Ἐπίχαρμος τοὺς θεοὺς εἶναι λέγει*
> *ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας.*
> (*Meineke*, Fragm. Comm. IV, 283.)

Eine ganz eigenthümliche Richtung schlug **Metrodoros** von Lampsakos ein, ein Freund des Anaxagoras, ebenfalls in einer Schrift über Homer, der nicht zu verwechseln ist mit dem gleichnamigen Schüler Epikur's, denn, obgleich Athener, heißt er wegen seines Aufenthalts in Lampsakos auch der Lampsakener [11]). Er dehnte die physische Erklärung auch auf die Heroen aus und steht in dieser Richtung im Alterthume einzig in seiner Art da, was um so bemerkenswerther, da dieser Ursprung auch der Heroenmythen durch Forchhammer wieder erkannt und durch die vergleichende Mythologie bestätigt ist. Er erklärt Hera, Athene und Zeus für die Grundlagen der Natur und die Ordnungen der Elemente und behauptete, daß „Hektor und Achilleus und Agamemnon und alle Hellenen und Barbaren sammt Helena und Paris derselben Natur und der Oekonomie wegen eingefügt seien, da es nie einen der vorhergenannten Menschen gegeben habe." Nur eine einzige bestimmte Erklärung hat sich erhalten, daß nämlich Agamemnon der Aether sei [12]). Darauf bezieht sich wahrscheinlich Plato (Phaedr. c. 4. p. 229; vergl. Rep. II. c. 17. p. 378. d.), wenn er meint, um den Sinn der Mythen vom Raube der Oreithyia durch den Boreas, von den Hippokentauren, von der Chimära, den Gorgonen und dem Pegasos zu erforschen, bedürfe es der Weisheit eines Landmanns (*ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ*) und auf den verborgenen Sinn der Mythen von den Götterkämpfen deutet.

II. Mythische Systeme von 400 v. Chr. bis gegen Christi Geburt.

§. 1. Ob und wie weit **Sokrates** sich klar geworden sei und ausgesprochen habe über das Verhältniß der vom Volk geglaubten Götter zu der göttlichen Einheit, die er voraussetzte, wissen wir nicht. Die Dialogen seiner unmittelbaren Schüler über diesen Gegenstand, des Kriton (*Περὶ τοῦ θείου*, *Diog. L.* II. 121) und des Simon (*Περὶ θεῶν* 122) würden, wenn sie erhalten wären, uns ohne Zweifel darüber belehren. Von seinem Schüler **Antisthenes** [13]), dem Kyniker, aber wird es ausdrücklich überliefert, daß er sich in einem eigenen Werke (*Φυσικός*) darüber ausgesprochen. Es kann dies schwerlich in anderer Weise geschehen sein, als daß er in den einzelnen Göttern ebenso viel Richtungen der göttlichen Weisheit und Vorsehung nachzuweisen suchte. In anderer Weise bediente er sich der Heroenmythologie, indem er einzelne Heroen, besonders Herakles, Odysseus, Aias als sittliche Ideale hinstellte [14]). Er scheint auch die Mantik vertheidigt zu haben [15]). Ein hübsches Beispiel der ethischen Allegorie hat sich vom Kyniker **Diogenes** erhalten, daß Medea nicht durch Zaubermittel, sondern durch Gymnastik älteren Leuten die Säfte erneuerte und sie gesund machte (*Stob. Flor.* XXIX, 92. p. 207). **Plato** erkennt die Volksreligion, wie sie vom delphischen Orakel festgestellt war, an, und zwar nicht nur in den den bestehenden Verhältnissen sich anschließenden Büchern von den Gesetzen, sondern auch in dem idealen Staate [16]), bekämpft aber nichtsdestoweniger die Mythen, soweit ihr Inhalt mit der Sittlichkeit in Widerspruch steht [17]). In seiner Lehrweise bedient er sich der Mythen, wo er dem Gedanken dialektisch nicht beikommen kann. **Xenokrates**, der auch *Περὶ θεῶν α', β'* (*Diog. L.* IV, 13) schrieb, suchte den Volksglauben mit der Pythagorisch-Platonischen Lehre in der Weise auszugleichen, daß er die Einheit als männlich Zeus nannte, ihn jedoch als höchsten von Hades dem untersten unterschied, als weiblich die Dyas, die Weltseele, die Mutter der Götter; der Himmel im Ganzen, die Planeten, Helios und Selene waren ihm höhere Götter, die Elementargötter

---

Vergl. *Cic.* N. D. I, 42, 110. Welcker, Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates, im Rhein. Mus. 1833. S. 633.

10) Im Sisyphos, einem iambischen Gedichte bei *Sext. Emp.* p. 262. Vergl. *N. Bach.* Crit. Reliq. III. a. p. 58. v. 11. 11) *Ionsius*, De script. Hist. phil. Francof. 1659. P. I. 20. p. 109 seq. Gräfenhan, Gesch. der cl. Philol. §. 41. u. 43. b. Plato (Ion. I. 2. p. 530. d.) stellt ihn mit Stesimbrotos und Glaukos zusammen. *Diog. L.* II, 11 bezeichnet Zeit und Richtung genauer auf Favorinus' Zeugniß: *ἐπὶ πλεῖον δὲ προστῆναι τοῦ λόγου Μητρόδωρον τὸν Λαμψακηνόν, γνώριμον ὄντα αὐτοῦ* [*τοῦ Ἀναξαγόρου*], *ὃν καὶ πρῶτον σπουδάσαι τοῦ ποιητοῦ περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν.* Der Sinn dieser Worte wird erst klar aus *Tatianos*, Or. ad Gr. 21: *Καὶ Μητρόδωρος δὲ ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τῷ περὶ Ὁμήρου λίαν εὐήθως διείλεκται πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετάγων. Οὔτε γὰρ Ἥραν οὔτε Ἀθηνᾶν οὔτε Δία τοῦτ' εἶναί φησιν, ὅπερ οἱ τοὺς περιβόλους αὐταῖς καὶ τεμένη καθιδρύσαντες νομίζουσι, φύσεως δὲ ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις. Καὶ τὸν Ἕκτορα καὶ τὸν Ἀχιλλέα δηλαδὴ καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα καὶ πάντας ἁπαξαπλῶς Ἕλληνάς τε καὶ βαρβάρους σὺν τῇ Ἑλένῃ καὶ τῷ Πάριδι τῆς αὐτῆς φύσεως ὑπάρχοντας χάριν οἰκονομίας ἐρεῖ τε παρεισῆχθαι, οὐδενὸς ὄντος τῶν προειρημένων ἀνθρώπων.* 12) *Hesych.* s. v.: *Ἀγαμέμνονα τὸν αἰθέρα Μητρόδωρος εἶπεν ἀλληγορικῶς.*

13) *Cic.* N. D. I, 13. 32. Antisthenes in libro, qui Physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens. Vergl. A. Krische, Die theol. Lehren der griech. Denker XV. S. 234. 14) Siehe das Verzeichniß seiner Schriften bei *Diog. Laert.* VI, 15—17 und 2: *καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου, τὸ μὲν ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων, τὸ δὲ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἑλκύσας.* 15) Der acht· Band seiner Schriften enthielt die *Περὶ ἐξηγητῶν*, *Περὶ Κάλχοντος*, der neunte die *Περὶ Ἀμφιαράου*. 16) *Plat.* De legg. VI, 7. p. 759. VIII. c. 1. p. 828. De rep. IV, 8. p. 427. 17) *Plat.* De rep. II. c. 12. p. 377. 21. p. 383. Gräfenhan I, 543.

unter dem Monde aber nur Dämonen, und dahin rechnete er Hera einen Dämon der Luft, Poseidon des Feuchten, Demeter der Erde[18]); denn Dämonen hielt er zum Theil für störrige und finstere Wesen, auf die er die ungünstigen Tage (ἀποφράδες) und Trauerfeste bezog. Speusippos schrieb wahrscheinlich in ähnlichem Sinne *Περὶ θεῶν* (*Diog. L.* IV. 4).

§. 2. Nicht weniger achtete Aristoteles die bestehende Religion nicht nur in seiner Politik, sondern selbst in der Metaphysik, und lieferte den Beweis durch Ausführung von Gelübden in seinem Testament[19]). Der historische Sinn, der sich in eigenthümlicher Weise mit der Speculation bei ihm verband, trug die reichsten Früchte in seiner Schule, welche die Culturgeschichte in allen Richtungen bearbeitete. So ward die Geschichte der Religion bearbeitet von Theophrastos in den Schriften: *Ἐγκώμια θεῶν α'*, *Περὶ ἑορτῶν α'* (*Diog. L.* V, 47), *Τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορίας α', β', γ', δ', ε', ς'*, *Περὶ θεῶν α', β', γ'* (48), *Περὶ εὐσεβείας* (50), wie zum Theil die Titel annehmen lassen, zum Theil auch die Fragmente zeigen, namentlich die der letztgenannten Schrift bei *Porphyrius de Abstin.* Dem Theophrastos war die historisch-allegorische Auslegung nicht fremd, wie die Ueberlieferung zeigt, daß er den Mythos vom Feuerraube des Prometheus so erklärte, daß Prometheus ein Weiser gewesen, der den Menschen die Philosophie gebracht habe (Schol. ad *Apoll. Rh.* II, 1248). Von den Schriften des Herakleides Pontikos gehört hierher die *Περὶ χρηστηρίων*, die ausführlich von den verschiedenen Orakeln und Sibyllen handelte[20]). Gewiß umfaßte des Dikäarchos Schrift *Βίος τῆς Ἑλλάδος* auch die Religion, aus der einen ganz speciellen Gegenstand behandelte die Schrift *Ἡ εἰς Τροφωνίου κατάβασις*[21]). Auch machte er die Mythen in der Gestalt zum Gegenstande der Untersuchung, die sie durch die Tragiker erhalten hatten: *Ὑποθέσεις τῶν Εὐριπίδου καὶ Σοφοκλέους μύθων*. Eudemos aus Rhodus ist hier zu nennen, weil er der älteste Gewährsmann ist für die Orphische Theogonie (*Damascios*, Quaest. p. 382). Es ist wol nicht an die eigene Ansicht (*Θεολογία*) zu denken, wie Gräfenhan (Gesch. der cl. Phil. II. §. 107. S. 22) meint, sondern an ein historisches Werk. Vielleicht war es ein Theil seiner *Περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορία*. Die physische Erklärung dagegen darf, wie auch Lobeck (Aglaoph. p. 608) angenommen hat, vorausgesetzt werden in der Schrift des Hipparchos von Stagira, eines Freundes von Aristoteles (*Suid.* s. v.), die den Titel führte: *Τί τὸ ἄῤῥεν καὶ θῆλυ παρὰ τοῖς θεοῖς καὶ τίς ὁ γάμος;* in der ohne Zweifel die Götter für befruchtende, die Göttinnen für gebärende Naturkräfte erklärt wurden, wie Zeus für Regen, Hera für die Erde. Auch spätere Peripatetiker widmeten diesem Gegenstande ihre Aufmerksamkeit, wie die Titel ihrer Schriften zeigen. So wird dem Chamäleon aus Heraklea eine Schrift *Περὶ θεῶν* und dem Straton eine Schrift *Περὶ τῶν μυθολογουμένων ζώων* zugeschrieben.

§. 3. Eine merkwürdige Ansicht, deren Urheber wir nicht mit Sicherheit angeben können, unterscheidet ebenso viele Götter und Heroen desselben Namens, als verschiedene Aeltern oder Geburtsörter angegeben werden. Cicero bezeichnet die Gewährsmänner mit einer gewissen Auszeichnung, indem er (De N. D. III, 16, 42) von ihnen rühmt, daß sie die inneren und verborgenen Wissenschaften erforschten und sagt (c. 21) ausdrücklich, daß sie Theologen genannt würden, ein Name, mit dem sonst besonders Orpheus, Musäos und die Verfasser der Theogonien benannt werden, die jedoch hier nicht gemeint sein können. Daß wir an eine Mehrzahl zu denken haben, bezeugen außer dem Plural die im Einzelnen abweichenden Ansichten. Es werden uns auch zwei namhaft gemacht (bei *Clemens Alex.* Protr. 2, 28. p. 28), Aristoteles und Didymos. Letzterer ist ohne Zweifel der Chalkenteros genannte Grammatiker zu August's Zeit. Da er einen neuen Zusatz zu älteren Ansichten machte, dürfen wir daraus nicht folgern, daß auch seine Vorgänger in dieser Beziehung Grammatiker gewesen sind. Daß Aristoteles aber nicht der bekannte Philosoph aus Stagira ist, bedarf kaum der weiteren Nachweisung. Welcher von den gleichnamigen Schriftstellern dieser ist, dürfen wir erst nachzuweisen versuchen, wenn wir die Ansicht selbst kennen gelernt haben. Obgleich es hier zu weit führen würde, Alles, was wir über dieselbe wissen, zusammenzustellen, müssen wir doch einige besonders charakteristische Bruchstücke hervorheben. Es wurden drei Zeus unterschieden: einer Sohn des Aether, Vater der Persephone und des Jacchos, der zweite Sohn des Uranos, Vater der Athene, der Erfinderin des Krieges, beide aus Arkadien; der dritte Sohn des Kronos aus Kreta, wo auch sein Grab gezeigt wurde (vergl. *Joh. Lydus*, De mens. IV, 48. *Clem.* p. 28). Fünf Athenen wurden unterschieden: die Tochter des Hephästos, die Athen erbaut hatte und Mutter des Apollo Patroos war; des Nilos in Aegypten; des Kronos, Erfinderin des Krieges, nach Andern des Webens; des Zeus und der Okeanide Koryphe, Koryphasia in Messenien genannt; des Pallas und der Titanis, einer Tochter des Okeanos, die ihren Vater tödtete, weil er Angriffe auf ihre Keuschheit machte, und sich mit dessen Fell schmückte (*Clem.* l. l.), fünf Apollo's: 1) Sohn des Hephästos und der Athene, der Schutzgott Athens; 2) des Korybas, in Kreta geboren, um welche Insel er mit Zeus gestritten haben soll; 3) des Zeus und der Latona, der von den Hyperboreern nach Delphi gekommen sein soll; 4) des Silenos in Arkadien mit Beinamen Nomios, weil er

18) *Stobaeos*, Ecl. Phys. I. p. 62. ed. *Heeren*. Vergl. Krische, Die theol. Lehren der griech. Denker XVIII. S. 313. *Clem. Alex.* Protr. 5, 66. p. 58. Strom. V, 13, 88 und 14, 117. *Plutarch.* De Is. et Os. c. 26. 19) *Car. Zell*, De Aristotele patriarum religionum aestimatore. Heidelb. 1847. Ihm werden von dem Anonymus bei *Menage* ad *Diog. Laert.* V. 35. p. 202. *Meib.* (p. 610 *Hübner*) mythologische Schriften beigelegt: *Ἀποφθεγμάτων θείων α'*, *Περὶ τῶν μυθολογουμένων ζώων α'*. 20) *Eug. Deswert*, Dissert. de Heraclide Pontico. Lovanii 1830. 21) Clavier hat vermuthet, daß diese Schrift gegen das Orakel geschrieben sei, und Maury (Hist. des relig. de la Grèce II. p. 488), daß Plutarch versucht habe, ihn zu widerlegen.

den Arkadern Gesetze (*νόμους*) gegeben haben soll; 5) des Ammen. Dies wird als Ansicht des Aristoteles gegeben mit der Bemerkung, daß Didymos einen sechsten hinzugefügt habe, den Sohn des Magnes. Nach Cicero (c. 23) wurden fünf verschiedene Dionyse angenommen: 1) Sohn des Zeus und der Persephone; 2) Sohn des Nilos, der Nysa gebaut haben soll; 3) des Kabiros, Königs von Asien, dem die Sabazia gefeiert wurden; 4) des Zeus und der Selene, dem die Orphischen Mysterien gefeiert sein sollen; 5) des Nisos und der Thyone, der die Dreijahresfeier (Trieteris) eingesetzt haben soll. Davon weicht die Angabe des J. Lydus (De Mens. IV, 38) ab; nach ihr ist der erste Sohn des Zeus und der Lysithoë; der zweite, wie bei Cicero, des Nilos, Königs von Aegypten, Aethiopien und Arabien; der dritte wieder derselbe wie bei Cicero, aber mit dem Zusatz, daß von ihm die kabirische Weihe komme; der vierte Sohn des Zeus und der Semele, der die Orphischen Mysterien gestiftet und den Wein erfunden, und der fünfte, wie bei Cicero, Sohn des Nisos und der Thyone, der die Trieteris lehrte. Da bei Cicero die Semele als Mutter ganz fehlt, könnte man vermuthen, daß er statt *Σεμέλη* eine falsche Lesart *Σελήνη* vor sich gehabt habe. Es bleibt indessen noch im ersten Dionysos ein Unterschied. Fügen wir noch die verschiedenen Herakleſſe (nach III, 16, 42) hinzu: der erste ist nach Cicero Sohn des Zeus und der Lysithoë, der mit Apollon um den Dreifuß gestritten haben soll; der zweite der ägyptische, Sohn des Nilos, der die phrygischen Buchstaben geschrieben haben soll; der dritte einer der idäischen Dactylen, dem man Todtenopfer bringt; der vierte Sohn des Zeus und der Asteria, der Schwester der Latona, der am meisten in Tyros verehrt ward, und dessen Tochter Karthago heißt; der fünfte in Indien Belus genannt; der sechste Sohn des dritten Zeus und der Alkmene. Johannes Lydus fügt (IV, 46) beim ersten noch hinzu, daß der Vater Zeus Sohn des Aethers sei und die Mutter Lysithoë Tochter des Okeanos; den dritten nennt er Sohn des Zeus und der Nymphe Anchiale; den vierten Sohn des Zeus und der Aegypterin Thebe; den fünften Sohn des Libanos und der Nysa, der in Indien geboren; den sechsten Sohn des Zeus und der Alkmene, und fügt einen siebenten hinzu, den Sohn des Zeus und der Maia, Tochter des Atlas. Hier ist auffallend die Versetzung des Herakles nach Indien und die Uebereinstimmung der Aeltern des ersten mit denen des ersten Dionysos. Beides erinnert an die Orphische Gleichstellung des Herakles und Dionysos. Ueberhaupt ist in dieser Ansicht eine mehrfache Hinweisung auf die Mysterien nicht nur ausdrücklich bei den verschiedenen Dionysen, sondern auch mittelbar in der Erinnerung an die Gräber der Götter, die nach I, 42, 119 in dunkler Andeutung, *Tuscul.* I, 13, 29 ausdrücklich mit den Mysterien in Beziehung gesetzt werden. Und darauf berufen sich auch die Euhemeristen, die auch hier (I, 21, 53) als der Ansicht nach verwandt, aber doch unterschieden bezeichnet werden. Die Euhemeristen sind es, die behaupten, die Götter seien wirklich (re) aus dem Menschengeschlechte in den Himmel versetzt, die Theologen aber, es sei nur in der Meinung (opinione) geschehen. Was kann das heißen? Wenn wir in Erwägung ziehen einerseits, daß uns diese Ansicht nur durch die Akademiker vermittelt vorliegt, und die besprochene Auffassung der Ansicht eben die der Akademiker ist; andererseits daß (I, 42. 119) die physische Erklärung der Mythen den Mysterien zum Grunde lag, aufgefaßt unter dem Bilde der Geburt, des Lebens und des Todes, so muß bei den als von verschiedenen Aeltern an verschiedenen Orten geborenen Göttern in der Verschiedenheit die Einerleiheit anerkannt sein, wenn auch in den veröffentlichten Schriften nicht ohne Beschränkung. Fragen wir nun, welche Theologen gemeint sind, so dürfen wir am wahrscheinlichsten an die Schriftsteller über die Mysterien denken [22]. Und das wird bestätigt durch den einzigen namhaft gemachten Schriftsteller dieser Art, den Aristoteles, der kein anderer gewesen sein kann als der Verfasser der Theologumena (nach *Macrobius*, Saturn. I, 18), in denen die Lehren der Mysterien erläutert sein müssen, denn er lehrte die Identität des Dionysos und Apollon, den Inhalt delphischer Geheimnisse (Petersen, Der delph. Festcyclus S. 18. 19). Es wird also derselbe Aristoteles sein, dessen *Τελεταί* beim Scholiasten zum Apollonius Rhodius (IV, 973) angeführt werden. Unter den acht Männern Namens Aristoteles, die Diogenes Laertios (V, 35), und unter den zwölf, die Jonsius (Scriptt. hist. phil. I. c. 12) aufführt, ist nur je einer, der Mythisches geschrieben hat. Jonsius weist ihn aus Proklos (Comm. ad Tim. p. 27) als Rhodier nach, der über attische Feste schrieb, doch wird der Titel der Schrift nicht angegeben. Es wird ohne Zweifel derselbe sein, den Macrobius und Clemens, und demnach auch, wenn auch nur mittelbar, Joh. Lydus und Cicero benutzten. Es darf wol angenommen werden, daß es derselbe ist, der nach Diogenes L. den Beinamen *Μῦθος* führte und ein Zeitgenosse des Sokratikers Antisthenes war. Daß wir an einen so frühen Schriftsteller denken können, ja müssen, geht aus Cicero hervor. Er entnimmt den Inhalt des dritten Buchs ohne Zweifel einem Schüler des Karneades, dem Klitomaches (*Kühner*, M. T. Ciceronis in Philos. Merita c. XXXI. p. 100). Nach diesem hat aber schon Karneades diese Ansicht berücksichtigt (*Cic.* N. D. III, 17. 44. Vergl. *Sext. Emp.* IX. 182.). Dazu kommt, daß die Stelle über Dionysos, da noch nicht vom indischen Dionysos

22) Dieselben Theologen scheint Proklos (ad *Plat.* Parm. II, 214. T. V. ed. *Cousin.*) zu meinen: *Οἱ θεόλογοι ταῦτα* (nämlich *τὰ περὶ συνουσίας τῶν θεῶν*) *αἰνίσσονται διὰ τῶν ἱερῶν γάμων· ἁπλῶς μὲν γὰρ τὴν ὁμοφυῆ σύζευξιν καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν θείων αἰτιῶν μυστικῶς γάμον προσαγορεύουσι· ταύτην δὲ τὴν κοινωνίαν ποτὲ μὲν ἐν τοῖς συστοίχοις ὁρῶσι καὶ καλοῦσι γάμον Ἥρας καὶ Διός, Οὐρανοῦ καὶ Γῆς, Κρόνου καὶ Ῥέας· ποτὲ δὲ τῶν καταδεεστέρων πρὸς τὰ κρείττονα καὶ καλοῦσι γάμον Διὸς καὶ Δήμητρος, ποτὲ δὲ ἔμπαλιν τῶν κρειττόνων πρὸς τὰ ὑφειμένα καὶ καλοῦσι Διὸς καὶ Κόρης γάμον* (vergl. Gräfenhan, Geschichte der cl. Phil. II. §. 107. S. 23). Sollten vielleicht die von den Theologen gegebenen physischen Erklärungen bei den späteren Akademikern einen mehr Euhemeristischen Charakter erhalten haben?

die Rede ist, vor Alexander geschrieben sein muß (vergl. *Diod.* III, 63). Daß auch solche theogonische Mythen den Inhalt der Mysterien bildeten, dürfen wir unter Anderem aus einer Stelle des Theodoretos (Therapeut. I. p. 413. T. IV. ed. *Schultz.*) schließen, aus der zugleich hervorgeht, daß nicht einmal alle Eingeweihten den Sinn erfuhren (*A. Maury*, Hist. des Rel. de la Grèce II. p. 347. n. 2.).

Schließen wir hieran die übrigen Schriftsteller über die Mysterien [23]), so lassen wir zuerst diejenigen folgen, deren Stellung uns bekannt ist. Dies ist zunächst der Fall mit Melanthios, der eine Atthis schrieb (Harpokration s. v. *γρυπάνιον*), also wahrscheinlich wie die meisten Schriftsteller der Art ein Exeget war oder ein ähnliches Amt bekleidete. Die Fragmente wenigstens weisen auf eine priesterliche Stellung hin, und die Schrift *Περὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων* (*Athen.* VII, 325), wahrscheinlich ein Theil der Schrift *Περὶ Μυστηρίων* Schol. *Aristoph.* Plut. 845. Aves 1073), läßt eine genauere Bekanntschaft mit denselben annehmen (vergl. *Müller*, Fr. Hist. Gr. IV. p. 444). Aus der Schrift eines Timotheos, der als Theologe bezeichnet wird, entlehnt Arnobius (adv. Nationes V, 5) eine Erzählung vom Ursprung der Verehrung der großen Göttermutter (Kybele). Das Werk scheint über Mysterien überhaupt gehandelt zu haben. Nun war ein Timotheos ein Exeget aus dem Geschlechte der Eumolpiden in Athen, den Ptolemäos I. zu Rathe zog, als er den Serapis aus Sinope holen ließ (*Tacit.* Hist. IV, 83. *Plutarch.* Is. et Os. c. 28). Daran knüpft Oehler (zum *Arnob.* l. l.) die Vermuthung, daß eben dieser Timotheos Verfasser der angeführten Schrift sei (vergl. Droysen, Hellenism. II. S. 41). Vom Hikesios, der ein allgemeines Werk über Mysterien schrieb (*Περὶ μυστηρίων*), vermuthet man, daß er in religiösen Angelegenheiten von Milet an Ptolemäos Philometor gesandt sei, wie eben damals mit demselben auch von andern Staaten über dergleichen unterhandelt wurde (*Müller*, Fr. Hist. Gr. IV. p. 429). Neanthes aus Kyzikos, der ein allgemeines Werk: *Περὶ τελετῶν*, schrieb, hat auch andere, besonders mythische und historische Schriften hinterlassen, wie *Τὰ κατα πόλιν μυθικά*; er lebte am Ende des 3. und im Anfange des 2. Jahrhunderts. Seine Schriften tragen einen priesterlichen Charakter (*Müller*, Fr. Hist. Gr. III. p. 2 und bes. p. 8, wo Etym. M. p. 214, 25 und *Athen.* IX, 376 hinzuzufügen, Stellen, die zeigen, daß er besonders von kretischen Mysterien handelte). Gegen ihn schrieb Polemon, wie jener ein Polygraph von besonders geographischem und religiösem Charakter, der eine Erzählung des Neanthes, den Epimenides betreffend, für Dichtung erklärte (*Preller*, *Polemo*, Fragm. LIII. p. 95). Hierher gehören ferner Demetrios aus Skepsis, Zeitgenosse des Krates und des Aristarchos, der auch gegen Neanthes schrieb (*Strab.* I, 2, 38) und ausführlich von den samothrakischen Mysterien handelte (X, 3, 19 u. 20), und Sotades aus Athen (*Suid.* s. v.). Nach *Natalis Comes* V, 13. p. 493 schrieb auch *Menander* De mysteriis, aus dem er eine Bemerkung über das Fest der Askollen anführt; es war vielleicht der Ephesiner (*Müller*, Fr. Hist. Gr. IV. p. 445). Endlich Apollonius der Aphrodisier, der eine Schrift *Περὶ Ὀρφέως καὶ τῶν τελετῶν αὐτοῦ* schrieb, wird ausdrücklich Oberpriester genannt (*Müller*, Fr. Hist. Gr. IV, 310). Hier können wegen der engen Beziehung des Orpheus zu den Mysterien auch die übrigen ihn betreffenden Schriften genannt werden, des Nikomedes aus Akanthos Schrift *Περὶ Ὀρφέως* (*Müller* IV. 465), des Hieronymus *Ὀρφικὴ θεολογία* (*Müller* II. p. 450) und Telephos aus Pergamum, der indessen erst im 2. Jahrh. n. Chr. lebte und eine *Συμφωνία Ὀρφέως καὶ Πυθαγόρους καὶ Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια* schrieb (ibid. III. p. 634). Diese Literatur trägt also auch in dem spätern Zeitalter, wie früher die Schriften des Stesimbrotos und der Arignote der Pythagoreerin, wenn sie nicht untergeschoben, durchaus einen positiven, gläubigen Charakter, enthält keinen Angriff auf die Mysterien, sondern scheint zur Vertheidigung oder Empfehlung derselben geschrieben zu sein. Ganz unabhängig von der Philosophie war die Religion Gegenstand schriftlicher Bearbeitung aus der an die Tempelsage und den Verkehr mit dem delphischen Orakel sich anschließenden Ueberlieferung.

§. 4. Dem 4. Jahrh. v. Chr. gehören die meisten Atthidenschriftsteller an, die sowol unmittelbar in ihren Bruchstücken, als mittelbar durch spätere Schriftsteller, die sie benutzten, die Hauptquelle für unsere Kenntniß der attischen Religion sind. Klitodemos (oder Kleidemos) lebte am Ende des 5. und im ersten Viertel des 4. Jahrh. Ol. XCIII, 4 bis C. oder 413—369 v. Chr. Der Mitte des 4. Jahrhunderts gehören Phanodemos, Demon und Androtion an, dem Ende desselben Philochoros, dessen Leben indessen bis Ol. CXXX. (257 v. Chr.) reichte (*Müller*, Fragm. Hist. Gr. I. p. LXXXII seq.). Diese Schriftsteller sind um so wichtiger, da sie großentheils als Exegeten selbst die Träger der Ueberlieferung waren. Klitodemos schrieb außer der *Ἀτθίς* ein Buch, dessen Titel *Πρωτογονία* so wenig als die Fragmente den Inhalt mit Sicherheit erkennen läßt, und über das heilige Recht (*Ἐξηγητικόν*, *Müller* I, Praef. p. LXXXII und 359). Wir dürfen daher mit Sicherheit annehmen, daß er selbst Exeget war, wie dies vom Philochoros ausdrücklich bezeugt wird, denn Andere konnten nicht leicht die Tradition kennen. Vielleicht gehören alle Atthidenschriftsteller diesem Stande an. Wenigstens schrieb auch Demon *Περὶ θυσιῶν*. Von Philochoros aber kennen wir verschiedene religiöse Schriften, namentlich *Περὶ τῶν μυστηρίων Ἀθήνησι*, *Περὶ καθαρμῶν*, *Περὶ τῶν Ἀθήνησιν ἀγώνων*, *Περὶ ἑορτῶν*, *Περὶ θυσιῶν*, *Περὶ ἡμερῶν* (ohne Zweifel in Beziehung auf den religiösen Unterschied der Tage), *Περὶ μαντικῆς*. Auch die Schriften über andere

23) Vergl. *Maury*, Hist. des rel. de la Gr. Vol. II. p. 338, wo, wie p. 398. p. 7, Kleanthes als Verfasser eines besondern Werkes über die Mysterien genannt wird. Da aber nach *Epiphanios* adv. Haer. III, 2. 80. expos. c. 9. p. 1092 der Stoiker gemeint sein muß, so ist an das Buch *Περὶ θεῶν* zu denken (*Diog. L.* VII, 175).

Städte und Staaten waren, wie die Bruchstücke zeigen, religiösen Inhalts, wie die *Δηλιακά β'*, *Ἠπειρωτικά* und *Περὶ τῆς τετραπόλεως*[24]). Aelter als Philochoros war Antikleides, dessen *Ἐξηγητικὰ* wir kennen[25]). Jünger dagegen war Ister, ein Kyrenäer oder Makedonier, Sklave des Kallimachos, ein Grammatiker, der außer einer *Ἀτθὶς* auch elische und argolische Alterthümer behandelte (*Ἠλιακά* und *Ἀργολικά*) und zwei andere Schriften rein religiösen Inhalts: *Αἱ Ἀπόλλωνος ἐπιφάνειαι* und *Συναγωγὴ τῶν Κρητικῶν θυσιῶν* schrieb (*Müller* I, Praef. p. LXXXV. und p. 418). Zu den priesterlichen Schriftstellern gehörte auch Abron oder Habron aus Bate in Attika, Sohn des Kallias aus dem priesterlichen Geschlechte der Keryken. Er war nicht nur Exeget, sondern auch Daduch bei den Eleusinien. Er schrieb *Περὶ ἑορτῶν καὶ θυσιῶν* (*Stephanos Byz.* s. v. *Βάτη*. *Müller*, Fr. Hist. Gr. IV, 278). Aber auch Grammatiker behandelten dieselben Gegenstände. So Sosibios aus Sparta *Περὶ τῶν ἐν Λακεδαίμονι θυσιῶν* (*Athen.* XV, 674. a. 678. b.) und Pausanias *Περὶ τῶν ἐν Λάκωσιν ἑορτῶν* (*Suid.* s. v.), Krates von Athen *Περὶ τῶν Ἀθήνησι θυσιῶν* (*Phot.* s. v. *Κυνεῖος*). Ob ein von Harpokration (s. v. *Ὁμηρίδαι*) angeführtes Werk *Ἱεροποιΐαι* von demselben verschieden oder nicht, und wenn es verschieden, ob es von demselben oder von Krates Mallotes verfaßt sei, ist ungewiß. Hierher gehören endlich Lysimachides *Περὶ τῶν Ἀθήνησιν ἑορτῶν καὶ μηνῶν* (Lexicogr. *Müller*, Fr. Hist. Gr. III, 340), Apollonios *Περὶ τῶν ἑορτῶν* und Ammonios *Περὶ βωμῶν καὶ θυσιῶν* (Lexicogr.), Irenäos *Περὶ τῆς Ἀθηναίων προκομίας* (*Suid.* s. v. Vergl. Gräfenhan, Gesch. der cl. Phil. III. §. 200 u. 240). Ob die Schrift des Herodotos aus Olophyros in Thrakien hierher gehört oder zu den eigentlich mythologischen Schriften ist bei der Unsicherheit des Titels *Περὶ Νυμφῶν καὶ θεῶν* oder *ἱερῶν* ebenso ungewiß als das Zeitalter des Mannes (*Steph. Byz.* s. v. *Ὀλόφυξος*. *Eusth.* ad Il. V, 683. Wie von Polemon ward auch von andern Grammatikern besonders die Geographie in Verbindung mit der Mythologie behandelt. Dies ist namentlich von Mnaseas aus Patara in Lykien geschehen, der ein Schüler des Aristarch war, in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. lebte und eine *Περιήγησις* und einen *Περίπλους* schrieb, die öfter nach den einzelnen Erdtheilen angeführt werden (*Mnaseas* Fragm. P. I. scrips. *E. Mehler*. Bonnae 1846). Dazu kommt eine Sammlung von Orakeln *Δελφικῶν χρησμῶν συναγωγή* (Schol. *Hes.* Th. 117. *Müller*, Fr. Hist. Gr. III. 149 seq.).

§. 5. Im Anfange des 3. Jahrhunderts v. Chr. tritt der Gegensatz in der wissenschaftlichen Erklärung der Mythen hervor zwischen dem Stoicismus und Euhemerismus einerseits und der einfach historischen Behandlung andererseits, Gegensätze, die seitdem mehr oder weniger modificirt bis auf die neueste Zeit vorherrschend gewesen sind. Bei den Stoikern war die Erklärung aus der Natur überwiegend, obgleich die ethische Auffassung daneben bestand und bei einzelnen Stoikern überwog. Zeno aus Kittion auf Kypros, der Gründer der stoischen Schule, scheint die Mythologie in seinen fünf Büchern Homerischer Probleme (*Προβλημάτων Ὁμηρικῶν*, *Diog. L.* VII, 4) behandelt zu haben. Sein Nachfolger Kleanthes schrieb besondere Bücher über Götter und Giganten (*Περὶ θεῶν*, *Περὶ γιγάντων*, *Diog. L.* VII, 175). Von den Büchern des Chrysippos von den Göttern haben wir so bedeutende Auszüge, daß uns seine Ansicht in den Hauptzügen klar vorliegt[26]). Zeus war ihm Gott in seiner Einheit, wie derselbe körperlich die ganze Welt als feines Feuer durchdringt, und derselbe in den Hauptbeziehungen die lebendig vorgestellte Natur (*Φύσις*), die Schicksalsgöttin (*Εἱμαρμένη*) und die Nothwendigkeit (*Ἀνάγκη*), und derselbe wiederum von andern Seiten betrachtet Gerechtigkeit (*Δίκη*), Eintracht (*Ὁμόνοια*), Friede (*Εἰρήνη*) und Liebe (*Ἀφροδίτη*). Zeus war den Stoikern aber auch der Aether, das feine feurige Wesen, das nach ihrer Ansicht die Welt umgab, den Andere im Apollon erkannten; ferner das Naturgesetz[27]), und dieses im Vergleich der Welt mit dem Staate der König, die Sterne dessen Bürger, die Sonne Rathgeber, der Hesperos Prytan[28]) und der Kampf der Elemente Krieg; auch die helle Luft um die Erde war ihnen Zeus, die dunkle aber Hades, der auch das Innere der Erde bezeichnet, und als Geber des Reichthums, weil Alles aus der Erde hervorgeht und in dieselbe zurückfällt, Pluton genannt (*Πλούτων* von *πλοῦτος* Reichthum); Meer und das die Erde durchdringende Wasser ist Poseidon; die Erde ist Gea (*Γῆ*), auch Rhea, und als Trägerin der Fruchtbarkeit Demeter, deren Tochter Persephone den Samen und die Gewächse selbst bedeutet. Kronos war ihm die Zeit (*χρόνος*), er verzehrt seine eigenen Kinder, weil die Zeit die größeren und kleineren Zeiträume gleichsam verschlingt. Wenn dagegen Uranos von Kronos verstümmelt wird, so soll das nur bedeuten, daß er geschlechtslos, wie auch der Mond, weil die Götter überhaupt geschlechtslos, sowol männlich als weiblich vorgestellt werde (*ταῦτα — Σελήνην καὶ Μῆνα*). In ähnlicher Weise löste er den

24) Die Bruchstücke sind gesammelt *Müller*, Fr. Hist. Gr. I. p. 384 seq.; vergl. Praef. I. p. LXXXVIII. 25) Ueber die Exegeten, deren Amt und Bedeutung vergl. Chr. Petersen, Ursprung und Auslegung des heiligen Rechts bei den Griechen im Philologus. Suppl. Bd. I. H. 2, wo aber die chronologischen Andeutungen nach Müller zu berichtigen sind.

26) Die Hauptquelle ist die gegen die Stoiker gerichtete Schrift des Epikureers Phädros *Περὶ θεῶν τῆς Ἑλλάδος* (wie ohne Zweifel der Titel gelautet hat), herausgegeben unter dem Titel: *Phaedri* Epicurei Fragmentum de Natura Deorum instauratum et illustratum a *Chr. Petersen*. Hamb. 1833. 4. Wiederholt in *Alex. Olleris* De Phaedro Epicureo. Parisiis 1841. Aus diesem Werke schöpfte *Cicero*, De Nat. D. I, 14. 15. Dagegen scheint er II, 25. 26 Schriften des Chrysippos selbst vor sich gehabt zu haben. Vergl. Krische, Die theol. Lehren der griech. Denker. Göttingen 1840, wo S. 365 fg. ein ausführlicher Commentar zu Cic. De N. D. I, 14 seq. gegeben wird. 27) In meiner Ausgabe des Phaedros Col. IV. l. 7 ist statt *δια νόμου φησὶν εἶναι* zu lesen: *Δία νόμον φησὶν εἶναι*. 28) *Plutarch.* De communibus Notitiis c. 34.

Widerspruch, wenn Rhea Mutter und Tochter des Zeus heißt. Hephästos war ihm das Feuer, Ares die Entscheidung des Krieges, die Chariten Dankopfer und Vergeltung der Wohlthaten. Das Verhältniß der verschiedenen Götter zur göttlichen Einheit suchte Diogenes von Babylon (in der Schrift *Περὶ Ἀθηνᾶς*) dahin näher zu bestimmen: Zeus sei im Wesen mit der Welt einerlei, indem diese ihn umschließe, wie der Leib die Seele; die Sonne Apollon, der Mond Artemis; Zeus gehe in die anderen Götter ein; sofern er das Meer durchdringe, sei er Poseidon, sofern die Erde, Demeter, sofern die Luft, Hera, als Luft sei er auch Athene, und diese daher aus seinem Haupte geboren, und weil der Verstand im Haupte seinen Sitz habe, Metis; Athene aber werde Tritonis genannt, weil die Klugheit in dreierlei Begriffen (*λόγων*), physischen, ethischen und logischen bestehe (Phaedros Epic. ed. *Petersen*. Col. V. und VI.). Posidonios von Apamea schrieb ein Werk über die Götter (*Περὶ θεῶν*), von dem das 13. Buch angeführt wird (*Diog. Laert.* VII, 138), und ein anderes *Περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων* (*Macrob.* Sat. I, 23), sowie *Περὶ μαντικῆς* (*Diog.* VII, 149). Der Grammatiker Krates aus Mallus in Cilicien wandte die stoischen Lehren auf die Erklärung der Dichter an (*C. F. Wegener*, De aula Attalica. Havniae 1836. p. 137). Es soll nach ihm Zeus den Hephästos aus dem Himmel gestürzt haben, um so den Himmel auszumessen (*Heracl.* Alleg. Hom. c. 27). Sein Schüler, Zenodotos d. J. aus Mallus, vertheidigte die stoische Ansicht in einer besonderen Schrift gegen Plato (*Περὶ θεῶν*, *Suid.* s. v.). Seiner Richtung blieb, wie es scheint, die von ihm begründete pergamenische Schule treu.

§. 6. Schon der Historiker Ephoros zur Zeit Philipp's von Makedonien (*Müller*, Fr. Hist. Gr. I. p. 234. Praef. p. LVII seq.) hatte manche Mythen in historisch-allegorischer Weise umgedeutet. So deutete er den Mythos von der Io (nach Schol. ad *Apollon. Rh.* II, 168. *Müller*, Fr. 79) auf den Raub der Io durch die Phöniker und deren Verkauf nach Aegypten, dessen König dem Vater Inachos zur Entschädigung einen Stier geschickt, der nach Inachos' Tode, weil das Thier damals in Griechenland noch unbekannt gewesen sei, für Geld gezeigt wurde. Der Bosphoros erhielt seinen Namen (Ueberfahrt des Stieres), weil diejenigen, welche ihn zeigten, über denselben fuhren. Die umfassendste Bearbeitung der Mythologie in dieser Richtung lieferte Euhemeros aus Messana auf Sicilien, von dem diese Ansicht gewöhnlich Euhemerismus genannt wird. Er war ein Schüler des Hedonikers Theodoros. Von Kassander auf eine Entdeckungsreise im indischen Ocean ausgesandt, nahm er von dieser Reise Veranlassung, da er seiner Philosophie gemäß Atheist war, seinen Unglauben theoretisch zu begründen, indem er vorgab, auf einer Insel Panchäa im indischen Ocean im Tempel des Zeus Triphylios auf einer goldenen Säule eine Inschrift gefunden zu haben, deren Erklärung er unter dem Titel *Ἱερὰ ἀναγραφή* (Tempelarchiv) herausgab. Nach dieser Inschrift sollten die Götter einst Menschen gewesen sein. Nach derselben war Uranos der erste König ein milder, wohlwollender, sternkundiger Mann, der zuerst die himmlischen Götter mit Opfern ehrte und darum Uranos (Himmel) genannt wurde. Von seiner Frau Hestia hatte er die Söhne Pan und Kronos und die Töchter Rhea und Demeter. Nach ihm regierte Kronos und hatte von der Rhea die Kinder Zeus, Hera und Poseidon. Zeus aber, der dem Kronos in der Herrschaft folgte, heirathete Hera, Demeter und Themis, von denen ihm die erste die Kureten, die zweite Persephone, die dritte Athene gebar. Dieser eroberte die ganze Welt, die er fünfmal durchzog, und ließ sich mit seinen Begleitern, den olympischen Göttern u. a., überall göttlich verehren. Zuletzt kam er nach der Insel Panchäa im Ocean, errichtete dort seinem Großvater Uranos einen Altar und sich selbst einen Tempel auf einem hohen Berge, in welchem Euhemeros die Inschrift gefunden haben wollte. Zuletzt kehrte er nach Kreta zurück, wo er in Knossos begraben ward (*Euseb.* Praep. Ev. II. 4. *Sext. Empir.* IX, 17. *Diod.* V, 42—47). Als Beweis, daß die Götter einst Menschen gewesen, wies er überall die Gräber der Götter nach (*Cic.* N. D. I, 42. Vergl. C. A. Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie. Dresden u. Leipzig. 1826. 1. Bd. 2. Abschn. §. 5. S. 186. Fr. Dor. Gerlach, Ueber die heilige Gesch. des Euemeros in dessen histor. Studien. Gotha 1841. S. 137—154). In die Zeit vor Christi Geburt gehört wahrscheinlich auch Agrötas, da Diodoros (IV, 26) dem Princip nach mit ihm übereinstimmt, indem er die Aepfel der Hesperiden für Schafe mit schönem Vließ erklärte, die einen wilden Hirten hatten, der wegen seiner Rohheit Drakon (Drache) geheißen habe (*ἐν γ' Λυβικῶν* im Schol. ad *Apollon.* IV, 1396). Die Leber des Prometheus erklärte er für den fruchtbaren Landstrich, der vom Flusse Aëtos verwüstet ward, worin er mit Herodoros übereinstimmte (Schol. *Apollon.* II, 1248). Einer ähnlichen Richtung folgte Leo von Alabanda in Beziehung auf die ägyptischen Götter in einer Schrift (*Περὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον θεῶν*), welche die Form eines Briefes von Alexander dem Großen an seine Mutter fingirte (*Müller* II. p. 331). In derselben Weise behandelte Dionysios von Mitylene die Mythologie, wie dies aus seinen *Ἀργοναυτικά* in den Scholien zum Apollonios Rhodius zur Genüge hervorgeht. So erklärte er den redenden Widder (*κριός*) des Phrixos für dessen Pädagogen Namens Krios. Ihn benutzten (nach *Müller*, Fr. Hist. Gr. II. p. 5—14) Diodoros im dritten und vierten Buche. Die verschiedenen Schriftsteller des Namens Dionysios suchen zu unterscheiden Bernhardy (Comm. de Dionysio Periegete etc. p. 498), Welcker (Der epische Cyclus I. S. 75 fg.), Müller (l. l. und III. p. 26).

§. 7. Eine umfassende Bearbeitung in ganz pragmatischer Weise fand die Mythologie besonders bei den Alexandrinischen Grammatikern und ihren Nebenbuhlern. Wir beginnen die Reihe mit dem Kallimachos, dem zweiten Vorsteher der Alexandrinischen Bibliothek. Obwol sein Werk, das den Titel *Αἴτια* (gleichsam Origines) führte, eine umfassende Götter- und Heroengeschichte, in Versen

geschrieben war, muß es doch zu den wissenschaftlichen Werken gerechnet werden (*Clem. Alex.* Strom. V, 8. §. 51. Anthol. Pal. XI, 275. ed. *Lips.* Vol. IV. p. 62). Weil es, wie es scheint, besonders entlegene Mythen enthielt, ward es häufig commentirt, wie Lykophron's Kassandra, deren Commentare noch für uns eine so reiche Fundgrube der Mythologie sind. Während Aristarchos (gegen 200 v. Chr.) auch seine mythische Gelehrsamkeit in seinen Commentaren zu den älteren Dichtern, besonders Homer, niederlegte, waren es seine Schüler vorzugsweise, die den mythischen Stoff zu einem Ganzen verarbeiteten. Unter ihnen schrieb Satyros eine Sammlung alter Mythen (*'Αρχαίων μύθων συναγωγή*, *Müller*, Fr. Hist. Gr. III. p. 165). Sein oder seines gleichnamigen Sohnes Schüler war Aristodemos, Sohn des Menekrates, aus Nysa in Jonien, Lehrer des Strabo, der auch eine Mythensammlung verfaßte (*Μυθικὴ συναγωγή*), wenn nicht dessen gleichnamiger Schwestersohn, Lehrer des Pompeius, der Verfasser dieser Schrift ist (*Parthen.* 8. *Strabo* XIV, 1, 48). Aehnliche Werke werden angeführt von Silenos aus Chios (*Μυθικαὶ ἱστορίαι*, *Müller*, Fr. Hist. Gr. III. p. 100. n.) und Sostratos (*Μυθικῶς ἱστορίας συναγωγή*, *Müller* IV. p. 505). Die größeren Werke machten wieder Auszüge zum Handgebrauch nothwendig; dergleichen schrieb der jüngere Zenodotos aus Mallus oder Alexandria (*'Επιτομαὶ μυθικαί*, *Athen.* X, 412. a). Auch dem Historiker Phylarchos wird ein mythisches Compendium beigelegt (*'Επιτομὴ μυθική*, *Suid.* s. v. *Müller*, Fr. Hist. Gr. I. Praef. p. LXXIX.). Derselbe soll auch über die Offenbarung oder Erscheinung des Zeus *Περὶ τῆς τοῦ Διὸς ἐπιφανείας* geschrieben haben.

Als ein Ganzes faßte die Mythologie compendienartig zusammen in der „Mythischen Bibliothek" der auch als Chronologe bekannte Apollodoros aus Athen, um 140 v. Chr., in drei Büchern, die uns bis auf den Schluß erhalten ist. Der Verfasser war ein Schüler des Stoikers Panätios und des Grammatikers Aristarchos (*Suid.* s. v.), dessen historisch-kritischer Richtung er sich in diesem Werke angeschlossen hat. Die Behandlung ist rein objectiv pragmatisch, die Ueberlieferung wird mit den Hauptabweichungen wiedergegeben und dann ist auch meistens auf die Quellen verwiesen. Es ist die einzige uns erhaltene zusammenhängende Darstellung der griechischen Mythologie, aber leider am Ende unvollständig. Die ausführlichsten Commentare, die als mythische Repertorien angesehen werden können, enthalten die Ausgaben von Chr. G. Heyne, Göttingen 1782 und 1803. 2. Bd., und von Clavier, Paris 1805. 2. Bd. Die neuesten Ausgaben sind in *Car.* et *Theod. Mülleri* Fragm. Historicorum Graecorum. Vol. I. p. 104—179. Paris 1841 u. Scriptores Poeticae Historiae Graeci ed. *A. Westermann.* Brunsvigae 1843. Verschieden von diesem Werke waren die vierundzwanzig Bücher *Περὶ θεῶν*, deren Fragmente (*Müller* I. p. 428—435) zeigen, daß die mythische Bibliothek kein Auszug daraus, sondern das Werk (*Περὶ θεῶν*) ein umfassendes System war, in dem die Bedeutung der Götter und Mythen nicht blos auf etymologischem Grunde, sondern besonders auch aus dem Cultus erklärt ward. War er in seinen Erklärungen auch nicht immer glücklich, so scheint doch das Wesentliche geltend gemacht und der Cultus meistens verständig behandelt zu sein (*Müller*, Fr. Hist. Gr. Praef. p. XXXVIII. und 428). Ein besonderes Werk war noch der *Διακοσμὸς Τρωϊκός* (I, 459).

Daß es schon von einem Phayllos vor Aristoteles und von Aristoteles selbst ein mythisches Handbuch der Art unter dem Namen *κύκλος* gegeben habe, ist mehr als zweifelhaft; daß Polemon der Grammatiker ein solches nicht geschrieben, ist als erwiesen zu betrachten (vergl. F. G. Welcker, Der epische Cyclus oder die Homerischen Dichter. Bon. 1835. I. S. 45 fg.). Dagegen scheint Dionysios der Samier, der, weil er Priester des Helios auf Rhodos war, auch der Rhodier genannt wurde, Verfasser einer umfassenden Mythologie unter dem Namen *Κύκλος ἱστορικός* gewesen zu sein, der nach Welcker nicht verschieden ist von der bei Suidas ihm beigelegten *'Ιστορία παιδευτική*; von diesem Werke ward derselbe auch *κυκλογράφος* genannt. Er ist es, dem nach Müller (Fr. Hist. Gr. II. p. 11) Diodoros Siculus im sechsten Buche folgt. Doch kann ich ihn nicht, wie Müller meint, für einen Anhänger der Euhemeristischen Richtung halten, wie denn dies auch von einem Priester nicht wahrscheinlich ist. Von demselben gab es eine Schrift *Περὶ θεῶν*, die Diodorus ebenfalls im sechsten Buche benutzt zu haben scheint (*Müller* II. p. 11).

Zu den größten Werken über die Götter muß das des Seleukos (*Περὶ θεῶν*) gehört haben, wenn es wirklich hundert Bücher hatte, wie Suidas (s. v.) angibt. Er legt es dem sonst als Homeriker bezeichneten Grammatiker dieses Namens bei, der, aus Alexandria gebürtig, am Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. in Rom lehrte [29].

---

29) Die schon früher aufgestellte Ansicht, daß nicht dieser Grammatiker, sondern ein Astrolog, der Vespasian seine Erhebung zur Kaiserwürde vorhersagte (*Suet.* Aug. c. 94), Verfasser dieses Werkes sei, ist neuerdings von Moritz Schmidt (Seleukus der Homeriker und seine Namensverwandten, Philol. III. S. 437) wiederholt, da ein Seleukos, der bei Porphyrius (De Abst. ed. *Rhoer.* II, 55. p. 199 und *Eus.* Pr. Ev. IV, 9) und Jamblichus (De Myst. VIII, 1. p. 157. ed. *Gale.*) *θεολόγος* heißt, wahrscheinlich derselbe sei. Allein dagegen ist zu erinnern, daß dieser Theologe zu einer Zeit lebte, als die Insel Kypros noch Könige hatte, was jedenfalls vor Besitznahme der Insel durch die Römer im Jahre 58 v. Chr. gewesen sein muß. Wir kennen den von Porphyrios genannten König Dipsylos nicht. Zur Zeit des Homerikers aber ward Cypern von den Ptolemäern beherrscht. Da nun Porphyrios die Zeit des Dipsylos nach dem Seleukos bestimmt, muß dies ein berühmter Mann gewesen sein, was nur vom Homeriker gilt, den auch Athenäos oft ohne weitere Bezeichnung nennt. Daß dieser Homeriker aber derselbe sei, dafür spricht auch, daß Athenäos (IV, 72. p. 172. d.) sich auf eine Stelle desselben beruft, wo er von Abschaffung des Menschenopfers gesprochen, und grade darüber citirt ihn auch Porphyrios. Endlich betreffen die meisten von Athenäos aus ihm ohne Nennung einer besondern Schrift angeführten Stellen religiöse Verhältnisse. Müller (Fr. Hist. Gr. III. p. 500) hält ihn für den Grammatiker, der zur Zeit Tiber's lebte. Ebenso wenig bekannt sind Sextus Clodius, der griechisch über die Götter schrieb (*Müller* III. p. 364), und Isogonus, von dem es ein Buch *Περὶ Ἑλληνικῶν θεῶν* gab (*Müller* IV. p. 485).

Die Alexandrinischen Grammatiker behandeln die Mythen auch in verschiedenen Miscellanwerken, welche die Titel *Προβλήματα, Ἀποφθήματα, Ἐξηγούμενα κατὰ γένος, Ὑπομνήματα* führten. Andere Werke waren zwar ganz mythologischen Inhalts, aber ohne wissenschaftliche Anordnung. So schrieb der Athener *Palaiphatos* ein Buch: Lösungen mythischer Fragen (*Λύσεις τῶν μυθικῶν εἰρημένων*). Es ist möglich, daß wir, wie Gräfenhan (Gesch. der cl. Philol. II. §. 126. S. 139) vermuthet, davon einen Auszug haben in der Schrift, die den Titel führt *Παλαίφατος περὶ Ἀπίστων*. Die Schrift ist in verschiedenen mythographischen Sammlungen abgedruckt, zuletzt in *Westermann*, Mythographi Gr. (Brunsv. 1843) p. 268—320. Praef. p. XI.; vergl. Pauly, Encyklop. der Philol. V. S. 1070, wo Westermann geneigt ist, die Schrift später zu setzen. Müller (Fr. Hist. Gr. II. p. 338) erinnert daran, daß nach Suidas (s. v.) schon im Alterthume verschiedene Männer dieses Namens verwechselt wurden. Hier ist auch *Konon* zu nennen, der seine mythischen Erzählungen (*Διηγήσεις*) dem letzten Könige von Kappadokien, Archelaos Philopater, widmete, also zu Julius Cäsar's Zeit lebte. Wir besitzen von dem Werke einen Auszug in Photios' Bibliothek (Cod. 186). Es ist außerdem herausgegeben in Westermann's Sammlung S. 124—151; vergl. Praef. p. VI., wo von den früheren Bearbeitungen Nachricht gegeben ist. Von der Zusammenstellung der Mythen nach bestimmten Gesichtspunkten ist uns eine Schrift erhalten unter dem Titel *Καταστερισμοί*, die dem *Eratosthenes* (in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. v. Chr.) beigelegt wird, welche die zur Erklärung von vierundvierzig Sternbildern dienenden Mythen zusammenstellt. Es ist zuerst von Fell mit dem Aratos Oxoniae 1672, dann in den Sammlungen der Mythographen, auch besonders von J. C. Schaubach unter dem Titel: Eratosthenis catasterismi gr. c. intr. lat. et comment. (Gott. 1795) herausgegeben worden. Schon Valckenaer erklärte es für einen spätern Auszug (Opusc. II. p. 69 und *Callimachi* Fragm. p. 35); Bernhardy (Eratosthenica p. 114) für ein weit späteres, zum Theil selbst aus der unter des Hyginus Namen bekannten inhaltsverwandten Schrift (Poëticon Astronom. libri IV.) entnommenes Product. Ihm stimmt A. Westermann (Mythographi Gr. Praef. p. IX.) bei.

Zu den mythischen Schriften aus bestimmten Gesichtspunkten gehören die Sammlungen der in Tragödien behandelten Mythen, *Τραγῳδούμενα*, wie es deren von einem *Asklepiades*, einem Schüler des Isokrates aus Tragilium in Thrakien (*Müller* III, 301) und einem *Demaratos* aus Phrygien aus ungewisser Zeit gab (IV, 378); ferner die *Ὑποθέσεις τοῦ Σοφοκλέους καὶ Εὐριπίδου* von Dikäarchos (*Müller* II, 247). Eine andere Gattung bilden die Verwandlungen, wie die eines *Kallisthenes* aus Sybaris (*Μεταμορφώσεις*) und die des *Dorotheos* oder *Theodoros* (*Müller* IV. p. 694); ferner die des *Nikander* aus Kolophon, *Ἑτεροιούμενα*, das, obgleich Gedicht, hier als Quelle ähnlicher Werke nicht zu übergehen schien (*Athen*. III, 82. a.), und des *Parthenios* aus Nikäa gleichartiges Gedicht (*Μεταμορφώσεις*, *Suidas* s. v. *Νέστωρ*). Hierher gehört auch die erhaltene Schrift desselben *Parthenios*, die aus verschiedenen Schriftstellern mythische und historische Liebesgeschichten zusammenstellte (*Περὶ ἐρωτικῶν παθημάτων*). Der Verfasser war aus Bithynien und lebte zur Zeit der Mithridatischen Kriege. Die Schrift ist gedruckt in den Sammlungen der griechischen Mythographen, zuletzt in *Westermann*, Brunsv. 1843. p. 152—181. Da sind Praef. p. VII. die früheren Ausgaben nachgewiesen.

Die grammatische Behandlung der Mythen nahm mitunter einen kritischen Charakter an, in sofern sie auf die Widersprüche aufmerksam machte. Dies war besonders bei Zoilos (im 3. Jahrhundert v. Chr.) der Fall, der diese negative Kritik in fast spöttischer Weise übte (*Suid*. s. v. *Gräfenhan*, Gesch. der cl. Phil. I. §. 77. II. §. 125). Andere begegneten in ihrer schriftstellerischen Thätigkeit den Priestern und Exegeten, wie schon oben nachgewiesen ist.

Pragmatisch oder historisirend waren auch mancherlei Monographien, die uns meistens nur dem Titel nach oder durch einzelne Fragmente bekannt sind. *Diokles*, ein Peripatetiker des 3. Jahrhunderts, schrieb über die Heroen (*Περὶ Ἡρώων*). Er ist wichtig als die älteste Auctorität für die Ableitung der Römer von den Trojanern (*Müller*, Fr. Hist. Gr. III, 78). Welcher unter den zahlreichen Schriftstellern, die den Namen *Dionysos* führten, Dionysische Mythen unter dem Titel *Βασσαρικά* behandelte und eine *Γιγαντιάς* schrieb, ist eben so dunkel, als ob der zu des Ptolemäos Euergetes Zeit lebende *Aristokles* es war, der *Περὶ γιγάντων* schrieb (*Müller* IV, 331). Fast gänzlich unbekannt sind: *Eleusis*, der *Περὶ Ἀχιλλέως* schrieb (II, 336), *Possis*, dem eine *Ἀμαζονίς* beigelegt wird (IV, 483), *Poiycharmos*, der *Περὶ Ἀφροδίτης* schrieb (IV, 480). Ob auch *Onasos* eine *Ἀμαζονίς* geschrieben hat (III, 158), ist ebenso ungewiß, als ob *Περὶ Μίνω* eine besondere Schrift des *Hippostratos* war oder ein Theil seines Werkes *Γενεαλογίαι Σικελικαί* (IV, 432).

Außer den besonders von Exegeten geschriebenen Werken über einzelne Seiten und Theile des Gottesdienstes mögen hiernach genannt werden: *Menetor* über Weihgeschenke (*Περὶ ἀναθημάτων*, *Athen*. XIII, 594. c. *Müller* IV, 452), *Hegesander* aus Delphi über Statuen von Menschen und Göttern (*Περὶ ἀνδριάντων καὶ ἀγαλμάτων* *Athen*. V, 210. b. *Müller* IV. p. 421). Delphi war wol außer Athen der Hauptgegenstand solcher Schriften. Ueber das Orakel selbst schrieb der Delphier *Alexandrides* (*Περὶ τοῦ ἐν Δελφοῖς χρηστηρίου* *Steph. Byz*. s. v. *Παρνασσός* *Müller* III. p. 106), über die Weihgeschenke in Delphi *Alketas* (*Athen*. XIII, 591. b. *Müller* IV. p. 295), über die geplünderten Weihgeschenke der genannte *Alexandrides* (*Zenob*. I, 57. *Müller* IV. p. 106), über die dortigen Schatzhäuser *Polemon* (*Περὶ τῶν ἐν Δελφοῖς θησαυρῶν* *Plut*. Symp. V, 2. *Müller* III. p. 123). Den Schriften über die Feste (*Περὶ ἑορτῶν*) können noch hinzugefügt werden: über die Feste im Allgemeinen *Prokles*,

ein Schüler des Xenokrates (*Alex. Aphrod.* ad Aristot. *Soph.* El. p. 46. *Müller* II. p. 342. n.); über die Feste in Athen Apollonios aus Acharna (*Harpocr.* s. v. *πέλανος*. *Müller* IV. p. 312); über die Feste in Rhodos ein Theognis (*Athen.* VIII, 360. *Müller* IV, 514). Selbst Priester und Priesterinnen lieferten Stoff zu besonderen Schriften. Der Art waren die Schrift des Theodoros *Περὶ τῶν Κηρύκων γένους* (*Phot.* s. v. *Ἡμεροκαλλές*. *Müller* IV. p. 514) und die des Charon *Περὶ τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἱερέων* (*Müller* IV, 360).

III. Bearbeitungen der Mythologie von Christi Geburt bis zum Untergange des Heidenthums.

§. 1. Wir fassen die Zeit von Christi Geburt bis zum Untergange des Heidenthums als ein Ganzes zusammen und nehmen die Schriftsteller in lateinischer Sprache, welche die griechische Mythologie in irgend einer Weise behandelten, in die entsprechende Reihe der griechischen auf. Ein Einfluß der römischen Religion auf die griechische läßt sich nicht weiter erkennen, als in sofern das ihr zum Grunde liegende pantheistische Princip wenn auch keineswegs die Entstehung der pantheistischen Emanationslehre bewirkte, doch ihre Verbreitung befördert haben mag, obgleich dies im Einzelnen kaum zu erkennen ist, es sei denn in der Verschmelzung der griechischen Dämonen mit den römischen Genien. Die den Römern eigenthümlichen, keinem griechischen entsprechenden Götter machen sich in dieser Verschmelzung aller Religionen, die durch den Neuplatonismus vollzogen wird, nicht geltend. Wir beginnen mit der pragmatischen Behandlung der Mythen, lassen dann die allegorisch-historische folgen und schließen mit der physisch-, oder wie man hier richtiger sagen muß, mit der theologisch-allegorischen Erklärung, die in dieser Periode von den Neuplatonikern in neuer Weise vollzogen ward, durch welche die Götter des Volksglaubens in mehren Systemen bedeutend herabgesetzt wurden.

§. 2. Die Mythologie lag in so vielen Bearbeitungen von dem verschiedensten Umfange vor, daß bei den Griechen kein Bedürfniß da war, Neues in dieser Richtung zu versuchen. Ein Werk, das dem Titel nach der Art gewesen sein könnte, muß über den Begriff der Mythologie hinausgegangen sein. Wir meinen die *Θεολογούμενα* des Asklepiades aus Mendes, der uns nur durch ein einziges Citat bei *Suet.* Aug. c. 94 bekannt ist, wo eine Wundergeschichte erzählt wird, die in einem Tempel des Apollon geschehen sein sollte (*Müller* III, 306). Dem Bedürfnisse des gebildeten Publicums bei den Römern scheint C. Julius Hyginus, der Freigelassene des Augustus, für seine und spätere Zeit Genüge geleistet zu haben. Er war ein Schüler des Grammatikers Cornelius Alexander, der unter dem Beinamen Polyhistor bekannt ist und später Vorsteher der vaticanischen Bibliothek war, wahrscheinlich nach Varro (*Suet.* De illustr. Gramm. c. 20). Bei Macrobius werden von ihm angeführt: De proprietatibus Deorum, De Diis Penatibus, De familiis Trojanis und Genealogiae, ein Beweis, daß er sich mit Mythologie abgab. Zwar werden die unter seinem Namen handschriftlich erhaltenen Werke im Alterthume nirgends genannt oder angeführt, doch ist kein Grund, zu bezweifeln, daß ihr Ursprung in irgend einer Weise auf ihn zurückzuführen ist, da ihnen tüchtige Werke zum Grunde liegen müssen. Wir besitzen ein Fabularum liber und Poëticon Astronomicon libri IV., beide in einer Sprache geschrieben, die das Gepräge einer späteren Zeit trägt, weshalb häufig diese Schriften dem Hyginus abgesprochen werden. Wahrscheinlicher aber ist es nach Bernhardy (Röm. Literatur II. §. 64), daß der lange Schulgebrauch die völlige Auflösung derselben in Styl und Form zur Folge gehabt und Nichts von der ursprünglichen Abfassung übrig gelassen hat. Die 277 mythischen Erzählungen der ersten Schrift sind ohne alle Ordnung zusammengestellt, scheinen meist Tragödien entlehnt zu sein, einzelne sind aus der mittleren Komödie genommen. Sie haben daher bei aller Kürze zum Theil wegen ihrer Eigenthümlichkeit großen Werth. Dem Ganzen ist eine kurze Theogonie vorgesetzt, und in der Sammlung selbst finden sich manche Genealogien der Götter und Heroen zerstreut, die den Genealogien des Hyginus entlehnt sein mögen. Aus welchem Werke des Hyginus aber die Hauptmasse stammt, läßt sich nicht angeben. Die vier Bücher der Poëtica Astronomica enthalten im ersten Buche eine Beschreibung der Sphäre überhaupt, im zweiten die Mythen der Sternbilder, im dritten die Beschreibung derselben, im vierten die Hauptlinien der Himmelssphäre und die Himmelskörper. Beide Werke sind außer den Sammlungen der lateinischen Mythographen von H. Commelinus (1599), Th. Muncker (Amstel. 1681) und Stavern (Lugd. Bat. et Amst. 1742. 4.) besonders herausgegeben von Micyllus zuerst 1535, zuletzt 1570 Fol., von Scheffer, Hamburg 1674. Die neueste Ausgabe ist *Hygini* Fabulae ed. *B. Bunte.* Lips. s. a. De imaginibus Coeli, herausgegeben von L. W. Harper. Lips. 1861. Die Schriften des Eratosthenes scheinen die Hauptquelle zu sein. Die Aufgabe, das Verhältniß der griechischen Mythologie zu andern zu erörtern, scheint von Wenigen in ihrer Wichtigkeit erkannt zu sein. Diodoros Siculus, der häufig das Verhältniß der ägyptischen und griechischen Mythologie bespricht, ist nicht zum klaren Bewußtsein der Aufgabe gekommen. Die Neuplatoniker aber, welche die Identität aller Religionen voraussetzten, lösten die Aufgabe in dieser vorgefaßten Meinung zur Beglaubigung ihrer Philosophie. Doch ward bei den Römern das Verhältniß der heimischen Religion zur griechischen gründlicher erwogen. Und es ist die Kenntniß der Gelehrten nicht nach der oberflächlichen Vermischung beider Mythologien in den Dichtern zu beurtheilen. Am Schlusse der vorigen und am Anfange dieser Periode wetteiferten zwei Römer sowol im Umfange der Gelehrsamkeit überhaupt, als besonders in Kenntniß des Religionswesens, M. Terentius Varro und Nigidius Figulus. Varro wandte die stoischen Grundsätze der Erklärung vorzugsweise auf die Götter des römischen Glaubens an in seinen einund-

vierzig Büchern Antiquitates rerum humanarum et divinarum (s. *Ovidii* Fasti ed. *Merkel*. Berol. 1846. Praef. §. 4. *M. Terentii Varronis* Antiquitatum rerum divinarum libri. p. CVI—CCXLVII). Nigidius dehnte sich in seinem Werke De Diis auch auf die griechische Mythologie aus (*Serv.* ad *Verg.* Eclog. nennt das vierte, *Macrob.* Lat. III, 4 das neunzehnte Buch). Auch der Grammatiker C. Cäsius Bassus zu Nero's Zeit schrieb De Diis (*Macrob.* Sat. I, 9). Doch ist es zweifelhaft, ob es die griechische Mythologie mit umfaßte. Alle diese Werke sind verloren gegangen.

§. 3. Wir haben aus dieser Zeit griechisch in pragmatischer Richtung noch einige dürftige Zusammenstellungen zur Unterhaltung oder nach bestimmten Gesichtspunkten. Zur ersten Gattung gehörte ein Werk des Ptolemäos, Sohnes des Hephästion, mit dem Beinamen Chennus aus Alexandria, das den Titel führte: *Περὶ τῆς εἰς πολυμαθίαν καινῆς ἱστορίας*, in sieben Büchern, von dem *Photios* Cod. 190 einen Auszug erhalten hat. Der Verfasser lebte in der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. n. Chr. Dies Werk ist wahrscheinlich nicht verschieden von dem bei Suidas ihm beigelegten *Περὶ παραδόξου ἱστορίας*. Außer den Ausgaben des Photios steht es in den Sammlungen der Mythographen — obgleich der Inhalt nicht ganz mythisch ist — bei *Westermann*, Mythogr. Gr. Brunsv. 1843. p. 182—199. Einzeln ist es herausgegeben mit ausführlichem Commentar von Dr. J. G. Roulez (Lips. 1834). Schon erwähnt ist als Auszug aus Nikander's *Ἑτεροιούμενα* die Schrift des Antoninus Liberalis aus den Zeiten der Kaiser gleichen Namens, welche den Titel hat: *Μεταμορφώσεων συναγωγή*. Doch sind auch andere Schriften benutzt, wie des Rhodiers Boios *Ὀρνιθογονία*, des Simmias *Ἀπόλλων*, Pherekydes, Menekrates, des Xanthiers *Λυκιακά*, des Hermesianax *Λεόντιον*, des Didymarchos *Μεταμορφώσεις* und des Antigonos *Ἀλλοιώσεις*. Die Schrift ist von G. A. Koch (Leipz. 1832) besonders herausgegeben und in den Sammlungen der Mythographen abgedruckt, zuletzt in Westermann's p. 200—238. Vergl. Praef. p. IX. Endlich ist hier noch als ein Werk von speciellem Inhalt zu nennen des Flavius Philostratos *Ἡρωϊκά*, einundzwanzig mythische Geschichten von troischen Helden nach Homer und den Kyklikern in Philostratos' Werken, zuletzt herausgegeben von Kayser. Heidelberg 1844. 4. Lukianos aus Samosata in Komagene zu Trajan's Zeit ist hier zu nennen wegen seiner Dialogi Deorum, Marini und Mortuorum. Obgleich nicht Unterricht in der Mythologie, sondern Verspottung derselben ihr Zweck ist, so lernen wir daraus doch manche eigenthümliche Auffassung kennen. Es belehren uns auch manche andere Schriften Lukian's über die religiösen Vorstellungen seiner Zeit, wie *Ζεὺς ἐλεγχόμενος*, *Ζεὺς τραγωδός*, *Θεῶν ἐκκλησία* u. a. Einige der bereits im vorigen Zeitraume angeführten Schriftsteller über Cultusgebrauch, deren Zeit unsicher ist, mögen erst hierher gehören. Bekannt ist die Zeit des Aristomenes von Athen, der Schauspieler und Freigelassener des Kaisers Hadrian war und von diesem das attische Rebhuhn (*Ἀττικοπέρδιξ*) genannt wurde. Nach einem Fragment bei *Athen.* III. p. 115. a. behandelte er in der Schrift *Τὰ περὶ τὰς ἱερουργίας* die Cultusgebräuche, besonders beim Opfer. Auch in dieser Beziehung ist Lukianos zu nennen wegen seiner Schrift *Περὶ θυσιῶν*, die, da sie nicht satyrisch, sondern ernsthaft polemisch ist, die Gebräuche um so klarer erkennen läßt. Fast von noch größerer Wichtigkeit für Kenntniß der religiösen Zeitrichtung, besonders des orientalischen Einflusses, sind seine Schriften *Περὶ ἀστρολογίας* und *Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ* (Astarte). Hier mag auch ein Werk erwähnt werden, das eine in den ersten Jahrhunderten v. Chr. verbreitete Gottheit und deren geheimen Dienst behandelte, die aus Persien stammende Mithrasreligion. Es ist ein sonst unbekannter Pallas, der sein Werk *Περὶ τῶν τοῦ Μίθρα μυστηρίων* nach Hadrian schrieb (*Porph.* De abst. II, 56. *Müller* III. p. 635). Ueber die für die Religionsgeschichte wichtigen Orakelsammlungen mag es genügen zu verweisen auf *Porphyrii* De Philosophia ex orac. haurienda, ed. *G. Wolff*. Berol. 1856, wo §. IV. überschrieben ist: Qui scriptores deorum oracula collegerint.

§. 4. Auch die Euhemeristische Richtung sehen wir, und zwar in neuer Weise, sich geltend machen bei den Chronographen, die sich besonders an Diodoros von Sicilien, Apollodoros von Athen und Alexander Polyhistor anschlossen. Keiner derselben hat sich erhalten, doch sind sie für des Eusebios Chronicon die Hauptquellen. Es sind Castor, ein Rhetor des 1. Jahrhunderts, der außer andern historischen Schriften auch eine allgemeine Chronographia, Kephalion (nach Suidas), ein Zeitgenosse Hadrian's, der eine allgemeine Geschichte in neun Büchern, die den Namen der Musen trugen (*Phot.* Cod. 161. p. 104. *Bekk.*), Phlegon, ein Freigelassener Hadrian's, der eine Chronologie nach Olympiaden, Thallos, der eine Chronologie in drei Büchern, Abydenos, der eine assyrische und armenische Geschichte schrieb und wie Thallos dem 2. Jahrhundert anzugehören scheint (*Euseb.* Chronic. Fragm. Gr. in *Scaligeri* Thes. Temp. p. 13. ex Armen. ed. *Maji* lib. I. c. 41. p. 195. *Müller*, Fr. Hist. Gr. III, 68 und 602. IV, 279). Euhemeristen [30]) waren sie, in sofern sie die Geschichte der Götter mit aufnahmen und chronologisch zu bestimmen suchten, wie Kephalion den Perseus, von Bacchos vertrieben, zum assyrischen König Belimus fliehen läßt (*Euseb.* Arm. I. c. 15. p. 42), dabei nicht nur Synchronistik festzustellen suchten, sondern bei Voraussetzung der Einerleiheit griechischer und barbarischer Götter den Grund legten zu einer Art allgemeiner Vorgeschichte, indem z. B. Abydenos den griechischen Kronos mit dem chaldäischen Sisithros (*Euseb.* Praep. Ev. IX, 12) für dieselbe Person hält. Nicagoras der Kyprier, der auch aus *Fulgentius* II, 9 bekannt ist, und Leon aus Pella entwickelten dieselbe Ansicht (nach *Arnob.* IV, 29),

30) Gar flüchtig und unrichtig nennt Gräfenhan (Gesch. der cl. Phil. III. §. 224) unter den Euhemeristen dieses Zeitraumes Theodoros den Kyrenäer, Diagoras aus Melos und Hippon, weil sie *Arnob.* IV, 29 neben den unten genannten Nicagoras und Leon anführt.

doch ist ihre Zeit unbekannt. Diese Richtung scheint jedoch erst Timotheos weiter verfolgt zu haben, der offenbar ein christlicher Schriftsteller ist und weder im Hieronymus noch im armenischen Eusebios, sondern erst bei Malalas und Kedrenos genannt wird, also wol nicht mit Recht von Scaliger als Quelle des Eusebios aufgeführt wird (*Müller*, Fr. Hist. Gr. IV, 523).

§. 5. Je inniger seit Alexander dem Großen die Griechen mit den orientalischen Völkern, deren Länder sie beherrschten, verschmolzen, desto unabweislicher schien das Bedürfniß, das Verhältniß der verschiedenen Religionen zu einem klaren Bewußtsein zu bringen. Von Alters her gingen die Griechen von der Voraussetzung aus, daß die von den verschiedenen Völkern verehrten Götter dieselben seien, wie dies im Cultus der Colonien in Asien, am Pontos und in Afrika praktisch anerkannt, theoretisch besonders für Aegypten von Herodot ausgeführt war. Nur einzelne, die besonders eigenthümlich ausgebildet oder später in ihrer Eigenthümlichkeit genauer erkannt waren, wurden als solche verehrt, wie die thrakische Kotytto, die ägyptische Isis, der persische Mithras. Selbst der Gegensatz des jüdischen Monotheismus setzte sie nicht in Verlegenheit, indem sie den Jehova nach Plutarch in ihrem Dionysos wieder erkannten, der in den Mysterien zu einem allgemeinen Natur- oder Weltgott erhoben war. Wäre die dem Aristoteles fälschlich beigelegte Schrift *Περὶ κοσμοῦ* sicher aus dem letzten Jahrhundert v. Chr., so würde sie einer der ältesten Beweise des Einflusses des Judenthums auf die griechische Philosophie sein, in der die Vorstellung von einer einzigen Gottheit in ihrer ganzen Reinheit hervortritt[31]). Umgekehrt liefert Philo in seinen zahlreichen Schriften den Beweis der Rückwirkung der griechischen Philosophie auf das Judenthum, besonders des Plato, wie er denn auch als Vorläufer des Neuplatonismus angesehen wird. Doch hat auf ihn, wie auf Entstehung des Neuplatonismus auch die Stoa wesentlich eingewirkt, die in den beiden ersten Jahrhunderten n. Chr. den edelsten Menschen Trost und Erhebung gewährte und auch die Volksreligion läuterte. In diesem Sinne faßte der edle Annäus Connutus, der Lehrer des Persius und Lucanus, die theologischen Lehren der früheren Stoiker zusammen in einem Buche, von dem wir, wie O. Jahn gezeigt hat in seiner Ausgabe des Persius p. VIII—XXIV., einen für die Jugend bestimmten Auszug besitzen in dem fälschlich einem Phornutus[32]) beigelegten Werke, das den Titel führt: *Περὶ θεῶν φύσεως*, oder *Περὶ Ἑλληνικῆς θεολογίας*, oder *Περὶ ἀλληγοριῶν*. Es ist zuletzt herausgegeben unter dem Titel: *L. Annaeus Cornutus*, De natura Deorum ex schedis *Joh. Bapt. Carp. d'Anse de Villoison*. Rec. comment. instruxit *Fr. Osann*. Gottingae 1844. Die etymologische Begründung ist bekanntlich bei den Stoikern meistens verfehlt und die Erklärung ziemlich oberflächlich; doch haben sie oft einen richtigen Blick oder einen glücklichen Griff in der Erklärung gethan, wenn sie auch nicht den wirklichen Ursprung und die später untergeschobene Bedeutung unterscheiden. So ist ihnen Pan nach der späteren Umdeutung das All, und alle Symbole, die ihren Grund haben in dem ursprünglich arkadischen Hirtengott, werden in diesem Sinne erklärt, z. B. die rauhen Bocksfüße von der bewachsenen Oberfläche der Erde, die Menschengestalt aber soll bezeichnen, daß der herrschende Theil der Weltseele (*ἡγεμονικόν*) oben im Aether seinen Sitz habe. Die Verbindung mit Nymphen soll bedeuten, daß das Ganze nicht bestehen kann, ohne die wässerigen Ausdünstungen der Erde, seine Sprünge sollen Symbole sein von der Bewegung des Weltganzen, das Reh- oder Parderfell vom Schmuck der Sterne und die Syrinx von den Winden. Die stoische Ansicht liegt auch zu Grunde in dem zur Vertheidigung Homer's gegen Platon und Epikuros geschriebenen Büchlein, das den Titel führt: *Ἀλληγορίαι Ὁμηρικαί*, das in den Handschriften einem Herakleitos beigelegt wird und von J. M. Gesner in seiner Ausgabe (Basil. 1544) dem Herakleides Ponticus zugeschrieben ist. Zeit und Persönlichkeit des Verfassers sind unbekannt. Aus der Schrift selbst ersehen wir nur, daß sie später als Alexander von Ephesus geschrieben ist, der um die Zeit der ersten römischen Kaiser lebte (*Naeke*, Sched. cit. p. 7. Opusc. I. p. 13). Leo Allatius vermuthet, daß der Verfasser derselbe sei, von dem wir eine kleine Schrift, die in neunundreißig kurzen mythologischen Erzählungen besteht, unter dem Titel *Περὶ ἀπίστων* haben. Beide sind mit einigen anderen Schriften herausgegeben von Leo Allatius unter dem Titel: Excerpta var. graec. soph. et rhet. Rom. 1641, und in den Sammlungen der Mythographen, zuletzt bei Westermann p. 313—320. Die Allegoriae Homericae sind mehrmals separat herausgegeben, mit Commentar von Nic. Schow (Gottingae 1782). Die Haupterzählung Homer's nimmt er für Geschichte, nur das Eingreifen der Götter erklärt er allegorisch, um sie von Vorwürfen der Unsittlichkeit zu befreien; so ist ihm Apollon die Sonne, Athene der Verstand, Hera die Luft, deren Verwundung durch Herakles die Zerstreuung der den Verstand verhindernden dicken Luft durch die göttliche Vernunft bezeichnet. Der rasende Dionysos ist der Wein, sofern er berauscht, seine Ammen sind die Weinstöcke und der sie verfolgende Lykurg das Beschneiden derselben und das Pressen der Trauben, die Flucht des Dionysos zur Thetis aber die Mischung des Weines mit Meerwasser. Diese Beispiele genügen, zu zeigen, daß diese Schrift nicht zu einer besonderen Classe einer ethisch-allegorischen Erklärung gerechnet werden kann, wie Gräfenhan thut.

31) Daß dies Werk, ein Product des Eklekticismus, unter jüdischem Einflusse um 100 v. Chr. geschrieben sei, habe ich nachzuweisen gesucht in d. Berl. Jahrb. für wissensch. Kritik. 1836. S. 545—556. A. Stahr (Aristoteles bei den Römern S. 163—183) glaubt, das Büchlein sei aus dem Apulejus ins Griechische übersetzt. Fr. Adam (De autore libri Pseudo-Aristotelici *Περὶ κοσμοῦ*. Berol. 1861) sucht zu beweisen, daß es sowol griechisch als lateinisch von Apulejus selbst verfaßt sei. Gehört die Ausführung auch nicht hierher, so mag doch kurz angedeutet werden, daß weder Inhalt noch Sprache dafür spricht, daß Apulejus der Verfasser sei. Auch sind meine Hauptgründe für die frühere Abfassung, von Adam ignorirt, nicht widerlegt. 32) Wenn Phornutus nicht, wie K. F. Hermann vermuthet hat, die afrikanische Form desselben Namens ist.

§. 6. Die stoische Philosophie ward nach und nach verdrängt durch den Neuplatonismus, eine philosophische Richtung, welche die Philosophie in Religion aufgehen ließ, sich selbst für ein tieferes, auf mündlichen Ueberlieferungen beruhendes Verständniß des Plato hielt, in Wahrheit ihm aber orientalische Vorstellungen unterschob und sich den Mysterien anschloß. Dies Verhältniß zu den Mysterien wie zur Volksreligion gehört der später zu behandelnden Religionsgeschichte an. Da die Neuplatoniker aber die Mythologie in den Kreis ihrer Philosophie zogen und besonders für die Mysterien Quelle sind, wenn auch nicht ganz lautere, so können sie auch hier nicht übergangen werden. Schon im Apollonios von Tyana im ersten Jahrhundert n. Chr. tritt diese Richtung in ihrer ganzen Entschiedenheit hervor, doch schloß sich derselbe zunächst an Pythagoras. Er wollte die Religion in ihrer ursprünglichen Reinheit herstellen, zugleich aber alle Religionen mit einander verschmelzen (*Philostratos*, Vita Apollonii T. in dessen Opera ed. *Kayser*. Turici 1844. Baur, Apollonios von Tyana und Christus. Tüb. 1832. E. Müller, War Apollonius von Tyana ein Weiser oder ein Betrüger u. s. w. Breslau 1861). Mit größerer Klarheit verfolgte Plutarchos diese Richtung am Ende des 1. und im Anfange des 2. Jahrh., Freund der Kaiser Trajan und Hadrian und später Archon und Priester des Apollon in seiner Vaterstadt Chäronea. Er knüpft seine Lehren besonders an das delphische Orakel, über das er in mehren Schriften (*Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν, Περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων, Περὶ τοῦ ἐν Δελφοῖς Ει*) handelt, an die Mysterien und die Lehren der ägyptischen Priester und Zoroaster's (*Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος*). Seine Hauptlehre war, wie Sonne, Mond, Himmel, Erde und Meer allen Menschen gemeinsam sind und nur bei den verschiedenen Völkern verschiedene Benennungen haben, so gibt es auch nur Ein vernünftiges Wesen, welches diese Dinge ordnet, Eine sie regierende Vorsehung und untergeordnete Kräfte, welche über die einzelnen Dinge gesetzt sind und bei verschiedenen Völkern herkömmlicher Weise verschiedene Verehrung und Benennung haben (De Iside et Osiride c. 67). Diese Kräfte aber erkennt er als lebendige Götter an, die dem höchsten Gott untergeordnet sind. Von ihnen wurden noch die Dämonen unterschieden, welche der Erde zunächst wohnen und die menschlichen Angelegenheiten verwalten und in gute und böse sich scheiden (De Fato c. 9). Dies führte er wahrscheinlich in einem verlorenen Werke (*Περὶ θεῶν*) im Einzelnen aus. Princip und manche Einzelnheiten seiner Ansicht sind uns aufbewahrt in seiner Schrift über das Fest der Dädalen in Platäa (*Περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς Δαιδάλων* in *Euseb.* Praep. Ev. III. Prooem. u. c. 1. u. 2). Da heißt es, daß die alte Naturkunde (*φυσιολογία*) sowol bei Hellenen als Barbaren eine in Mythen eingehüllte Theorie der Natur (*λόγος φυσικός*) eine meistens in Räthseln und Allegorien versteckte geheimnißvolle Theologie war. — Zeus ist ihm z. B. die warme feurige Kraft, Hera die wässerige, luftige, ihr Streit der Kampf dieser Elemente. Dann ist ihm aber Hera auch die Erde und mit Latona, welche Dunkelheit bedeutet, gleichbedeutend, in sofern die Dunkelheit der Schatten der Erde ist. Wiederum aber werden die Götter auch auf die gleichnamigen Planeten bezogen. Den höchsten Gott erkennt er im Zeus der Volksreligion. Die Einheit, Reinheit und Heiligkeit des göttlichen Wesens ist ihm in Phöbus Apollon personificirt, die Theilung und Verbreitung durch die ganze Natur in Dionysos (De *Ei* ap. Delph. c. 9. und 20). Die übrigen Götter werden bald nach den gewöhnlichen Vorstellungen des Volks, bald nach Pythagorischer Zahlenlehre charakterisirt und dabei die griechischen und fremden Götter einander gleichgestellt (De Isid. et Os. c. 10. 30. 46. 69). Den bösen Dämonen, deren Einheit im ägyptischen Typhon, im persischen Ahriman personificirt ist, schreibt er alle in der griechischen Mythologie den Göttern beigelegten schlechten Handlungen und Eigenschaften und Einflüsse auf die Menschen zu (De Is. et Os. c. 26. 30. 45. 46. 49. *Th. H. Schreiter*, De doctrina Plutarchi theologica et morali. Lips. 1836. *G. G. Nitzschii* De Plutarcho Theologo et Philosopho populari disputatio. Kiliae 1849, u. Lect. sem. aest. 4).

§. 7. Lucius Apuleius aus Medaura in Afrika, zur Zeit der Antonine Philosoph und Rhetor, hatte eine ähnliche Richtung in Verbindung der Mysterien mit der Platonischen Philosophie und der Dämonenlehre, aber weniger Consequenz und Klarheit. Wenn derselbe drei Classen von Göttern unterscheidet (De Deo Socr. init.), so wird der Eine über die Welt erhabene Gott als von denselben verschieden vorausgesetzt (De Dogm. Plat. lib. I. init.). Die drei Classen werden nach dem Raume unterschieden: oberste oder himmlische sind Sonne, Mond und Planeten, die mittleren die zwölf olympischen und die ihnen gleichstehenden unsichtbaren Götter, welche, wie jene, vom Verkehr mit den Menschen ausgeschlossen sind, und die untersten oder Dämonen, die mit den Menschen verkehren, ihnen den Willen der Götter kund thun. Sie bestehen aus der feinsten Luft und sind unsichtbar, es sei denn, daß sie mit dem Willen der Götter zur Erscheinung kommen. Die mittleren Götter sind die vom Volke geglaubten, welche nach den von ihm erwähnten Mysterien auf wenige, einfache Naturkräfte zurückzuführen sind (Metamorph. lib. XI.).

§. 8. Diese Richtung kam zu ihrer vollen Entwickelung bei Plotinos aus Lykopolis in Aegypten (205—275), der aus dem Absoluten, als einem unzugänglichen Lichte, alle Wesen in gewissen Abstufungen ausströmen ließ. Dabei unterscheidet auch er drei Classen von Göttern: die unsichtbaren der idealen Welt, die der höheren sichtbaren Welt oberhalb des Mondes und die unsichtbaren unterhalb des Mondes, die Dämonen. Doch ordnet er die einzelnen Volksgötter diesen Ordnungen nicht entschieden ein, denn sie werden bald als die Götter der von ihnen benannten Planeten betrachtet (*Enn.* II, 3), bald in die dem Absoluten nächste Stufe der Vernunft gesetzt (*Enn.* III, 6. c. 8; V, 1. c. 7). Plotinos rühmt sich einer wiederholt ihm zu Theil gewordenen Erhebung zum Höchsten, aber nur durch innere geistige Erhebung. Chaldäa war eine Quelle nicht nur der Astrologie, sondern auch einer geheimen Weisheit, die von den Göttern durch Offenbarung empfangen zu haben sich zur Zeit der

Antonine besonders zwei Männer, Namens Julianus, rühmten. Der ältere führt gewöhnlich den Beinamen der Chaldäer. Er hieß auch Philosoph und schrieb eine Geschichte der Philosophie (*Φιλόσοφος ἱστορία*), die Porphyrius in vier Büchern commentirte (*Suidas* s. h. v.), und vier Bücher über die Dämonen (*Περὶ δαιμόνων*) und, wie es scheint, *Τελεσιουργικὰ Χαλδαϊκά*. Die Philosophie nahm er ohne Zweifel im mystischen Sinne, und die Dämonen kamen besonders in Betracht, weil die Theurgen behaupteten, mit ihrer Hilfe ihre Zaubereien auszurichten. Sein Sohn, der ebenfalls den Namen Julianus führt, ward vorzugsweise Theurg genannt. Er soll, als einst unter Mark Antonin die Römer vor Durst verschmachteten, durch seine Zauberei Wolken, ein Gewitter und Regen hervorgebracht haben. Ihm werden *Τελεστικὰ* und *Θεουργικὰ* beigelegt, jenes bezeichnet Schutzmittel gegen Unheil aller Art (Amulete), dieses Zauberei überhaupt. Welchem von beiden die von Proklos (in Tim. IV, 246 u. 277) genannten Schriften *Ζῶναι* und *Ὑφηγητικά* angehören, ist ungewiß. Jenes bezieht sich auf die Eintheilung des Himmels, mit der die Eintheilung der Götter zusammenhing. Dieses war wol astrologischen Inhalts. Die dem jüngern von Suidas beigelegten Orakel (*λόγια δι' ἐπῶν*) sollten die Antworten sein, welche die Theurgen von den durch Theurgie zur Erscheinung gezwungenen Götter erhalten haben wollten. Von dem jüngern scheinen auch die von Angelo Maji (Coll. Script. Vatic. Rom. 1827. II. p. 675—678) herausgegebenen Bruchstücke *Περὶ πολέμου* zu sein, da sie dem Mark Aurel zugeeignet sind. Sie geben Anweisung zu astrologischen Beobachtungen vor dem Kriege und zu den Mitteln, die den Sieg erzwingen sollten (*Lobeck.* Agl. p. 98 seq. Gräfenhan III. §. 240. Bernhardy zum *Suidas* s. v. *Ἰουλιανός*).

§. 9. So hoch Porphyrios aus Tyros (in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts) seinen Lehrer Plotin hielt und so sehr er bemüht war, dessen Lehre zu verbreiten, so unterschied er sich doch wesentlich von ihm dadurch, daß er die positive Religion nach den Ergebnissen der Speculation zu reinigen und, wie er glaubte, in ihrer ursprünglichen Reinheit herzustellen suchte, wodurch er sich in vielfache Widersprüche verwickelte. Seine Kritik der heidnischen Religion ist viel von Eusebios (Praeparatio Evangelica) benutzt, und dadurch sind Bruchstücke seiner Schriften erhalten, die, wie seine vollständig erhaltenen Schriften, uns nicht nur über seine Ansicht, sondern über die Mythologie und Religion der Griechen selbst wichtige Nachrichten geben. Eusebios benutzte besonders zwei Schriften: *Ἡ πρὸς Ἀνεβὼ τὸν Αἰγύπτιον ἐπιστολή*, in der er die Theurgie und Magie der ägyptischen Priester bekämpft, und *Περὶ τῆς ἐκ τῶν λογίων φιλοσοφίας*, die eine reiche Sammlung von Orakelsprüchen enthielt. Die Bruchstücke dieser Schrift sind gesammelt und erklärt von Gustav Wolff (Berol. 1856). Wolff (p. 99) erklärt die Orakel meistens für unecht, ohne aber die in denselben enthaltenen Cultusregeln für unrichtig zu halten. Ganz besitzen wir des Porphyrios Schrift *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων*, am besten herausgegeben von Jac. de Rhoer unter dem Titel: *Porphyrii* De Abstinentia ab esu Animalium libri IV. Trajecti ad Rhenum 1767. 4., in der viele Fragmente älterer Schriftsteller enthalten sind. Ferner besitzen wir *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν νυμφῶν ἄντρου*, herausgegeben von Lucas Holstenius hinter *Porph.* De Abstinentia ab animalibus. Cantabrigiae 1655, und von *v. Göns*, Traj. ad Rhen. 1765. 4., eine allegorische Erklärung von Odyss. XIII, 102—112. Die andern uns erhaltenen Arbeiten über Homer tragen einen kritischen und grammatischen Charakter. Wie Chaldäa die Kunst, unmittelbar neue Offenbarungen zu erlangen, lehrte, so war Aegypten von Alters her als Archiv der ältesten Urkunden über Religion und Mythologie berühmt. Und so wenig zu bezweifeln, daß der ägyptische Einfluß auf die Mysterien wirklich aus der ägyptischen Religion abzuleiten ist, ebenso gewiß schöpfte Plutarch aus echten ägyptischen Schriften die Kenntniß der ägyptischen Religion, wenn auch nicht unmittelbar. Die Ansprüche der Chaldäer scheinen die Eifersucht der ägyptischen Priester erregt zu haben; denn nun treten unter dem Namen des Hermes des dreifach großen *Trismegistos* (*Τρὶς μεγίστος*, Thot's oder Theut's), der die Schreibekunst erfunden und religiöse Urkunden geschrieben haben sollte, in rasch zunehmendem Umfange Schriften ans Licht, die nicht nur zur Beglaubigung, ja als Quelle der neuen Gestaltungen der Philosophie angeführt werden, sondern auch den Anspruch erhoben, Theurgie und Magie neu zu begründen (*L. F. O. Baumgarten-Crusius*, De librorum Hermeticorum origine atque indole. Jen. 1827. 4., und Pauly's Encyklop. Hermes. 3. Bd. S. 1209). Nach Anleitung eines Orakels unterscheidet Porphyrius sechs Classen von Göttern: 1) himmlische (*οὐράνιοι* oder *ἀστραῖοι*), 2) ätherische (*αἰθέριοι*), 3) der Luft (*ἀέριοι*), 4) der Erde (*ἐπιχθόνιοι* oder *χθόνιοι*), 5) des Meeres (*θαλάσσιοι* oder *ἐνύδριοι*) und 6) unterirdische (*ὑποχθόνιοι* oder *νερτέριοι*). (*Euseb.* Praep. Ev. IV. c. 9. *Wolf* p. 109 seq.) Dazu kommen aber noch gute und böse Dämonen. Er läßt die Mythologie durch Orpheus aus Aegypten nach Griechenland kommen (*Euseb.* III, 9 bis 13). Zeus ist ihm, nach Orpheus, die Weltseele, auch der Aether, die Menschengestalt bezeichnet den Verstand, die Nacktheit des Oberkörpers seine Sichtbarkeit in himmlischen Theilen der Welt, die Bedeckung der unteren Theile, daß er den unteren Verborgenen unsichtbar ist, sein Scepter das Verborgensein des herrschenden und denkenden Theils, im Menschen, des Herzens (als käme es von *σκέπη*, Hülle), der Adler die Herrschaft über die die Luft durchwandernden Götter, die Nike in seiner Hand den Allbesieger (III, 9. 8). Hera bedeutet ihm die Macht (*δύναμις*) des Aethers und der Luft; Leto die bald erhellte, bald dunkle Luft unter dem Monde; von deren Kindern Apollon die Sonne, Artemis der Mond; Hestia ist ihm der Erdgeist (*Ἡγεμονικὸν τῆς χθονίας δυνάμεως*), Rhea die Macht der felsigen und gebirgigen Erde; Demeter die Erde, sofern sie die Sättigung an den Feldfrüchten (*Κόρη*) hervorbringt; Pluton die unter die Erde herabsinkende Sonne, welche im Winter die

unsichtbare Welt umkreist. Dionysos ist die Kraft der Erde in Beziehung auf die saftigen Früchte der Bäume. Die Wasser bildende Macht ist Okeanos mit Tethys, die des trinkbaren Wassers Acheloos, des Meerwassers Poseidon mit Amphitrite, die einzelnen Mächte des süßen Wassers sind die Nymphen, des Meerwassers die Nereiden, die Macht des Feuers Hephästos, der mit der runden Mütze bekleidet ist, als dem Symbol der Himmelsdrehung, wo das feinste Feuer, wenn er hinkt, so soll dies das schwächere Feuer bezeichnen, das vom Himmel auf die Erde herabgesandt wird. Zum Apollon, als dem Schleuderer der Sonnenstrahlen, treten die neun Musen in Beziehung als die neun Sphären, d. h. die der Fixsterne, der sieben Planeten und die unter dem Monde. Herakles bedeutet die Sonnenbahn, sofern die Sonne von der Luft abgelenkt wird, und seine zwölf Arbeiten die zwölf Zeichen des Thierkreises. Die feurige feindliche Macht des Ares, wie die Beziehung der Aphrodite auf Begierde und Zeugung wird durch die von ihnen benannten Planeten vermittelt. Athene steht im Verhältniß zum Monde wie Apollon zur Sonne, ist aber zugleich Symbol der Klugheit. Hermes bedeutet zugleich die frische Kraft (*εὐτονία*) und den überall verbreiteten Begriff der Besamung (*σπερματικὸς λόγος*). Pan endlich ist Symbol des Alls, durch seine Hörner Sonne und Mond, durch sein Rehfell den gestirnten Himmel bezeichnend (*Euseb.* P. E. III, 11). Und so wurden nicht blos die einzelnen Symbole der Götter erklärt, sondern auch der Bilderdienst überhaupt symbolisch gedeutet. Der Stoff der Bilder, Krystall, parischer Marmor, Elfenbein bezeichnet den Begriff des göttlichen Lichtes, der Glanz und der Widerstand des Goldes gegen die Oxydation die Reinheit, schwarzer Stein die Unsichtbarkeit des göttlichen Wesens, die Menschengestalt im Allgemeinen ihre Vernunft, die Schönheit der Bilder die Schönheit des Wesens. Unverkennbar ist eine Erklärung der Volksreligion beabsichtigt, und ebenso unverkennbar ist der Einfluß der stoischen Ansicht. Dies zeigt nicht nur die Erklärung im Ganzen und in den meisten Einzelnheiten, sondern auch die im Mitgetheilten mangelnde Berücksichtigung der Mysterien, wie bei jenen. Die Eintheilung der Götter ist unmittelbar mit dem Cultus in Beziehung gesetzt, sofern in gewissen Gebräuchen die übrigen im Gegensatz gegen die unterirdischen Götter übereinstimmen, in andern die Götter der Erde, des Wassers mit den unterirdischen im Gegensatz gegen die Götter des Himmels und der Luft. Von diesem Gesichtspunkte aus werden die Thieropfer als vom Orakel geboten anerkannt, obgleich er eine eigene Schrift gegen das Fleischessen und also auch gegen das Thieropfer geschrieben hat, das er für eine Ausartung erklärt, da ursprünglich nur Laub geopfert sei (II, 3 u. 12), doch verbietet er nur denen, die ein beschauliches Leben führen wollen, das Fleischessen (II, 5 u. 27). Der höchste Gott und die Weltseele bedürfen, nach seiner Ansicht, keines Opfers, den sichtbaren aber müsse man Opfer von leblosen Gegenständen bringen; die unsichtbaren Dämonen aber, die unterhalb des Mondes wohnen und theils gute, welche die Natur beherrschen und den Menschen Segen bringen, theils böse sind, die Landplagen und alle Uebel wirken und auch die Vorstellung der Menschen verwirren und zur Zauberei verführen, indem sie das Wesen höherer Götter erheucheln, diese sind es, die an Spenden und Opfern sich erfreuen. Solche Opfer zu bringen ist auch gestattet, um sich von ihrer Herrschaft zu befreien (42. 43).

§. 10. Jamblichos aus Chalkis in Cölesyrien (saec. 3 Ende), obgleich Schüler des Porphyrios, verband die von diesem verworfene Theurgie mit seiner auf den Mysterien und der Pythagorischen Zahlenlehre neubegründeten Philosophie, indem er sich besonders auf die in den untergeschobenen Schriften des Hermes Trismegistos enthaltenen Offenbarungen berief. Von seinem Hauptwerke *Περὶ Πυθαγόρου αἱρέσεως* in zehn Büchern besitzen wir fünf, die aber zerstreut je für sich oder mit andern Werken gedruckt sind (Pauly, Encykl. s. v. 4. Bd. S. 5). Doch ist seine Ansicht über die Volksreligion nirgends genauer ausgeführt. Wie ein Auszug aus des Philoponos Gegenschrift (bei *Photios*, Bibl. Cod. 215) zeigt, sah er die Bilder der Götter nicht blos als Symbole ihrer Eigenschaften an, sondern glaubte sie erfüllt von Theilnahme am göttlichen Wesen (*θείας μετουσίας ἀνάπλεα*). Sonst glaubte er die Erhebung zu den Göttern vermittelt durch den jedem Menschen zugetheilten Dämon, den kennen zu lernen ihm das wichtigste Gebot der goldenen Sprüche des Pythagoras schien (Adhortat. ad Philos. c. 3. p. 34. *Kiessl.*). Die dem Jamblichos in der Ueberlieferung beigelegte Schrift De Mysteriis (herausgegeben von *Thomas Gale*, Oxoniae 1677. fol.), deren Echtheit aber von Meiners und Tiedemann in Abrede gestellt, dagegen von J. C. Thilo (De coelo empyreo P. II. p. 1. Halae 1839) anerkannt ist, vertheidigt die Theurgie und Magie gegen Porphyrios in Gestalt einer Antwort auf dessen Brief an den ägyptischen Priester Anebon. Es wird ausgegangen von dem Unterschiede der unsichtbaren und sichtbaren Götter, Dämonen, Heroen und Seelen. Doch werden die Götter auch anders eingetheilt, in ätherische, empyreische und himmlische (VIII, 2). Er sucht nun nachzuweisen, daß und wie die unsichtbaren Götter, Dämonen und Heroen (I, 20) zu Erscheinungen gebracht werden, ohne sich auf das Verhältniß der vom Volk geglaubten Götter zu diesen Ordnungen einzulassen. Nur die Götter der Planeten und des Thierkreises werden näher in Betracht gezogen.

§. 11. Unter den römischen Bearbeitern der Mythologie verdient auch der Grammatiker Servius Maurus Honoratus genannt zu werden, der im 4. Jahrhundert einen durch Gelehrsamkeit besonders im Religionswesen ausgezeichneten Commentar zum Virgil schrieb, der uns wenigstens in sehr reichhaltigen Excerpten erhalten ist. Er kann hier seine Stelle finden, in sofern er der neuplatonischen Zeitrichtung keineswegs fremd geblieben war. Wenn er sich auch nicht der schwärmerischen und theurgischen Seite zuneigt, so liefert er doch den Beweis, daß und wie die Speculation in den Schulunterricht eingriff. Am besten herausgegeben ist sein Commentar in P. Burmann's Ausgabe des Virgil (Amstel. 1746. 4.) und

darnach ein Separatabdruck von H. A. Lion (Göttingen 1825. 2 Voll.). Zwar besteht sein Hauptverdienst in der Zusammenstellung der wichtigsten älteren Ansichten mit Angabe der Quellen, und meistens theilt er nur die Mythen mit, seltener die Erklärung. Doch lehrt er uns nicht nur die verschiedenen Richtungen der Zeit in der Mythologie kennen, sondern bekennt sich auch offen zu der neuplatonischen Auffassung. Jupiter wird ihm Zeus genannt (ἀπὸ ζωῆς), weil durch ihn Alles besteht, und ist ihm bald Aether, bald Luft. Ihm ist Apollon mit Bacchus identisch, indem beide die Sonne bedeuten. Juno bald Luft, bald Erde, bald Wasser, Minerva die höchste Weisheit, die dreifache Hecabe die Einheit der Luna, Diana und Proserpina (Ge. II, 325. Aen. IV, 511). Er erklärt die Verwandelungen des Proteus aus der Gewohnheit ägyptischer Könige, verschiedene Thierköpfe auf dem Haupte als Zierde zu tragen. So sehr er sich den Stoikern nähert, so unterscheidet er sich doch von ihnen in Beziehung auf Apollon und Bacchus durch Berücksichtigung der Mysterienlehre. Zwar nimmt er auch Euhemeristische Erklärungen an, wie wenn er (Aen. I, 745) Atlas für einen Astronomen, Hercules für einen Philosophen erklärt. Doch ist die neuplatonische Ansicht vorherrschend, wie seine Berufung auf Porphyrios über Identität des Apollon, Bacchus und Sol (Ecl. V, 62), die er (Aen. VI, 78) als seine eigene Ansicht gibt, und seine Berufung auf Plotinos (Aen. IX, 184) in der Lehre vom Einfluß der Genien (Dämonen) auf die menschliche Seele zeigen, nach der wir zum Guten durch den begleitenden Genius, zum Bösen durch unsere eigene Begierde angetrieben werden. **Aurelius Macrobius Ambrosius Theodosius**, ein römischer Schriftsteller wahrscheinlich aus dem Anfange des 5. Jahrhunderts, läßt in seinem Commentar zum Somnium Scipionis eine neuplatonische Färbung erkennen. Besonders schloß er sich der Pythagorischen Richtung in der Zahlensymbolik an und deutete die Mythen von der Unterwelt auf die Lehre vom Leibe als dem Grabe der Seele (I, 10). Diese neuplatonische Richtung ist, wenn auch eigenthümlich ausgebildet, doch nicht weniger erkennbar in seinen religiös-mythologischen Erörterungen im ersten und dritten Buche seiner Convivia Saturnalia (I, 17), wie er die über die verschiedensten Gegenstände des Alterthums geschriebenen Dialoge von dem Feste, an dem er sie gehalten sein läßt, benennt. Hier geht er durchaus seinen eigenen Weg. Seine Ansicht ist einfach die, daß alle höheren Götter, sowol der Römer und Griechen als der Barbaren, sich auf die Sonne zurückführen lassen (I, 17—27), eine Ansicht, deren Grundlage wir in jener Stelle des Porphyrios bei Servios finden. Er verbindet Römisches und Griechisches und stellt zusammen, was er mit seiner Ansicht übereinstimmend in den Schriften beider Völker fand.

§. 12. **Proklos**, geboren 412 zu Constantinopel, Schüler des jüngeren Plutarch's und Syrian's, welcher selbst Schüler des Jamblichos war, ist eine der letzten glänzenden Erscheinungen in der Reihe der die Theurgie und alle Religionen in sich aufnehmenden neuplatonischen Philosophen. Dabei zeichnete er sich durch Klarheit und Bestimmtheit aus. Namentlich sind, wie die ganze Stufenleiter der Wesen in Triaden, auch die Götter nach festbestimmten Ordnungen gegliedert. Er unterscheidet absolute (ἀπόλυτοι), überweltliche (ὑπερκόσμιοι) und inweltliche (ἐγκόσμιοι) Götter, Engel, Dämonen, Heroen (in *Plat.* Parmen. opp. ed. *Cous.* V. p. 228.; vergl. I. Alc. opp. II. p. 85. 122). Absolute Götter erkennt er in den Schicksalsmächten, die Einheit in der Heimarmene (Fatum) und der Vorsehung (De libert. provid. et malo. opp. I.), die Trias in den drei Mören (nach *Plat.* Rep. X. p. 620). Die zwölf olympischen Götter setzt er (sich an *Phaedros* p. 246. c. 26 seq. lehnend) nicht in eine dieser Classen, obgleich er sie (in *Plat.* I. Alcib. ed. *Cous.* opp. II. p. 186) überhimmlische (ὑπερουρανίους) nennt, sondern unterscheidet, indem Zeus nach ihm zwar unter den absoluten die erste Stelle einnimmt (προυπάρχων), aber als Ursache der Bewegung alle andern führt und ihnen von ihrer väterlichen Güte mittheilt, Hestia nicht Weltseele, nicht Erde ist, sondern ihre eigene Schar führt und unter den überhimmlischen Göttern die oberste Herrschermacht hat, indem sie allen durch Erleuchtung die unveränderliche Zeugungskraft mittheilt. Die übrigen zehn haben an ihnen Theil. Sie werden alle zu den überweltlichen Göttern gerechnet und führen ihre Scharen der inweltlichen unter Vermittelung der absoluten Götter (Theol. Plat. lib. VI. c. 21). Dann werden die zwölf überweltlichen Götter in vier Triaden getheilt. Die oberste Stelle nimmt die demiurgische Trias ein: Zeus, der alle Seelen und Körper lenkt und für Alles sorgt; Poseidon, der als Urheber der Bewegung und Zeugung besonders die seelische Weltordnung (ψυχικὸν διακοσμόν) regiert, und Hephästos, der die Naturen der Körper mit Geist versieht (ἐμπνεῖ) und den Göttern die Sitze bereitet; die erhaltende (φρουρητικὴ) Trias: Hestia, die das Wesen der Dinge rein hält, Athene, die die mittleren Leben durch Intelligenz selbständig erhält, und Ares, der den körperlichen Naturen leuchtet und die unaussprechliche Kraft verleiht; die lebenzeugende (ζωογονικὴ) Trias: Demeter, die alles inweltliche, sowol intellectuelle als sinnliche Leben zeugt, Hera, welche als intellectuelle Göttin die Zeugung der Seele bewirkt, und Artemis, die, als Göttin der Entbindung, alle natürlichen Begriffe zur Wirksamkeit bringt; die zurückführende Trias: Hermes, der Führer zur Philosophie, der durch Dialektik die Seelen zum Guten an sich zurückführt, Aphrodite, welche, als Ursache des Alles durchdringenden Liebeshauches, das von ihr ans Licht Gebrachte zur Schönheit leitet, und Apollon, der Alles durch Musik vollendet, Alles kreisend durch Harmonie und Rhythmus zur intelligiblen Wahrheit (VI, 22) führt (über Dionysos s. in Alcib. I. p. 216). Aus der Schule des Proklos besitzen wir ein mythologisches Compendium, das bestimmt zu sein scheint, die Theologie des Proklos zu popularisiren; des Sallustius Büchlein *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου* (ed. *J. C. Orelli*. Tur. 1821). Da nun unter den nächsten Nachfolgern neben Marinos und Isidorus ein **Sallustius** genannt wird (in des Isidoros Leben von

Damaskios bei *Photios*, Cod. 242. p. 342 und 380 und *Suidas* s. v. *Σαλ.* 3), der zugleich Rhetor war und sich zum Kynismus neigte, ist Nichts wahrscheinlicher, als daß eben dieser Sallustius der Verfasser dieses Büchleins ist [33]). Die Mythen werden eingetheilt in theologische, physische, psychische, materielle und gemischte. Theologische Mythen sind diejenigen, welche sich keines Körpers bedienen, sondern das Wesen der Götter betrachten, wie Kronos seine Kinder verschlingt, denn der Gott ist intelligibel, und jede Intelligenz (*νοῦς*) kehrt in sich selbst zurück. So deutet der Mythos die Natur des Gottes an. Physisch betrachten die Mythen die Wirksamkeit der Götter in der Welt, so, wenn man den Kronos für die Zeit erklärt und seine Kinder für Theile der Zeit. Psychisch betrachten die Mythen die Gedanken der Seele, wenn sie in andere übergehen; materiell endlich, wenn sie die Götter für Körper halten, wie die ägyptische Isis für die Erde, Osiris für die Feuchtigkeit, Typhon für die Wärme, Kronos für das Wasser, Adonis für die Früchte, Dionysos für Wein. Von den gemischten Mythen ist ihm der Mythos vom Apfel der Eris ein Beispiel. Das Gastmahl soll die überweltlichen Götter bedeuten, der goldene Apfel die Welt, der von der Eris geworfen wird, weil die Welt aus Gegensätzen besteht. Die sinnliche Seele, die nur die Schönheit erblickt, ist Paris. Die theologischen Mythen gehören den Philosophen, die physischen und psychischen den Dichtern, die gemischten (c. 4) den Weihen (Mysterien). Die Götter werden eingetheilt in überweltliche (*ὑπερκόσμιοι*) und inweltliche (*ἐγκόσμιοι*), die letzten sind die gewöhnlichen zwölf Götter nach der Eintheilung des Proklos, doch fügt er noch hinzu, daß Dionysos im Zeus, Asklepios im Apollon, die Chariten in der Aphrodite enthalten seien (c. 6). Wir nennen schließlich von den Schülern des Proklos den **Asklepiades**, einen Freund des Isidoros, seines Mitschülers, und besonders des Heraiskos. Derselbe war durch seine Begeisterung und Wunder berühmt und besonders in ägyptischer Weisheit ausgezeichnet. Er schrieb Hymnen auf die ägyptischen Götter, die älteste Geschichte Aegyptens in den allerältesten Zeiten (*Αἰγυπτίων ὠγυγίων πράγματα*) und unternahm, wie es scheint, ohne es zu vollenden (*ὥρμησε*), weshalb er hier zu nennen, ein Buch über die Einstimmung aller Theologien (*Πραγματεία περιέχουσα τῶν θεολογιῶν ἁπασῶν την συμφωνίαν*) [34]). Dürfen wir auch keine besondere Kritik erwarten, so wäre die Erhaltung des Werkes, der einzigen allumfassenden vergleichenden Mythologie des Alterthums, doch gewiß so belehrend über diese Religionen selbst, als über die damalige Kenntniß und Auffassung derselben.

§. 13. Alle Bearbeitungen der Mythologie sind Quellen derselben, doch muß nicht nur die eigene Ansicht von der Ueberlieferung unterschieden werden, sondern wir müssen auch fragen, aus welchen älteren Quellen jeder geschöpft hat. Diese sind theils die Dichter, bei denen wieder Gattung und Zeit zu berücksichtigen ist, theils die lebendige Ueberlieferung. Diese haftete theils an den Tempeln und Heiligthümern und ward von den Priestern, zumal von den erblichen Geschlechtern, aber meistens von besondern lebenslänglichen Beamten, den **Exegeten**, aufbewahrt. Diese priesterlichen Beamten, eigentlich Inhaber des heiligen Rechts und dessen bestallte Erklärer, bewahrten die geschriebenen Urkunden der Religion, aber nicht minder die im Gedächtniß bewahrten Gebräuche und Sagen. Von ihnen sind andere Exegeten zu unterscheiden, deren officieller Name **Periegeten** gewesen zu sein scheint, welche Fremde in den stärker besuchten Städten und heiligen Oertern herumführten und von allen Merkwürdigkeiten unterrichteten (**Chr. Petersen**, Ursprung und Auslegung des heiligen Rechts bei den Griechen oder die Exegeten u. s. w. Göttingen 1859. Philol. Suppl. I. bes. §. 5 und 13). Während jene die Inhaber der vom Orakel anerkannten Gebräuche und Ueberlieferungen waren, dürfen diese als Bewahrer der eigentlichen Volkssage betrachtet werden. Obgleich beide, jene im Interesse der Tempel, diese um sich interessant zu machen, Manches erfunden und ausgeschmückt haben mögen, so ist doch durch beide ein reicher Schatz alter, stets lebendig gebliebener Sagen aufbewahrt worden, wie erst in neuerer Zeit durch Uebereinstimmung mit teutscher, nordischer und indischer Ueberlieferung anerkannt ist. Denn der besonders von Voß und Lobeck geltend gemachte Grundsatz, daß das Alter eines Mythos nach dem Alter des Schriftstellers zu beurtheilen sei, bei dem er zuerst vorkommt, ist schon von K. O. Müller mit Erfolg bekämpft (namentlich in der Recens. von **Preller's** Demeter, Götting. gel. Anz. 1840. Nr. 52. Kl. Schr. 2. Bd. S. 89) und neuerdings dies Ergebniß durch die vergleichende Mythologie bestätigt. Diese Quellen der Sage sind uns besonders durch Pausanias (*Ἑλλάδος περιήγησις*) aufgeschlossen. Doch schöpften auch ältere Dichter, namentlich Dramatiker und Lyriker, aus dem Munde des Volks, und auch unter den bei den Mythographen erhaltenen Mythen scheinen gar viele aus der lebendigen Ueberlieferung geschöpft zu sein, die, wenn sie an bestimmte Localitäten angeknüpft sind, häufig auch noch als solche erkannt werden können. Bei dem Untergange der meisten griechischen Mythographen und Schriftsteller über Religion kommen hier ganz besonders diejenigen Schriftsteller in Betracht, denen wir die Erhaltung der Trümmer verdanken. Dies sind, wie die gegebenen Nachweisungen zeigen, besonders die Scholiasten, die aus älteren Commentaren excerpirt sind, und die Kirchenväter, die in Bekämpfung des Heidenthums ihre Angriffe häufig gegen die heidnischen Schriftsteller richten, die Mythos und Religion in irgend einer Weise behandelt hatten. Die hier am meisten in Betracht kommenden Kirchenväter sind: Athenagoras (*Ἀπολογία περὶ Χριστιανῶν*), Hippo-

33) Ein unter dem Kaiser Julian lebender Philosoph dieses Namens kann nicht der Verfasser sein, da Julian schon 363 starb, Proklos aber erst 412 geboren ward und 485 starb. 34) *Suidas* s. v. *Ἡραΐσκος*. *Photios*, Bibl. Cod. 242. p. 342 und 343. Schon Reinesius und neuerdings Gräfenhan (Gesch. der cl. Phil. III. §. 240. S. 366) halten irrthümlich dies Werk für einerlei mit den *Θεολογούμενα* eines Asklepiades bei *Sueton*, Aug. c. 23. Vergl. oben III. §. 2 und **Bernhardy** z. *Suidas* l. l.

lytos (*Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, ein Werk, dessen erstes Buch früher dem Origenes beigelegt ward, das aber nun, nachdem Buch 4—10 auf dem Athos wiedergefunden sind, als Werk des Hippolytos wiedererkannt ist), Clemens Alerandrinus (*Προτρεπτικὸν* und *Στρώματα*), Eusebios Pamphilos (*Προπαρασκευὴ εὐαγγελικὴ*), Theodoretos (*Θεραπευτικά*), Minucius Felix (Octavius), Arnobius (Adversus Nationes), Tertullianus (Apologeticus), Augustinus (De civitate Dei). Doch kommen auch die meisten übrigen Kirchenväter mehr oder weniger in Betracht. Sie gehen meistens bei ihrer Bekämpfung des Heidenthums von einer bestimmten Ansicht über dasselbe aus. Emeric David (Jupiter Vol. I. Introd. p. XIX.) theilt die Kirchenväter nach ihren verschiedenen Ansichten in drei Classen: Athenagoras, Eusebios, Augustinus, Theophilos, Antiochenus, Tertullianus, Clemens Alerandrinus, Minucius Felix, Cyprianus, Lactantius, Johannes Chrysostomos rechnet er zu den Euhemeristen; den Verfasser der Clementinen, Justinus Martyr, Tatianos, Epiphanios nennt er Dämonologisten, weil sie die jüdische Ansicht annahmen, nach der die von den Heiden verehrten Götter für böse Dämonen gehalten wurden; Origenes, Julius Firmicus, Gregorios von Nazianz, Theodoretos und Prudentius Physiologisten, weil sie annahmen, daß von den Heiden die Natur vergöttert sei. Doch ist diese Theilung nicht ganz haltbar und wird durch die von ihm selbst angeführten Stellen widerlegt. Die jüdische oder alttestamentliche Ansicht ist bei den Kirchenvätern vorwaltend, zu der bei mehren die beiden andern oder eine derselben hinzutreten.

Zweiter Abschnitt.

Mythologie im Mittelalter.

Die Apologeten und Kirchenväter sind in der Bekämpfung des Heidenthums neben den Neuplatonikern die letzten Berichterstatter über Religion und Mythologie der Griechen. Sie greifen theils die Unsittlichkeit der Mythen in wörtlich historischer Auffassung an, theils machen sie die Symbole und Gebräuche der Mysterien lächerlich. Nach dem Siege des Christenthums tritt die theologische Literatur so in den Vordergrund, daß Religion und Mythologie der Vorzeit fast vergessen scheint. Wo aber das Studium der alten Literatur sich erhielt oder neu belebte, wies das Verständniß besonders der Dichter wieder auf die Mythologie hin. So bildete sich eine mythologische Tradition, die im byzantinischen Reiche einen ganz andern Charakter annahm als im westlichen Europa, weshalb wir beide Richtungen je für sich betrachten müssen.

I. Mythologie bei den Byzantinern.

§. 1. Nicht nur in Apollodor's Bibliothek und den kleineren Mythographen lag die Mythologie in alter Reinheit vor, sondern in Homer, Pindar und den Tragikern die wichtigsten Quellen selber. Dazu kommen die an die Erklärung der Alerandrinischen Grammatiker sich anschließenden Scholien, in denen gar viele Stellen guter Schriftsteller über Mythologie und deren Erklärung wörtlich erhalten waren. Doch fehlt auch in byzantinischer Zeit eine selbständige Bearbeitung nicht gänzlich, und zwar in zwiefacher Richtung, als historische Ueberlieferung und als allegorische Erklärung.

Zur historischen Richtung gehören theils die kümmerlichen und willkürlichen Zusammenstellungen mythischer Erzählungen, wie die anonymer Schriftsteller *Περὶ ἀπίστων* (in *Westermann*, Mythographi Gr. p. 321) und *Συμμικτά* (ibid. p. 345), theils die umfassende Arbeit des Joh. Tzetzes in seiner *Βίβλος ἱστορική*, die unter dem Titel Chiliades zuerst von Nic. Gerbelius mit der Uebersetzung des Paulus Lacisius am Lykophron (Bas. 1546. fol.) herausgegeben ist, dann in die Sammlung: Poetae Gr. vett. Col. Allobr. 1614. fol. T. II. p. 274 fg. überging und zuletzt mit kritischen und erläuternden Noten verbessert von Kießling (Lips. 1826. 8.) erschien, theils endlich die pragmatische Verbindung zusammengehöriger Mythen in des Joh. Pediasimus Schrift *Περὶ τῶν δώδεκα ἄθλων τοῦ Ἡρακλέους* (*Westermann*, Myth. p. 349) aus dem 14. Jahrh. Ganz unbedeutend ist des Niketas, Bischofs von Serrä, Schrift aus dem 11. Jahrh., über die Epitheta von zwölf Göttern in *Creuzer's* Meletemata P. I. p. 14. Es sind sonst die gewöhnlichen zwölf Götter, nur nimmt Dionysos die Stelle der Hestia ein. Wegen der ganz äußern Auffassung der Mythen kommen die mythologischen Lexika weniger in Betracht. Wir besitzen ein solches von der Kaiserin Eudokia, geschrieben nach dem Jahre 1067 und herausgegeben von Villoison (Anecd. T. I. p. 79) unter dem Titel: *Ἰωνιὰ ἤτοι συναγωγὴ θεῶν, ἡρώων τε καὶ ἡρωίνων γενεαλογίας, καὶ τῶν περὶ αὐτοὺς μεταμορφώσεων, μύθων τε καὶ ἀλληγοριῶν τῶν παρὰ τοῖς παλαιοῖς εὑρισκομένων*. Von einem ähnlichen Lexikon, das den Titel *Ῥοδωνιά*, Rosengarten, führte, dessen Verfasser, Makarios Chrysokephalos, sonst unbekannt ist, haben sich Bruchstücke erhalten, die Villoison (Anecd. T. II. p. 9) herausgegeben hat.

§. 2. Zu einem eigenthümlichen System in pragmatisch-historischer Richtung ist die Mythologie ausgebildet bei den byzantinischen Chronographen. Zum Grunde liegt das Chronicon des Eusebios, dem schon Georgios Synkellos gegen Ende des 8. Jahrhunderts manche ausführlichere Notizen einfügte; im Ganzen bleibt er nüchternen klaren Sinnes, ohne jedoch im Einzelnen zuverlässig zu sein. Das als eigenthümlich bezeichnete System findet sich ganz übereinstimmend in des Joannes von Antiochia oder Malalas Chronographia aus dem 9. Jahrhundert, dem *Chronicon Paschale* oder *Alexandrinum*, dessen älterer Theil ungefähr derselben Zeit anzugehören scheint, in des *Georgius Kedrenos* Synopsis historiarum aus dem 11. Jahrhundert und verschiedenen anonymen Bruchstücken in *J. A. Cramer*, Anecdota Parisiensia T. II. Oxonae 1839. Die unmittelbaren Quellen sind verloren gegangen, Chronographen des 7. und 8. Jahrh., Clemens, Bruttios,

Theophilos und Timotheos. Es stimmen nun nicht nur die erhaltenen Chronographen unter einander überein, sondern die übereinstimmenden Stellen werden öfter aus mehren der genannten Schriftsteller angeführt, sodaß sie zum Theil wörtlich einander ausgeschrieben haben müssen. Die chronologische Folge der verlorenen Schriftsteller kennen wir zwar nicht, nach der Folge aber, in der sie bei Malalas (ed. Bonn. p. 228) aufgezählt werden, und den damit übereinstimmenden Untersuchungen von H. Hodius in der Vorrede zu Malalas (ed. Bonn. p. XLVIII. ist Clemens älter als Theophilos und dieser älter als Timotheos. Auch wird (z. B. p. 34, wo wol *Κλήμης* für *Κλήμιος* zu lesen ist) Clemens allein als Gewährsmann genannt. Ebenso scheint für andere Combinationen Bruttios der älteste Gewährsmann zu sein (Chronic. Pasch. ed. Bonn. I. p. 60; *Malalas* p. 34, wo *Βρούττιος* für *Βούττιος* zu lesen), sodaß man ihn noch für älter als Clemens halten möchte. Clemens aber schrieb frühestens gegen Ende des 7. Jahrh. Der Stoff wird dem größeren Theile nach aus Diodorus, Alexander Polyhistor und andern oben genannten Quellen des Eusebios für sein Chronicon, namentlich Kephalion, Phlegon, Thallos und Abydenos entnommen (vergl. 1. Abschn. III. §. 4), doch finden sich manche Bruchstücke aus älteren verlorenen Schriftstellern, die zum Theil von großer Wichtigkeit sind. Auch haben die bezeichneten Schriftsteller in der historischen Auffassung nicht nur der Heroen, sondern auch der Götter und in der Gleichstellung griechischer Götter mit entsprechenden Göttern der Aegypter, Phönikier und Assyrer zum Muster gedient, doch ist die Verbindung der griechischen Ueberlieferungen mit dem A. T. nach dem Chronicon des Eusebios und die Combination mit dem Orient eine innigere geworden. Es werden nämlich die griechischen Götter, als Herrscher der Vorzeit, an die Söhne Noah's angeknüpft, und zugleich nach Eusebios' Vorgange wird Japhet's Sohn Seruch [35]) als Urheber des Götzendienstes genannt, indem er die alten Krieger, Führer und Männer, die etwas Denkwürdiges vollbracht hatten und mit Statuen und Opfern geehrt wurden, deshalb später für Götter gehalten sein läßt (*Malal.* p. 53. Chron. Pasch. I. p. 87. *Cedrenos* I. p. 81). Kronos, gleichbedeutend mit Orion und Nimrod, ist ein Sohn Sem's, Gemahl der Semiramis; er erobert von Assyrien aus den Westen; ihm folgt sein Sohn Zeus, der die Herrschaft über Assyrien seinem Sohne Ninos oder Belos überläßt und nach Italien zieht, wo Faunus so viel als Hermes sein Nachfolger ist; er führt gewöhnlich den römischen Beinamen Picus. Die Combination mit diesem angeblichen italischen Könige ist wahrscheinlich durch den Mangel aller Mythen vom römischen Jupiter veranlaßt (*Malalas* in *Crameri* Anecd. II. p. 386. ed. Bonn. p. 19. Chron. Pasch. I. p. 65. *Kedrenos* p. 28). Der Grund der Identificirung des Zeus mit Picus ist kein anderer, als daß beide Söhne des Saturnus Kronos heißen. An die griechische Sage wird wieder angeknüpft mit der merkwürdigen Ueberlieferung vom Grabe des Zeus auf Kreta, und zur Beglaubigung in die Grabschrift sogar der Name *Πῖκος* (häufig auch *Πήκος* geschrieben) eingeschoben (Chron. Pasch. I. p. 80. *Malalas* in *Crameri* Anecd. II. p. 236. *Synkellos* I. p. 307, wo die ältere Gestalt der Grabschrift sich findet, die sich als solche im Hexameter beglaubigt. Vergl. 1. Abschn. II. §. 3). Der griechische Mythos wird durch Inachos, der ein Sohn Japhet's heißt, und andere Heroen, mit deren Töchtern Zeus sich vermählte, mit der orientalischen Ueberlieferung verbunden. Am ausführlichsten werden die argivischen, thebanischen, die Herakles-, Argonauten- und troischen Sagen mitgetheilt, aber zum Theil mit manchen Abweichungen und in eigenthümlicher Verwirrung.

Daneben findet sich bei den Byzantinern eine allegorische Erklärung der Mythen. Doch ist kein älterer Gewährsmann dieser Richtung bekannt als Joh. Tzetzes. Sein mythologisches System hat er theils in den Commentaren zu Hesiod's Werken und Tagen und zur Cassandra des Lykophron, theils in seiner Exegesis in Iliadem (herausgegeben von Gottfr. Hermann mit *Draconis* Liber de metris poeticis. Lipsiae 1812) in Prosa und theils in seinen Allegoriae Homericae (in *P. Metranga*, Anecdota Graeca. Romae 1850. Vol. I. p. 1—295) in politischen Versen ausgeführt. Diese Allegoriae Homericae sind Inhaltsanzeigen der Ilias und Odyssee (von letzteren sind aber nur Buch 1—13 erhalten) mit eingefügten Erklärungen. Der Exegesis und den Allegorien sind auch in gleichem Sinne geschriebene Scholien in den angeführten Ausgaben hinzugefügt. Wir besitzen außerdem eines Anonymus *Ἀλληγορίαι ὀνομάτων θεῶν*, zuerst herausgegeben von *Fr. Creuzer*, Meletemata P. I. p. 42 seq., wieder abgedruckt in *Westermann's* Mythographi p. 327 seq. Diese Schrift ist aber nur eine Compilation aus *Tzetzes*, Scholia in Hesiodi Opera in *Gaisfordi* Poetae minores Graeci. Vol. II. p. 29 und 35 seq. und Exegesis in Iliad. p. 55 seq. Tzetzes hat versucht, die verschiedenen Erklärungen, die im Alterthume aufgestellt waren, zu einem Ganzen zu vereinigen. Er unterscheidet drei Hauptbedeutungen der Götter: physisch (*στοιχειακῶς*), psychologisch (*ψυχικῶς*) und historisch (*πραγματικῶς*). So ist Zeus im ersten Sinne der Aether oder der Himmel überhaupt, im zweiten der Verstand, im dritten König von Aegypten, Kreta oder anderen Gegenden. An anderen Stellen nimmt er fünf Bedeutungen an, indem er den genannten drei noch die Bedeutung weiser Männer und des Schicksals, oder der dasselbe lenkenden Gestirne hinzufügt. Meistens schließt er sich den Stoikern an, gibt indessen auch eigene Erklärungen, besonders in Homerischen Allegorien, in denen er den einzelnen Erzählungen einen ethischen Gehalt abzugewinnen sucht. Diese ethische Deutung ist weiter ausgeführt in des *Anonymus Ἐπίτομος διήγησις εἰς τὰς καθ' Ὅμηρον πλάνας τοῦ Ὀδύσσεως*, zuerst abgedruckt hinter *Xenophontis* Convivium, ed.

35) So heißt es ausdrücklich in allen im Texte angeführten Quellen, obgleich nach Genes. 11, 22 Serug ein Nachkomme Sem's ist und bei den angeführten Schriftstellern vorher auch Seruch Sohn Ragab's, Vater des Nachor, des Urgroßvaters des Abraham heißt.

Opsopaeus. Haganoae 1531, und ed. *Joh. Columbus*, Lugd. B. 1745, wiederholt in *Westermann's* Mythographi p. 329 seq.

II. Mythologie im Occident.

§. 1. Auch im Occident verschwindet die Kenntniß der Mythologie nach Bekämpfung des Heidenthums Anfangs fast ganz. Doch so weit und so lange römische Dichter noch gelesen wurden, besonders nach der Wiederbelebung der römischen Literatur in den christlichen Klosterschulen nach Karl dem Großen, blieb das Bedürfniß fühlbar, den Glauben der Römer oder vielmehr die von den Griechen in römische Poesie herübergenommene Mythologie so weit zu kennen, als es das Verständniß der Schriftsteller forderte. Hier standen nur die römischen Dichter als Quellen zu Gebote, die aber außer Ovid keine umfassende Kenntniß boten, deren oft dunkle Andeutungen der Erklärung bedurften. Diesem Bedürfnisse scheinen die Schriften des **Hyginus**, die auch in der jetzigen Gestalt doch dem höheren Alterthume angehören, gedient zu haben, sie müssen aber später verdrängt sein, wie die Seltenheit der jetzt gänzlich verschollenen Handschriften beweist. Und es ist auch nicht unbekannt, welche Schriften ihre Stelle einnahmen. Der erste Versuch auf diesem Gebiete ist das Buch des sonst unbekannten **Lactantius Placidus** aus dem 6. Jahrh.: Argumenta metamorphoseon Ovidii, abgedruckt in Mythographi Latini ed. *Muncker*. Amst. 1681. ed. *Stavern*. Lugd. Bat. 1742. Auffallend ist, daß mitunter die damals gewiß nicht gelesenen griechischen Quellen angegeben werden, wie Hesiodus, Euripides, Phanokles, oft selbst mit Zusätzen, wahrscheinlich aus Scholien. Derselben Zeit scheint ein zweiter Mythograph anzugehören, **Fabius Planciades Fulgentius** oder **Fulgentius Planciades**, dessen Mythologicon s. Mythologiarum libri tres ad Catonem presbyterum abgedruckt sind in Mythologi Latini. Rec. *Hier. Commelinus*. Ex Bibl. Comm. 1599. 8. p. 221. Mythographi Latini ed. *Thom. Muncker*. Amst. 1681. 8. Tom. II. p. 1 und Auctores myth. ed. *Aug. v. Stavern*. L. B. et Amst. 1742. 4. p. 593. Der Styl weist nach Afrika, auf dessen politische und kirchliche Verhältnisse auch einige Andeutungen der Vorrede bezogen werden, allein dieselben passen besser auf die Zustände des westgothischen Reichs vor und unter Reccared. Die Gallogetici impetus scheinen für diese Ansicht entscheidend. Bei den engen Beziehungen zwischen der spanischen und afrikanischen Kirche kann der afrikanische Styl in Spanien nicht auffallen. So kurz meistens die Mythen angegeben werden, so eigenthümlich ist oft der Inhalt. Die Abweichung von anderen Ueberlieferungen ist oft so bedeutend, z. B. wenn er den Saturnus zum Sohn des Pollux macht, daß man unbedingt bloße Misverständnisse annehmen würde, wenn nicht auch den oft ebenso abenteuerlichen Erklärungen ältere Autoritäten zum Grunde lägen. Zwar sind die meisten der von ihm angeführten Schriftsteller, weil sie sonst nirgends vorkommen, als reine Erdichtung verworfen; allein seine Gelehrsamkeit, wenn auch aus zweiter Hand, ist in bekannten Schriftstellern so bedeutend, die Zahl der augenscheinlich entstellten Namen ist so groß, daß es kaum möglich ist, zu entscheiden, ob ein Schriftsteller, den er anführt, unbekannt, oder der Name aus einem bekannten entstellt ist, wobei wol zu erwägen, daß grade die Schriftsteller über Religion sehr häufig nur aus einzelnen Citaten bekannt sind. Die Erklärungen sind meistens ethische Allegorien, zeugen neben scharfer und richtiger Auffassung in Sprach- und Sachkenntnissen von so großer Unwissenheit, daß alte gute Gewährsmänner zum Grunde liegen, der Verfasser selbst aber und vielleicht schon Vorgänger einer unverkennbaren Barbarei anheimgefallen sein müssen.

§. 2. Nicht früher werden die beiden ersten Mythographen gelebt haben, die Angelo Maji herausgab im dritten Bande seiner Classici Auctores e Vaticanis codicibus editi. Romae 1832, und die G. H. Bode mit Benutzung anderer Handschriften wiederholt hat unter dem Titel: *Scriptores rerum mythicarum Latini tres.* Romae nuper reperti. Cellis 1834. 8. Nach einer Unterschrift des zweiten Buchs soll **C. Hyginus** Verfasser des ersten Werkes sein, allein es weicht von den sonst bekannten Fabulae des Hyginus gänzlich ab und führt noch den im Anfange des 5. Jahrhunderts lebenden Orosius und den Servius an. Dieser erste Mythograph enthält 234 Mythen und Geschichten (es sind einzelne Erzählungen aus der römischen Geschichte eingefügt) in zwei Büchern, ohne alle Ordnung, gewöhnlich einfach erzählt, mitunter mit Erklärungen im Euhemeristischen Sinne. So ist ihm Prometheus ein kluger Mann, der den Assyrern die Astrologie mitgetheilt und die Theorie der Blitze entdeckt hat, wogegen nach physischer Deutung nicht nur Diana, sondern auch Proserpina den Mond (Luna), Zeus Feuer und Juno Luft bedeuten. Der zweite Mythograph, in dem Angelo Maji den **Lactantius Placidus** erkennen will, gibt 230 lauter griechische Mythen und Erzählungen, die zum Theil wirklich mit dem ersten übereinstimmen, den Bode dem Lactantius ähnlich hält. Die Anordnung ist besser, die Erklärungen sind häufiger, stimmen mit denen des ersten da, wo sie vorhanden sind, überein. Ein Proömium erklärt die Götter ausdrücklich für Menschen, die sich verdient gemacht haben und von ihren Verdiensten benannt sind. Doch fügt er die Ansicht der Stoiker von der physischen Bedeutung hinzu. Erwägen wir die Zustände Italiens, Galliens und Afrikas im 5. und 6. Jahrhundert, so wird in diesen Ländern die frühere Cultur so rasch zerstört, daß da selbst damals diese kümmerliche Nachblüthe keinen Boden gefunden haben kann. So bleiben nur Spanien und Irland übrig, wo wir den Ursprung dieser mythologischen Literatur suchen können. Auf Spanien weist ein anderes mythologisches Werk, das bei Angelo Maji den Titel führt: De Origine idolorum, dessen Verfasser **Martinus**, Bischof zu Bracara im spanischen Gallicien war und ebenfalls im 6. Jahrhundert lebte. Es ist schon abgedruckt in *Floresii* Hispania sacra. T. XV. p. 426, wo es aber den Titel führt: De correctione rusticorum. Es wendet die alttestamentliche Ansicht, daß

die Götter der Heiden den mit dem Teufel gestürzten bösen Geistern angehören, auf die griechisch-römischen Götter an und bekämpft von da aus auch Aberglauben, der sich an die von römischen Göttern benannten Wochentage und den 1. Jannar knüpfte. Die Ansicht vom spanischen Ursprunge der genannten mythologischen Werke findet ihre Bestätigung durch Isidorus, den Bischof von Sevilla, im 7. Jahrhundert, der durch sein großes Werk Origines nicht nur im Allgemeinen beweist, in welchem Umfange die Kenntniß des römischen Alterthums noch damals in Spanien verbreitet war, sondern auch Buch VII. c. 11 De Diis gentium eine Uebersicht der griechisch-römischen Mythologie gibt, die bald mit dem einen, bald mit dem andern der genannten Schriftsteller übereinstimmt, doch die Mythen nur kurz andeutet und fast nur Erklärungen gibt, in denen, obgleich das Euhemeristische Princip mit den Worten des zweiten Mythographen an die Spitze gestellt wird, doch meistens physische Erklärungen im Sinne der Stoiker gegeben werden. Auch wird mancherlei Biblisches eingemischt. Die Verwandtschaft aller dieser mythologischen Schriften beruht theils auf gemeinsamen Quellen, theils aber auf Benutzung der Früheren durch die Späteren.

§. 3. Als nach der Eroberung Spaniens durch die Araber die letzten Spuren der classischen Studien da verwischt wurden, fanden dieselben durch Karl den Großen im fränkischen Reiche neue Pflege. Daß auch die Mythologie nicht unbeachtet blieb, zeigen die Handschriften der öfter besprochenen Mythographen, die dem 9.—13. Jahrhundert angehören, und, wie fast alle Handschriften dieser Zeit, in Italien, Frankreich oder Teutschland geschrieben wurden. Aus den Briefen Peter's von Blois (Petrus Blesensis) im 12. Jahrhundert ersehen wir, daß man sogar mythologische Stoffe in lateinischen Versen behandelte. Aus dieser Verwendung erklärt sich der Titel der selbständigen Bearbeitung der Mythologie, die der Mönch Albericus (auch Albricius und Alfricus genannt) in London um den Anfang des 13. Jahrh. unternahm. Von diesem Poëtarium s. de imaginibus Deorum war lange nur ein Auszug gedruckt in den Sammlungen der Mythologi Lat. rec. *Hier. Commelinus* p. 311, den Sammlungen von Th. Muncker p. 301 und von Aug. Stavern p. 896. Das vollständige Werk ist, wie Jacobs (Ztschr. f. d. Alterthumsw. 1834. Nr. 132) nachgewiesen hat, der dritte, von A. Mai herausgegebene und von Bode wiederholte Mythograph, für dessen Verfasser A. Mai den Pontius Leontius aus Bordeaux, der schon vor Sidonius Apollinaris und Fortunatus, also im Anfange des 5. Jahrhunderts lebte, hielt. Das Werk übertrifft alle früheren Versuche auf diesem Gebiete, indem es dieselben nicht nur zu einem Ganzen verschmilzt, sondern aus Augustinus (De civitate Dei), Martianus Capella, dessen Commentator Remigius und Andern ergänzt und in ganz angemessene Ordnung bringt, indem er den Mythen nach einander die Euhemeristischen (die er richtig die historischen nennt), die stoischen und die astronomisch-astrologischen Erklärungen hinzufügt. Die mythische Literatur muß im Mittelalter noch viel bedeutender gewesen sein, als die herausgegebenen Werke erkennen lassen. K. Fr. Hermann (im Philol. 1855. p. 322) macht darauf aufmerksam, daß Henricus de Hervordia in seinem Chronicon, das ihm nur aus Fragmenten in Bruns' Beiträgen bekannt war, jetzt von A. Potthast (Goettingae 1860. 4.) herausgegeben ist, unter seinen Quellen (p. 4) nennt: *Albericus*, De natura Deorum. *Theotectus*, De natura Deorum, *Creon* vel *Anacreon*, De natura Deorum, *Cicero* vel *Tullius*, De natura Deorum, *Boëthius*, De consolatione philosophiae, *Fulgentius*, Mythologiarum et Remigius in Fulgentium. Hermann erkennt in Remigius den Antissiodorensis, Mönch aus Auxerre, der häufig im dritten und vierten Mythographen Mai's genannt wird. Hermann zeigt, daß Albericus (De natura Deorum) weder mit dem von Stavern edirten Buche (De Deorum imaginibus, noch mit jenem Vatican. Anecdoton verwechselt werden darf, das Jacobs (Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1834. Nr. 132) demselben Verfasser vindicirt. Vergl. Bardili ebendas. 1835. S. 679 und Bode, Gött. Gel. Anz. 1835. Nr. 81. Heinrich von Herfort citirt in dem erhaltenen Theile seines Werkes den Albericus nur einmal, z. J. 1316, vom Coelus, dem Sohne des Demogorgon, der auch Pollux genannt wird. Der Anakreon wird angeführt *Fulgentius* I, 25 und Mythogr. Vat. II, 198. III, 3. 4. *Bergk.* Poet. Lyr. Gr. Fr. 132. p. 801. Theotectus wird von Hermann wiedererkannt in Theocletus des Scholiasten (Lactantius) zu *Statius*, Theb. IV, 316. Da weder Theotectus noch Fulgentius von Heinrich von Herfort im Werke selbst angeführt wird, soweit es erhalten, müssen sie nur für den verlorenen Theil benutzt sein. Zu bemerken ist übrigens, daß es wahrscheinlich der Grammatiker ist, dessen Blüthezeit er ins Jahr 908 setzt. Eine eigenthümliche Schrift meist mythologischen Inhalts, der aber mancherlei Fabeln aus dem Gebiete der Thierkunde und selbst teutsche Sagen eingemischt sind, ist der *Liber Monstrorum* de diversis generibus, der nach Haupt's Ansicht vor Ende des 8. Jahrhunderts in Frankreich entstanden ist, wie es scheint, besonders aus Scholien zu Lucan und Virgil compilirt. Es ist zuerst herausgegeben unter dem Titel: Traditions tératologiques ou récits de l'antiquité et du moyen age en occident sur quelques points de la fable du merveilleux et de l'histoire naturelle, publiés par *Jules Berger* de Xivrey. Paris 1836. Neuerdings mit Benutzung mehrer Handschriften herausgegeben von *M. Haupt* im Index lectionum Univers. Berol. S. Ae. 1863.

§. 4. Viel stärker wirkte unmittelbar die römische Poesie. Virgil ward seit dem 10. Jahrhundert fast im ganzen christlichen Europa gelesen und abgeschrieben; durch ihn scheint besonders das Interesse für die Sage vom trojanischen Kriege verbreitet oder wenigstens gestützt zu sein. Denn die Anknüpfung der Briten, Franken, Gothen, Skandinavier an dieselbe geht in eine viel frühere Zeit zurück. Schon der räthselhafte Aethicus (oder Ethicus) Ister in der Cosmographia (ed. *d'Avezac.* Paris 1852. 4. VII, 1 2 seq , einem Werke, das zwar älter ist

als Hieronymus, aber in der vorliegenden Redaction wol nicht übers 6. Jahrhundert zurückgeht) läßt den Stammvater der Franken, Francus, aus trojanischem Königsstamme, von Romulus aus Troja vertreiben und nach einem vergeblichen Angriff auf Rom Sicambria in Teutschland gründen. Die ältesten Bearbeiter des trojanischen Krieges sind die angeblichen *Dictys Cretensis*, *Dares Phrygius* und *Pindarus Thebanus*, deren Ursprung unbekannt, wahrscheinlich aber, wenigstens für die beiden ersten, aus byzantinischem Einfluß zu erklären sein möchte. Ueber die wiederholten Bearbeitungen in lateinischer, teutscher, holländischer, französischer, englischer und italienischer Sprache sehe man J. G. Th. Gräße, Literärgeschichte. 2. Bd. 3. Abth. Erste Hälfte. Die Sagenkreise. S. 111 fg. Auf die Verschiedenheit der Auffassung und Bereicherung des Inhalts haben außer Virgil's Aeneide besonders Ovid's Heroiden Einfluß gehabt, wie Karl Bartsch in der Einleitung zu Albrecht von Halberstadt (Bibl. der D. Nationallit. 38. Bd. S. XVI. fg.) zeigt, dessen Bearbeitung der Metamorphosen er aus der späteren Umarbeitung Wickram's herzustellen sucht. Aus dieser trefflichen Einleitung erhellt am vollständigsten, in welchem Umfange Ovid's Dichtungen und besonders Heroiden und Metamorphosen zur Verbreitung mythologischer Kenntnisse beigetragen haben. Wir erfahren, daß Ovid in Frankreich schon im 12., in Teutschland im 13. Jahrhundert viel gelesen und benutzt ward. Wenn nun damals wieder heidnische Götter Gegenstand lateinischer Gedichte wurden, so möchte dies aus diesem Einflusse zu erklären sein. Ein Zeugniß über so eingehende Beschäftigung mit griechisch-römischer Mythologie liefert Petrus Blesensis († 1198), der dieselbe seinem gleichnamigen Freunde, dem Magister Petrus, Archidiakonus in Blois, in der Ep. 76 zum Vorwurfe macht: „Dich hat die Schulwissenschaft zu den höchsten Titeln erhoben, und da du Anderen ein Vorbild der Tugend und ein Spiegel der Sittlichkeit hättest sein sollen, bist du durch närrische Possen und fabelhafte Dichtungen ein Strick des Verderbens geworden. Welcher Wahnsinn ist es, vom Herkules und vom Jupiter Fabelhaftes zu singen! — Was gehen dich Jupiter und Herkules an? Gegen das Verbot des Gesetzes willst du einen Hain der Abgötterei neben dem Altar des Herrn pflanzen. Wehe! der Fürst dieser Welt war vertrieben, aber wir haben ihn zurückgeführt mit Sirenengesang und rhythmischen Faseleien." Und dabei war der Briefsteller Peter von Blois selbst einer der größten Kenner der römischen Literatur und auch mit Ovid wohlbekannt. An den Ovid knüpfte sich sogar eine eigenthümliche mythologische Wissenschaft zuerst in Scholien des 12. und 13. Jahrhunderts, dann in besondern Werken. Dahin gehören des *Johannis Guallensis* Integumenta super Ovidii metamorphoses, um 1250, Robert Holkot's († 1349) Moralia super Ovidii metamorphoses, des *Petrus Berchorius* aus Poitou († 1362) Commentarius moralis sive Allegoriae in libros quindecim Ovidii, des *Thomas Wallensis* (sec. 14) Moralitates, die um 1400 von Guillaume de Nangis ins Französische übersetzt wurden. Auch Philippe von Vitry übersetzte im 14. Jahrh. die Metamorphosen ins Französische und fügte eine allegorische Deutung ein. Endlich erschien mit Wickram's Ueberarbeitung des Albrecht von Halberstadt eine Auslegung von *Gerhardus Lorichius*, Hadamarius (Maintz bei Jo. Schöffer. A. 1565). Alle finden in Ovid eine christlich-moralische Tendenz. Ausführlicher behandelt diesen Gegenstand Karl Bartsch in der mehrfach angeführten Einleitung S. XLIII u. CXXXI fg.

Beim Wiederaufleben der Wissenschaften scheinen die mittelalterlichen Bücher allmählich in den Hintergrund getreten zu sein, je mehr bei umfassenderer Bekanntschaft mit den lateinischen Dichtern dieselben einander unmittelbar erläuterten. Doch nun ward eine übersichtliche Darstellung des ganzen Gebiets Bedürfniß, dem für lange Zeit Giov. Bocaccio († 1375) mit seinem Werke *Joh. Bocatii* De genealogia Deorum libri decem genügte, nicht nur Anfangs in, wie es scheint, zahlreich verbreiteten Handschriften, sondern auch nach Erfindung der Buchdruckerkunst. Es erschien zuerst Venetiis 1472, ist oft wiederholt und noch im 16. Jahrhundert im Gebrauch geblieben, wie die Ausgaben Cum annotationibus *Jac. Mycilli* (Basel 1532, 1534 und 1552) zeigen. In den wenigen Deutungen schließt er sich, wie die Aelteren, bald den Stoikern, bald dem Euhemeros an. Er stellt einen sonst fast unbekannten Demogorgon an die Spitze, der sich mit der Ewigkeit oder der Chaos verbunden haben soll. Ihre Kinder sind Litigiosus (Eris?) Pan, die drei Parzen und der Polus. Ueber diese eigenthümliche Theogonie beruft er sich auf einen sonst unbekannten Theodontius, der sie aus dem Protocosmus des Pronapides entlehnt haben wollte [36]).

Dritter Abschnitt.

Wissenschaftliche Behandlung der Mythologie in neuerer Zeit.

Es ist schwer, bestimmte Gesichtspunkte festzustellen, da die verschiedenen Systeme sich vielfach durchsetzen und mit einander verschmolzen werden. Unmöglich aber ist es, bestimmte Zeitabschnitte scharf zu sondern, da immer ältere und jüngere Systeme neben einander fortgehen. Ob die Anfänge des Menschengeschlechts als ein Zustand der Vollkommenheit oder Rohheit angesehen werden, bildet einen wesentlichen Gegensatz. Einen zweiten Gegensatz bildet die Annahme einer bewußten Erfindung oder einer bewußtlosen Entwickelung. Neue Unterschiede entstehen, je nachdem der Ursprung der griechischen Mythologie in

36) C. G. Heyne (Demogorgon, e disciplina Magica repetitus. Progr. Gott. 1786. 4. Opusc. III. p. 291) weist nach, daß ein Zeitgenosse des Bocatius, mit Namen Paullus Perusinus, Quelle für diese Mythe war, in einem aus griechischen Schriften excerpirten Werke, das schon damals verloren ging, daß aber Demogorgon in diesem Sinne in einer Stelle der Scholien zu *Statius*, Theb. IV, 516 von Lactantius Placidus als einer persischen Geheimlehre angehörig erwähnt werde. Der Scholiast hatte also eine vollständigere Mythologie unter diesem Namen als wir. Vergl. oben II. §. 2.

Griechenland selbst oder in Aegypten, Palästina, Phönikien, Assyrien oder Indien angenommen wird. Auch kommt Art und Tiefe der Kritik in Betracht. Mit Rücksicht auf diese sich durchkreuzenden Eintheilungsgründe schien es am zweckmäßigsten, zuerst zwei Hauptgruppen chronologisch zu sondern: die Mythologie des 16., 17. und 18. Jahrhunderts und die Mythologie des 19. Jahrhunderts, die sich durch ein gründlicheres Eingehen in den historischen Zusammenhang von den früheren Bearbeitungen unterscheidet.

A. Die mythologischen Systeme des 16., 17. und 18. Jahrhunderts.

Die mythologischen Bücher und Systeme dieser drei Jahrhunderte haben wir nach einigen Hauptgruppen und innerhalb derselben chronologisch zusammengestellt. In der Unterscheidung der Gruppen konnte von dem geographischen Ursprunge, der sonst einen charakteristischen Unterschied bildet, nicht ausgegangen werden, indem mehre Ansichten nicht von einem bestimmten Lande oder Volke ausgehen, und wiederum von demselben Volke ganz verschiedene Systeme abgeleitet werden. Die erste Gruppe bilden die Bücher, die nur einen künstlerischen oder dichterischen Zweck verfolgen, sei es, daß sie die Mythen selbst als dichterische Erzeugnisse betrachten und behandeln, oder zum Verständniß der Dichter- oder Kunstwerke dieselben zusammenstellen. Von den populären Büchern, die alle hierher gehören, sind indessen nur diejenigen berücksichtigt, die entweder durch ihre Darstellung oder durch ihre Verbreitung größere Wichtigkeit zu haben schienen. Die mythologischen Systeme, welche ein einfaches Princip aufstellen, lassen die Mythologie entweder durch Vergötterung der Menschen entstehen oder nehmen einen ursprünglich religiösen Inhalt an. Die Bücher der ersten Richtung, die nach dem Urheber derselben im Alterthume Euhemerismus genannt wird, bilden die zweite Gruppe. Die Mythologie, welche einen religiösen Ursprung annimmt, leitet sich entweder aus einer untergegangenen, geoffenbarten Urreligion ab, oder aus einer ursprünglichen Vergötterung der Natur. Bei Annahme des Ursprungs aus einer Urreligion ist die Mythologie entweder eine absichtliche Einkleidung derselben, oder durch Misverständniß oder Abfall entstanden. Die Systeme, welche die Mythologie für eine mit Bewußtsein erfundene Hülle abstracter Religionswahrheiten erklären, bilden die dritte Gruppe, sie nehmen eine Ueberlieferung des Bewußtseins in Mysterien an, das später verloren oder in die Philosophie übergegangen ist. Wir schließen dieser Gruppe auch diejenigen Ansichten an, die in der Mythologie andere als religiöse Wahrheiten verhüllt glauben. Die Bücher, welche in der Mythologie einen Abfall von der Urreligion finden, lehnen sich meistens an das Alte Testament, fassen aber das Verhältniß zu demselben in sehr verschiedener Weise und sind sich des Verhältnisses zum Judenthum nicht immer klar bewußt. Sie sind in der vierten Gruppe zusammengefaßt. Die Vorstellung von einer allmählichen Entwickelung aus einem Naturzustande liegt der Naturreligion zum Grunde, die das Göttliche bald mehr in den atmosphärischen, bald mehr in den astronomischen Erscheinungen erkennt. Die Ansichten der ersten Auffassung bilden die fünfte, die der zweiten die sechste Gruppe. Diese astronomischen Erklärungen gehen zum Theil auch von einer Urreligion aus und gehören in sofern der dritten Gruppe an. Doch schien es zweckmäßiger, alle hier zusammenzufassen. Endlich gibt es eine Reihe mythologischer Systeme, die verschiedene Principien mit einander so verbinden, daß man kaum sagen kann, welches das vorherrschende ist, wenn auch gewöhnlich ein einfaches Princip zum Ausgang dient. Diese fassen wir in einer siebenten Gruppe unter dem Namen der combinirten Systeme zusammen.

Da die verschiedenen Systeme neben einander fortgehen, schien es angemessener, die Urheber der Ansichten und Systeme in chronologischer Reihenfolge, wie sie zuerst als Schriftsteller auf diesem Gebiete aufgetreten sind, voranzustellen, mit Angabe der Gruppe, in welcher ein jeder besprochen ist.

I. Alexander ab Alexandro 1522.
I. Nicolaus Leonicus Thomäus 1532.
I. Georgius Pictorius, Villinganus 1532.
IV. Augustinus Steuchus 1540.
I. Julius Aurelius, Lessinganus 1541.
VII. Gregorius Gyraldus 1548.
I. Vincenzio Cartari 1556 (Chartarius).
III. Natalis Comes 1568.
VI. Laurenzio Pignori 1605.
IV. Estienne Guichard 1606.
II. Joannes Berteis, Grudius 1606.
VI. Wilh. Blaeu 1608.
III. Franc. Baco de Verulam 1609.
III. Hieronymus Alexander 1616.
III. Joh. Fried. Herwart ab Hohenburg 1626.
I. Puget de la Serre 1627.
IV. Daniel Heinsius 1627.
VII. Gerh. Joh. Vossius 1642.
IV. Samuel Bochart 1646.
VII. Alexander Roß 1647.
VII. Athanasius Kircher 1652.
I. Michel Marolles 1654.
VII. Johann Herold 1654.
I. Franciscus Pomey 1659.
IV. Herbert von Cherbury 1668.
III. Michael Perenfelder 1675.
VI. Gisb. Cuper 1677.
VII. Radulph Cudworth 1678.
IV. Daniel Huëtius 1679.
I. Franc. Swertius 1680.
I. Joachim von Sandrart 1680.
IV. Louis Thomassin 1681.
I. Henr. Schaevius 1683.
III. Andr. Chr. Eschenbach 1684.
V. Vitus Scheffer 1686.
III. Jac. Tollius 1687.
IV. John Turner 1687.

I. Filip von Zesen 1688.
II. Johannes Clericus 1690.
IV. Anton van Dale 1696.
III. Franc. Bianchini 1697.
II. D. P. Pezron 1702.
IV. Tournemine 1702.
II. Anton Banier 1710.
III. Herm. von der Hardt 1711.
IV. Michel Muorgues 1712.
I. Bern. de Montfaucon 1719.
IV. Richard Cumberland 1720.
III. Herm. v. d. Hardt 1722.
III. Jean Lévesque de Burigny 1724.
VI. Jean Bapt. Vico 1725.
IV. De Lavaur 1730.
IV. R. Dupuy 1731.
I. De Claustre 1735.
IV. Stephan Fourmont 1735.
III. William Warburton 1737.
V. Noël Ant. Pluche 1739.
II. Baron de Beaumarchais 1742.
II. Thomas Blackwell 1748.
I. Benj. Fr. Hederich 1751.
IV. Chr. Gottl. Stockmann 1754.
V. David Hume 1755.
VII. De Mehehan 1757.
VII. Nic. Freret 1758.
VI. Charles de Brosser 1760.
I. C. T. Damm 1763.
V. Ant. Boulanger 1766.
I. Nic. Sylv. Bergier 1767.
V. A. Court de Gebelin 1773.
II. Jacob Bryant 1774.
VII. C. Meiners 1775.
V. Jean Sylvain Bailly 1777.
II. T. Pownall 1782.
II. Baron de St.-Croix 1784.
I. A. H. Baumgärtner 1784.
I. H. de Basville 1784.
II. P. H. Larcher 1786.
VII. F. V. L. Plessing 1787.
I. Ch. A. de Moustier 1790.
I. K. P. Moritz 1791.
I. F. H. St. Delaulnaye 1792.
I. K. W. Ramler 1792.
VII. Ph. Chr. Reinhard 1794.
V. Chr. Fr. Dupuis 1795.
I. D. C. Seybold 1797.
V. C. F. Dornedden 1798.

I. Die Mythologie objectiv oder zu dichterischen oder künstlerischen Zwecken verarbeitet. Rein historische Ansicht.

§. 1. Einige der in diese Gruppe aufgenommenen Bücher sind zwar nicht ohne alle Erklärung, da sie aber kein Princip erkennen lassen, konnten sie nicht anderswo untergebracht werden. Ich habe diese Gruppe dennoch als die rein historische Ansicht bezeichnen zu dürfen geglaubt, zum Unterschied von der allegorisch-historischen. Im Allgemeinen ist noch zu bemerken, daß die illustrirten und commentirten Ausgaben und Uebersetzungen von Ovid's Metamorphosen auch hierher gezogen werden können, da sie als mythologische Handbücher betrachtet zu werden pflegten. Auch zahlreiche Werke über Musen, geschnittene Steine und selbst Münzen geben in ihren Erläuterungen fast eine vollständige Mythologie. Den Sinn für Mythologie zu wecken, trugen die damals üblichen Miscellen aus dem Gebiete des classischen Alterthums viel bei, die theils sich durch Neuheit der Untersuchung empfahlen, wie *Alexandri ab Alexandro* Genialium Dierum libri VI. Parisiis 1522. fol., bei dem jedoch Religion und Cultus der Römer am meisten beachtet ist, theils durch Auswahl des Sinnreichen und geschmackvolle Darstellung anzogen, wie des *Nicolai Leonici Thomaei* De varia historia libri III. Lugduni 1532. Das erste Buch, das nach Bocaccio größere Verbreitung fand, war des Georgius Pictorius aus Villingen Theologia mythologica; es erschien Friburgi 1532. 8. und ist noch Franequerae 1696 wiederholt. Es wirft nicht nur Griechisches und Römisches durcheinander, wie die meisten Bücher dieser Zeit, sondern knüpft auch an Namen und oft wunderlich zusammengesetzte Bilder ziemlich willkürliche allegorische Erklärungen. Wie abenteuerlich oft die Vorstellungen sind, zeigt besonders seine dialogische Bearbeitung der Mythologie, welche unter dem Titel: Apotheoseos tam exterarum gentium quam Romanorum Deorum libri tres (Basiliae 1558) erschien. Dies Buch unterscheidet sich von den übrigen auch in der Anordnung, indem es seinen Ausgang nimmt von den zahlreichen Göttern der römischen Indigitamenta (libri Pontificii). Als Beispiel der ohne Rücksicht auf die Darstellung der Alten gemachten Bilder mag hier nur angeführt werden, daß Jupiter in der Linken statt des Blitzes einen gewöhnlichen Pfeil hält, Juno eine Scheere, welche sie als Geburtshelferin bezeichnen soll. Das Buch des *Jul. Aurelius*, Lessinganus, De cognominibus Deorum gentilium. Antverpiae 1541 und öfter, ist nicht viel mehr als ein dürres Namensverzeichniß. Eine weit größere Verbreitung als das Buch des Pictorius fand das des Vinc. Cartari, welches zuerst in italienischer Sprache unter dem Titel: Le imagini degli Dei. Con fig. Venetiis 1556. 4. erschien, dann von Antonius Verderius ins Lateinische übersetzt ward unter dem Titel: *Vinc. Chartarii* Imagines Deorum, qui ab Antiquis colebantur. Zuerst erschien es Lugduni 1581. 4. und ist noch 1700 wiederholt. Der Verfasser knüpft an Plato und Herodot an, ohne aber zu einer consequenten Ansicht zu gelangen. Die Bilder sind ihm die Hauptsache; er gibt dieselben aber nicht nach alten Kunstwerken, sondern nach den Schilderungen römischer Dichter, die ihm auch den meisten Stoff bieten. Es ist eine ziemlich willkürliche Auswahl und verdankte wol seiner Verständlichkeit und den Bildern, obgleich sie schlecht genug sind, seine große Ver-

breitung. *Puget de la Serre*, Les amours de Dieux (Paris 1632), gibt, wie der lange Titel weiter ausführt, fast in Romangestalt nur die Mythen von Amor und Psyche, Sol und Klytia, Jupiter und Danaë, Jo und Kallisto, Neptun und Amphitrite. Daß eine so geringe Zahl von Werken aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hier zu nennen ist, erklärt sich für Teutschland aus dem dreißigjährigen Kriege, anderswo aus dem Vorherrschen anderer Richtungen in der Mythologie, besonders der dritten. Uebrigens sind, wie im 16. Jahrhundert, frühere Werke in zahlreichen Ausgaben wiederholt.

§. 2. So unbedeutend es an sich ist, so darf wegen seiner großen Verbreitung hier doch nicht übergangen werden des Jesuiten *Franciscus Pomey* Pantheum Mythicum, das zuerst Lugd. Batav. 1659. 8. erschienen und unzählige Mal fast in allen Ländern Europas wiederholt ist, zuletzt noch Glasgow 1795. Es ist eine unkritische Zusammenstellung, die Griechisches, Römisches u. A. durch einander wirft, die Euhemeristische Erklärung an die Spitze stellt und von Ninus ableitet, der seinen Vater Belus habe göttlich verehren lassen, eine Ansicht, die dem Josephus entnommen ist (Hist. Jud. I, 4), aber im Einzelnen auch physische und moralische Erklärungen annimmt, das Heidenthum für entstelltes Judenthum und Christenthum hält. Wenn auch nicht ohne Gelehrsamkeit, doch ganz unwissenschaftlich ist das Buch: Tableaux du temple des muses tirés du cabinet de feu Mr. Favereau avec des descriptions, remarques et annotations composées par M. *Michel de Marolles*. Paris 1655. fol. Amst. 1676. 4. Die meist der Heroenmythologie entlehnten Bilder dienen gelehrten mythologischen Ausführungen zur Grundlage, in denen jedoch meist nur Stellen römischer Dichter ohne tieferes Eingehen verbunden sind. Nur im Allgemeinen, ohne in die Mythen einzugehen, wird die Bedeutung der Götter, und zwar aus den Quellen, erläutert in *Franc. Sweertii* Deorum Dearumque capita ex antiquis numismatibus Abrahami Ortelii collecta. Argentorati 1680. 12. Es sind nur römische Münzen benutzt. Joachim von Sandrart auf Stockau, Iconologia Deorum oder Abbildung der Götter, welche von den Alten verehrt wurden. Aus den Weltberühmtesten Antikchen der Griechischen und Römischen Statuen, auch anderen Bildereyen sorgfältig abgesehen. Nürnberg 1680. Fol. Die Bilder sind ein eigenthümliches Gemisch von Nachbildungen, besonders geschnittener Steine und Münzen, und modernen Phantasien. Obgleich der Text nur zur Erklärung der Bilder dient, ist er doch mit einer gewissen Selbständigkeit gearbeitet, besonders aus römischen Dichtern. Das Buch ist zunächst für Maler und Bildhauer bestimmt und huldigt dem damals herrschenden französirenden Geschmacke, der an den Uebergang vom Renaissance zum Rococco erinnert. *H. Schaevii* Mythologia Deorum et Heroum. Stettin 1683. 12. Secunda vice emendata a *M. Fr. Redtelio*. ibid. 1720, ein mythologisches und geographisches Lexikon, dem allerlei tabellarische Uebersichten, wie Dii agricolarum, Dii infantum, morales u. s. w. vorausgeschickt sind. Es sind die römischen Götter der Indigitamenta mit aufgenommen, aber selten die Quellen angegeben. Filip von Zesen, Der erdichteten Heidnischen Gottheiten, wie auch Als- und Halb-Gottheiten Herkunft und Begäbnisse, den Liebhabern nicht allein der Dicht- Bild- und Mahler-Kunst, sondern auch der gantzen Welt- und Gottes-Gelehrtheit zu Erleuterung ihres verstandes zu wissen nöthig. Nürnberg 1688. Dies Buch ist für den auf dem Titel angegebenen Zweck eine besonders gründliche Arbeit, d. h. selbständig aus den Quellen zusammengestellt, indessen ohne alle Erklärung und durch die weitschweifige gespreizte Darstellung und die absonderliche Orthographie ziemlich ungenießbar; es ist im Zeitgeschmacke ein Seitenstück zu Sandrart. Sehr verbreitet scheint, wie die wiederholten Ausgaben zeigen, gewesen zu sein des Abbé *de Claustre* Dictionnaire de Mythologie. Paris 1745. 2. A. 1758. 3 Vols. 12. und Nouv. Éd. unter dem Titel: Dictionnaire portatif de Mythologie revue et corrigé par *Richer*. Paris 1765. 2 Vols. 8.

§. 3. Als populäre Mythologien aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts mögen hier endlich noch genannt werden: B. Hederich, Anleitung zur Mythologie. Wetzlar 1751. Eins der verbreitetsten populären Bücher in Teutschland war C. Tob. Damm, Mythologie der Griechen und Römer. Berlin 1763, von J. C. F. Schulz. Berlin 1786 und öfter. *Bergier*, L'origine des Dieux du paganisme et le sens des fables découvert par une explication suivie de poésies d'Hésiode. Paris 1767. 4 P. 2 Vols. 12. Derselbe, Ursprung der Götter des Heidenthums, nebst einer Erklärung Hesiod's. Aus dem Franz. Bamberg 1788. 2 Thle. *Hugon de Basseville*, Élémens de Mythologie avec analyse des poëmes d'Ovide, d'Homère et de Virgile. Paris et Strassbourg 1784. 12. A. H. Baumgärtner, Geschichte der Götter und vergötterten Helden Griechenlands und Latiens. Mit 15 Kpfrn. 3 Hfte. 4. Erlangen 1784—86 u. s. w. *Charles Alb. de Moustier*, Lettres à Emilie sur la Mythologie. Paris 1790. 5 Tom., war bis in dies Jahrhundert (die letzte Ausgabe erschien 1811) eins der verbreitetsten Bücher. Es gibt zahlreiche Ausgaben, die fast in allen Ländern Europas nachgedruckt sind, und Uebersetzungen. Ins Teutsche ist es mehrmals übersetzt. De Moustier, Briefe über Mythologie. Aus dem Franz. Manheim 1799. 1800. 6 Thle. — Briefe an Leonoren über die Mythologie von Hadermann. Leipz. 1799. 3 Thle. De Moustier und Tressan, Griechische und Römische Mythen. Aus dem Franz. von Rostiz-Jänkendorf. Dresden 1803. 1804. 6 Thle. Auswahl und Zusammenstellung ist sehr willkürlich und oft ganz entlegene Mythen aufgenommen. Die Bilder sind ganz modern. K. P. Moritz, Götterlehre. Berlin 1791. F. H. Stan. Delaulnaye, Geschichte der Religionen und Götterverehrungen aller alten Völker. Mit Kpfrn. Erlangen 1792. K. W. Ramler, Kurzgefaßte Mythologie. Berlin 1792. D. C. Seybold, Einleitung in die Griech. und Röm. Mythologie. Leipz. u. Nürnb. 1797.

II. Vergötterung der Menschen. Allegorisch-historische oder Euhemeristische Richtung.

§. 1. Joannes Bertels (Grubius) aus Westflandern, Abt zu Epernais, schrieb ein mythologisches Buch unter dem Titel: Deorum sacrificiorumque gentilium descriptio. Coloniae 1606. 4., ein Buch, das an den byzantinischen Euhemerismus, besonders teutsche, niederländische, schweizer und französische Ueberlieferungen anknüpft. Der Verfasser hält die mit lateinischen Namen bezeichneten gallischen und germanischen Götter für ganz gleich mit den griechischen und römischen. Er benutzt außer dem Chronicon des Eusebius besonders die Lebensbeschreibungen der Heiligen, die sogenannte Sassenchronik (Bodo), und, wodurch das Buch Beachtung verdient, besonders über Luxemburg und Trier, mündliche Ueberlieferungen. Gehört das Buch streng genommen auch nicht hierher, so schien es doch der eigenthümlichen Auffassung wegen werth, die Aufmerksamkeit auf dasselbe zu lenken, zumal da es ganz verschollen scheint. Der eigentliche Euhemerismus ward erneuert durch Jean Leclerc (Johannes Clericus), der zuerst 1695 (De arte critica P. II. S. 1. c. 3. §. 6) die Vielgötterei erklärt durch die Ausdehnung des göttlichen Namens auf ausgezeichnete Menschen. Zur Entwickelung seines Princips fand er Gelegenheit in seiner Ausgabe der Hesiodeischen Theogonie, wo er zu Vs. 144 die Ansicht ausspricht, daß besonders die ehrwürdigen Männer zu Göttern erhoben seien, die Griechenland zuerst mit Colonisten bevölkert haben. Uranos, Kronos und Zeus waren einst Könige von Thessalien. Zeus hatte seinen Königssitz auf dem Olympos. Kronos verzehrt seine Kinder, d. h. er warf sie als widerspenstig ins Gefängniß, der Tartarus ist ihm ein unterirdisches Gefängniß, Prometheus ein König im Peloponnes, der Schmiedewerkstätten errichtete. Dennoch nahm Clericus sich Cudworth's eifrig an gegen P. Bayle's Angriff, indem er sowol dessen Ansichten durch Auszüge bekannt machte, die er in den ersten Bänden seiner Bibliothèque choisie (Amsterdam 1703 seq.) gab, als auch ihn vertheidigte. Daneben ist er auch den Ableitungen aus dem Hebräischen geneigt, erklärt die Mythen von Typhon und Echidna aus dem Untergange Sodoms und Gomorrhas. Auch nur berührt, nicht umfaßt wird die griechische Mythologie von Dom. Paul Pezron in seinem Buche: Antiquité de la nation et de la langue des Celtes. Paris 1702 et 1705. Er sucht zu beweisen, daß die Gallier direct von Gomer, Japhet's ältestem Sohne, abstammen, daß sie unter verschiedenen Namen Asien und dessen Inseln bewohnt haben, sich am Pontus Euxinus niederließen und von da Colonien über ganz Europa verbreiteten. Die Ursprache der Gallier war die keltische, wie man sie noch jetzt in der Niederbretagne spricht. Es ist die da entwickelte keltische Mythologie ein Theil einer umfassenden Arbeit, deren Plan er entworfen hat in einem Briefe an den Abbé Nicaise, gedruckt in Nouvelles de la république des lettres, Juni 1699. Von Noah's ältestem Sohne Japhet stammen durch Gomer die Kelten, die zuerst in Hyrkanien und Baktrien wohnten und geschichtlich unter dem Namen Sakes erschienen, dann in Kappadokien und Phrygien, wo sie von den Griechen Titanen genannt wurden, von wo sie als Kimmerier am Pontus Euxinos, als Cimbern in Dänemark und als Gallier in Frankreich wieder erschienen. Ihr ältester Fürst war Acmon, dessen Sohn Ophion oder Uranus, dessen Saturnus, dessen Jupiter und sein Geschlecht. Durch ihre Namen werden sie als Kelten erkannt aus der Zeit, als sie in Griechenland und Italien wohnten, woraus sich die Uebereinstimmung des Keltischen mit dem Griechischen und Lateinischen erklärt. Wegen ihrer großen Thaten sind sie von Griechen und Römern vergöttert; die Aufgabe der Geschichte ist, sich von diesen Entstellungen zu befreien. Also ein ganz specifischer Euhemerismus.

§. 2. Große Verbreitung und Anerkennung fand der Abbé Antoine Banier, der seine Ansicht zuerst in einer populären Darstellung herausgab unter dem Titel: Explication historique des fables par Mr. l'Abbé *B****. Paris 1711, wiederholt A la Haye 1715, in 3 Bdn. Schon damals arbeitete er an der wissenschaftlichen Ausführung seines Systems, das vollständig erst viel später erschien unter dem Titel: Mythologie ou les fables expliquées, zuerst Paris 1738. 3 Tom. 4., und wiederholt 1738—40 in 8 Tomes. 12., auch in einer teutschen Uebersetzung: Mythologie oder die Fabeln des Alterthums erklärt. Aus dem Französischen von J. A. Schlegel, und nach dessen Tode fortgesetzt von J. M. Schröckh. Leipz. 1764 fg. 5 Thle. 8. Banier schließt sich ausdrücklich der Ansicht des Joh. Clericus an und entwickelt den Euhemerismus in neuer und einfacher Weise, die freilich meist ans Triviale grenzt. Nachdem die Alten ihre Könige zum Range der Götter erhoben hatten, erzählten sie ihre guten und bösen Handlungen, wie der Vergangenheit angehörig. In der älteren Gestalt der Mythen ist Bacchos wie ein erobernder Fürst, Jupiter wie ein König von Kreta, berühmt durch seine Eroberungen, dargestellt, Ceres wie eine Königin von Sicilien, welche ihr Volk im Ackerbau unterrichtet. Später fügte man nach seiner Ansicht den Mythen die Idee der Elemente und der ganzen Natur an (Explic. I, 1. p. 8. ed. A la Haye). Doch unterscheidet er sowol von den historisch gedeuteten Mythen nicht nur ihre Beziehung auf die Natur, sondern auch die ethischen Abstractionen. Das Werk ist eine Darstellung der sämmtlichen Religionen des Alterthums und umfaßt sowol Mythologie als den Cultus. Der dritte Band enthält die Religion der Römer und Griechen, die er nicht unterscheidet. Die erste Darstellung der Mythologie nach wirklich alten Kunstwerken mit den dazu erforderlichen Erörterungen gab Bern. de Montfaucon in seinem großen Werke: Antiquité expliquée avec beaucoup de figures in lateinischer und französischer Sprache, und daher auch mit lateinischem Titel: Antiquitas explanatione et schematibus illustrata. Paris 1719—22. 5 Tomi in 10 Vol. Supplem. Paris 1824. 5 Tom., zusammen 15 Fol.-Bände. Die ersten zehn Bände sind 1722 und die Supplemente 1757 neu gedruckt. Band I. und Suppl. VI. enthalten die Mythologie und den Cultus. Ein Auszug

erschien unter dem Titel: *Montefalconii* Antiquitates Graecae et Romanae. In compendium redegit *Schatz* c. notis criticis *J. S. Semleri*. Norimb. 1757. fol.; auch teutsch: Griechische, römische und andere Alterthümer. Im Auszuge von Schatz, Semler und Roth. Mit 151 Kupfern. Nürnberg 1807. 2 Bde. Ein mehr den Cultus als die Lehre aller Religionen beschreibendes und durch Bilder erläuterndes Werk ist: Cérémonies et coûtumes religieuses de tous les peuples du monde représentées par des figures de *Bern. Picart* avec une explication et quelques dissertations. Amsterd. 1723—43. 8 Tom. 11 Vols. fol. Edit. augm. par *Bannier* et *Mascrier*. Avec 243 fig. Paris 1741. 7 Vols. Eine wirkliche Mythologie der classischen Völker in Bildern dagegen ist: *B. Picart*, Le temple des muses orné de LX tableaux, où sont représentées les antiquités fabuleuses, dessinés et gravés. Accomp. d'explications par *De la Barre de Beaumarchais*. Amst. 1733. fol., wiederholt 1742 und 1749. Die Bilder sind von Picart gestochen nach Gemälden von Charles Lebrun. Dem Euhemerismus huldigt auch Christoph Gottl. Stockmann in seinen Erklärungen zu Bern. Picart's Neu eröffneten Musen-Tempel, welcher das allermerkwürdigste aus den Fabeln der Alten in LX auserlesenen und schönen Kupfern vorstellet. Amsterdamm und Leipzig 1754. Fol.

§. 3. Dasselbe Princip ward auch in England in sehr verschiedener Weise ausgeführt durch *Jacob Bryant*, A New System or Analysis of Ancient Mythology, wherein an attempt is made to divest Tradition of Fable and to reduce Truth to its original purity. With cuts. London 1774—76. 3 Vols. 4. Das Buch spricht schon im Titel seine Euhemeristische Tendenz aus und entwickelt aus der Mythologie die Geschichte der Babylonier, Chaldäer, Aegyptier, Kananiter, Leleger, Dorer, Pelasger und anderer alter Völker. Aus Lächerliche grenzt die Auffassung T. Pownall's in seinem Treatise on the study of Antiquities. London 1782, in welchem fast die ganze Mythologie in ein Handels- und Schiffahrtssystem auf dem ägäischen und schwarzen Meere aufgelöst wird. Lauer (2. Bd. S. 138) rechnet das Buch zur Euhemeristischen Richtung; man könnte es aber auch zu den unter III. zusammengestellten Büchern ziehen, die in der Mythologie eine wissenschaftliche Mystik suchen. Einen eigenthümlichen Charakter nimmt der Euhemerismus beim Baron von Sainte-Croix an, dessen Buch: Recherches historiques et critiques sur les Mystères de Paganisme. Paris 1784. 4. einen bedeutenden Einfluß auf die spätere Bearbeitung der Mythologie geübt hat. Es ward von Karl Gotth. Lenz ins Teutsche übersetzt unter dem Titel: Des Freiherrn von Sainte-Croix Versuche über die alten Mysterien. Gotha 1790. Das Original ward in neuer Bearbeitung des Verfassers nach dessen Tode herausgegeben von Silvestre de Sacy in 2 Bden. Paris 1817. An die Stelle des ursprünglichen Monotheismus läßt St.-Croix in Griechenland früh die Verehrung des Himmels (Uranos) treten, der verdrängt ward durch den aus Phönikien eingeführten Kronos (= Baal), dessen Anhänger, die Titanen, nach einem zehnjährigen Religionskriege von den Kyklopen, den Anhängern des Zeus, in Kreta besiegt wurden. Prometheus war ein Ueberläufer, der von den Priestern des Zeus ins Gefängniß geworfen ward, weil er die Anhänger des Kronos unterrichtet hatte, daß jene ihnen den Untergang zugedacht hatten. Ebenso werden die Kämpfe zwischen Poseidon und Here in Argos, zwischen Poseidon und Athene in Athen von Religionsstreitigkeiten erklärt. In Samothrake wurden ursprünglich Himmel und Erde von den Pelasgern verehrt und die Kabiren waren ihre Priester, deren Name auf die Götter übertragen wurde, die durch ägyptischen und phönikischen Einfluß vermehrt wurden. In ähnlicher Weise waren Dactylen ursprünglich phrygische, Kureten kretische, Korybanten phrygische Priester, Nachbarn der Dactylen, die Telchinen endlich erst Zauberer, dann Priester der Pelasger. Die Thesmophorien wurden durch Danaos aus Aegypten zuerst nach Argos gebracht, die Eleusinien durch Erechtheus ebendaher nach Attika, Eumolpos bekleidete zuerst das erbliche Priesterthum. Die griechische Demeter ist die ägyptische Isis, mit deren Dienst der Ackerbau nach Griechenland kam; auch Persephone ist von der Isis nicht verschieden, Hades theils dem Osiris, theils dem Anubis der Aegypter gleich. Bacchos ist der ägyptische Osiris, dessen Verehrung durch Melampus nach Griechenland gebracht ward. Seine thebanische Geburt ist erdichtet, um den Aegyptern die Ehre zu rauben oder den wahren Ursprung geheim zu halten, was Gebot der Mysterien war. Die Orphiker sind eine Art Verbrüderung, ohne durch die Gesetze auctorisirt zu sein; sie führten eine strenge Lebensweise und fanden aus Schwärmerei und Eigennutz Anhang. Doch geriethen sie früh in Verfall. Die Dionysien waren geheime Reinigungsfeste. Die Mysterien der Aphrodite und des Adonis kamen später aus Syrien, die des Mithras noch später aus Persien.

Ein Anhänger des Euhemerismus im gewöhnlichen Sinne war Pierre Henri Larcher in seinem Commentar zum Herodot 1786 und in einzelnen Monographien, wie: Sur les principaux Événements de l'histoire de Cadmus in den Memoires de l'Académie des Inscript. T. XLVIII.

III. Die Mythologie bewußte Verhüllung religiöser Vorstellungen oder wissenschaftlicher Kenntnisse. Mystische Richtung.

§. 1. Der erste, der die Mythologie in neuerer Zeit selbständig bearbeitete, ist der Venetianer Noël Conti, der sich in seinen lateinischen Schriften Natalis Comes nennt. Das Werk führt den Titel: Mythologiae s. Explanationis Fabularum libri X. Es erschien zuerst Venetiis 1568 (nicht schon 1561 oder gar 1551) und ist oft wiederholt worden, noch Hannoviae 1669. 8. Das erste Buch handelt vom Wesen der Mythologie und der Verehrung der Götter im Allgemeinen; das zweite leitet, wie die Ueberschrift andeutet, von dem einen Gott als Schöpfer aller Dinge

die Mythen ab und handelt von Jupiter, Saturn, Aeolus, Juno, Hebe, Vulkan, Mars, Neptun, Pluto und Plutus; Buch 3 von der Unterwelt und deren Göttern; Buch 4 von den Göttern, die über das menschliche Leben walten, wohin er namentlich Apollon und Minerva zieht; Buch 5 von den vier großen Nationalfesten Griechenlands, dem Merkur, dem Bacchus und seiner Begleitung, Ceres, Adonis und der Sonne; Buch 6 faßt Götter- und Heroenmythen zusammen, die den Gedanken darstellen, daß man es mit Gleichmuth ertragen müsse, wenn man etwas von den Göttern nicht erlangen kann; Buch 7 Mythen, in denen sich die Ueberschrift bewährt, wie berühmte Männer mit Recht und Nutzen Ruhm erlangen. Im Buch 8 gibt der Gedanke, daß die Vielheit der Götter die Allgegenwart des einen Gottes habe ausdrücken sollen, Veranlassung, von den früher nicht behandelten Göttern des Meeres und der Erde zu sprechen; Buch 9 faßt verschiedenartige Mythen unter dem Satze zusammen, daß die Alten die Religion, die Ehre der Priester und die Unterwelt weise geordnet haben; Buch 10 stellt den historischen, physischen und ethischen Sinn der Götter und Heroen noch einmal wiederholend kurz zusammen unter der Ueberschrift, daß alle Lehren der Philosophen in der Mythologie enthalten seien. So willkürlich die Zusammenstellung ist, so wenig der Verfasser eine Vorstellung hat von dem Unterschiede der griechischen und römischen Mythologie, so ist doch nicht nur die Reichhaltigkeit zu bewundern, in der alle und darunter manche noch nicht wieder entdeckte Quellen, namentlich griechische, wahrscheinlich Scholien, benutzt sind [37]), sondern auch Scharfsinn, Klarheit und Kürze. Das Princip seiner Erklärung spricht er im Eingange dahin aus: von Alters her sind in den Mythen alle Lehren der Philosophie verborgen, indem vor Plato und Aristoteles dieselben unter diesen Hüllen überliefert seien. Die Griechen erhielten diese Philosophie von den Aegyptern, die verborgen war, damit nicht das Misverständniß Abfall von Religion und Sittlichkeit zur Folge habe. Nachdem die Philosophie ans Licht gezogen, wurden die Mythen für sinnlose Erfindungen der Dichter gehalten. Das Buch des Natalis Comes ward später auch mit Bildern (Holzschnitten) versehen, welche, obgleich die eingefügten Gemmenbilder sehr dankenswerth sind, sonst wenig mit Rücksicht auf antike Statuen und ziemlich willkürlich ausgeführt sind. Auch allerlei literarische Zuthaten hat das Buch in derselben Ausgabe Batavii 1637 erhalten, als: 1) einige dankenswerthe Emendationen der griechischen Stellen von Fr. Sylburg; 2) *Geofr. Linocerii Vinar.* Mythologiae Musarum Libellus; 3) Veteres Philosophorum Ethnicorum de Diis Sententiae ex *Lilii Gyraldi* Syntagmate I. de Deorum Gentilium Historia collectae; 4) In Mythologiam Natalis Comitis Observationum libellus (anonym); 5) *M. Antonii Tritonii* Mythologia, wo auf eine Erörterung des Begriffs die einzelnen Mythen folgen, unter moralische Gesichtspunkte geordnet; die Abhandlung schließt mit einem Auszuge aus Ovid's Metamorphosen. Wenn auch sich zunächst an Natalis Comes anschließend, ist doch durchaus selbständig und durch umfassende Gelehrsamkeit ausgezeichnet: Pilosofia Secreta donde debaxo de Historias Fabulosas. Ordenado por el *Bachiller Juan Perez de Moya.* En Alcala de Henares 1611. 4. Der Verfasser folgt zunächst der Ansicht der Kirchenväter vom Ursprung der Abgötterei, hält sich aber frei von ihrer Einseitigkeit, ist besonders ausführlich in seinen Erklärungen und unterscheidet den buchstäblichen oder historischen, den allegorischen, anagogischen, tropologischen und physischen Sinn, z. B. ist ihm der Mythos von den zwölf Arbeiten des Herkules allegorisch oder moralisch der Sieg über das Böse; anagogisch die Erhebung der Seele, die das Weltliche verachtet gegen das Himmlische; tropologisch ein tapferer, in Tugenden und guten Sitten ausgezeichneter Mann; physisch die Sonne, welche die zwölf Zeichen des Thierkreises durchwandert. Doch beschränkt er sich im Einzelnen darauf, den historischen, physischen und moralischen Sinn zu erklären. An Kritik ist noch nicht zu denken. Pronapides, der angebliche Vater Homer's, gilt ihm so viel als jeder andere. Wir dürfen uns daher nicht wundern, daß er nach Bocaccio's Vorgange auch den Demogorgon mit der Chaos sich verbinden und auf diese den Pan, als Sonne und All, und andere folgen läßt.

§. 2. *Hier. Alexander,* Antiquae Tabulae Marmoreae solis effigie symbolisque exsculptae accurata explicatio. Romae 1616. 4. Ed. II. 1617. 4. Um auszudrücken, daß Gott durchs ganze Universum verbreitet sei, hat nach dem Verfasser Homer allen Dingen und Gegenden unzählige Götter gegeben, Zeus über den Aether gesetzt, Juno über die Luft, Poseidon über das Meer, Kybele über die Erde, und über Berge, Wiesen, Wälder, Quellen, Flüsse, Städte und Gegenden besondere Genien. Er wußte, daß es nur einen Gott gäbe, Lenker und Schöpfer aller Dinge, vermochte aber nicht die Vielgötterei, die längst in den Menschen sich festgesetzt hatte und von Orpheus bekräftigt war, zu zerstören. Wider Willen trug die Lieblichkeit seines Gesanges bei, mit Hilfe des Teufels den Fabeln Glauben zu verschaffen. Gebildete bezogen alle Götter auf die Sonne. Offenbar entlehnt er dies von Macrobius, dessen Ansicht er aber zusammensetzt mit der des Augustinus Steuchos (IV. §. 1). Durchaus selbständig ist Franz Baco von Verulam in seinem Werke De Sapientia veterum. London 1609, zuletzt 1634, französisch Paris 1641, teutsch von J. Schieffer. Cöln 1838, in dem er eine Anzahl von einunddreißig Mythen ohne alle Ordnung erklärt. Sein Princip spricht er bei Gelegenheit der Mythen vom Pan No. 6 aus, daß die Mythen aus den Mysterien der Aegypter durch die Juden zu den Griechen gekommen sind und physische, ethische und politische Lehren verbergen. Pan ist ihm das Weltall, dessen Ursprung aus dem göttlichen Wort in seiner Zeugung durch Merkur, den Erfinder der Sprache,

37) Müller (Fragm. Hist. Gr.) scheint diesen Citaten keinen Glauben zu schenken, indem er die von Natalis Comes angeführten Fragmente des Hecatäos (I. p. 30) geradezu für untergeschoben erklärt. Ich sehe keinen Grund zur Verwerfung.

bezeichnet ist. Pan heißt Sohn der Freier und der Penelope, um anzudeuten, daß die Welt aus verschiedenem Samen entstanden, dagegen Sohn des Zeus und der Hybris (Uebermuth), um das Verderbniß der Welt nach Adam's Fall zu bezeichnen. Kassandra's Schicksal ist ihm ein Beispiel von unzeitiger Freiheit im Rath und Typhon's vom wechselnden Glück. Ganz willkürlich ist auch die Anordnung der Mythen in des Jesuiten *Michael Pexenfelder* Ethica Symbolica e Fabularum umbris in Veritatis Lucem evoluta. Monachii 1675. 4. Die lateinischen Dichtern nacherzählten Mythen dienen zur Erörterung moralischer Gemeinplätze, die mit Sentenzen der alten Dichter verbrämt sind. Ist auch eigentlich kein System darin, so schien doch die Richtung der Art, daß es in dieser Gruppe den angemessensten Platz finden durfte. Sich den Früheren, besonders dem Baco von Verulam, anschließend, suchte Andr. Chr. Eschenbach in der Mythologie eine absichtlich verhüllte, poetische Allegorie, die einen physischen, oder ethischen, oder theologischen, auch wol einen historischen oder astronomischen Sinn habe. Ausführlich handelt er zuerst in seiner Diss. ethica sive de Fabularum Poeticarum Sensu Morali. Altdorfii 1684 (wieder abgedruckt in seinen Dissertt. Academicae. Norimbergae 1705. Diss. I. p. 1) von dem moralischen Sinne. So findet er z. B. in den Mythen von Jason, von den goldenen Aepfeln in den Gärten der Hesperiden und vom Horn der Amalthea den Kampf der Tugend und Weisheit gegen Schlechtigkeit um das Glück, in den Mythen von der Kirke und den Sirenen von dem Wahn und der Täuschung derer, die das Glück in sinnlichem Vergnügen suchen, in dem Mythos von den den Orestes verfolgenden Furien, vom Rad des Jrion und vom Faß der Danaiden das böse Gewissen. Ueber das Princip seiner Erklärungen spricht er sich klarer und bestimmter aus in der bekannten Schrift Epigenes de Poesi Orphica. Norimbergae 1702. 4. Praef. p. 6 seq.: „Mir ist kein Zweifel, daß schon lange vor Homer die Wissenschaften in Griechenland angebaut sind, so daß zu Homer's Zeit Talente sie Schriften anvertrauten, aber in Mythen gehüllt, die, viel früheren Ursprungs, in den Mysterien überliefert wurden, die um Jahrhunderte älter sind als der trojanische Krieg. Zu Zeugen habe ich die alten verehrten Mysterien der Korybanten, des Bacchus, der Ceres." Die geheimen Lehren dieser Mysterien überlieferten nicht nur die Grundlage, sondern auch die Blüthe und Frucht aller späteren Philosophie. Für den Stifter erklärt er Orpheus. Durch Veröffentlichung der Lehren in den Schriften der Philosophen sank das Ansehen der Mysterien, hielt sich aber daneben in der mythischen Verhüllung der Orphischen Gedichte. Jean Levesque de Burigny faßte in seinem Buche, das zuerst unter dem Titel: Histoire de la Philosophie payenne. La Haye 1724. 12., und dann unter dem veränderten Titel: Theologie paienne. Paris 1745 oder 1754. 2 Bde. 8., die besser sein soll, erschien, die Mythologie als eine früher geheim gehaltene Philosophie. Eine eigenthümliche und scharfsinnige Verbindung des Euhemerismus mit den Mysterien machte William Warburton in seinem Buche: The Divine Legislation of Moses. London 1737. Book II. Sect. 4. p. 131 seq. Die vierte Ausgabe ist zu neun Büchern in 4 Bden. erweitert London 1754. Der mythologische Theil erschien für sich französisch unter dem Titel: Dissertations sur l'union de la religion, de la morale et de la publique tirées de l'ouvrage de Warburton traduites par M. *de Silhouette*. Londres 1742. Er hält die Religion für eine Schöpfung der Gesetzgeber, denen zur Befestigung der Gesetze der Glaube an eine Vorsehung und an eine Vergeltung nach dem Tode unentbehrlich war. Dieser Glaube ward in den von Aegypten aus über die ganze alte Welt verbreiteten Mysterien überliefert. Um die Menschen anzuziehen, ward den Eingeweihten, im Gegensatz gegen die Nichteingeweihten, Glück nach dem Tode versprochen, dasselbe aber abhängig gemacht von einem tugendhaften Leben, wie denn Verbrecher selbst von der Aufnahme ausgeschlossen waren. In den Mysterien wurde nach Warburton's Ansicht gelehrt, daß die Götter, deren Laster und Sünden ein Haupthinderniß für Förderung der Tugend waren, gar keine Götter seien, sondern Menschen, die zwar sündhaft, aber einst hochverdient um die Menschheit, wofür er sich auf die mit den Mysterien zusammenhängende Lehre vom Tode und Grabe der Götter beruft (*Cic.* Tusc. I, 19. Nat. D. I, 42). Dazu kam die Lehre, daß eine einzige Gottheit die Welt erschaffen habe und regiere, die namentlich nach dem Tode das Gute belohne und das Böse bestrafe (nach d. Orph. Hymn. bei *Euseb.* Praep. Ev. XIII. c. 12. *Clemens*, Protr. VII, 74). Dazu kam die nachdrückliche Aufforderung zu einem tugendhaften Leben in Hinweisung auf die Ehre, welche verdienten Menschen der Vorzeit in der Vergötterung zu Theil geworden sei. An die weitere Begründung seiner Ansicht schließt der Verfasser eine Erörterung der Beschreibung der Unterwelt im sechsten Buche von Virgil's Aeneide, in welcher er eine Schilderung von der Aufnahme des Aeneas in die Mysterien nachzuweisen sucht. Hierher dürfen wir auch wol Thomas Blackwell setzen wegen seines Werkes: Letters concerning Mythology. London 1748, das viel Beifall fand, wie die französische Uebersetzung zeigt: Lettres sur la mythologie. Traduites par *Sidons*. Paris 1721, die Leyden 1779 wieder gedruckt ward. 2 Bde. 12. „Sein Zweck war, ein mythologisches System zu begründen als eine Darstellung der Religion der Gesetze und der Philosophie der ältesten Zeiten." Pierre François-Hugues d'Hancarville (Recherches sur l'Origine, l'Esprit et le Progrès des Arts de la Grèce, sur leurs connections avec les Arts et la Religion de plus anciens peuples sur les monuments antiques de l'Inde, de la Perse, du reste de l'Asie, de l'Europe et de l'Égypte. London 1785. 2 Vols. 4.) begründete nach Eckermann (Lehrb. der Religionsgesch. Bd. 1. S. 27) eine eigne symbolische Schule, die von Payne Knight in dem Werke: An Inquiry into the symbolical Language of ancient Art and Mythology. London 1818, auf die Spitze getrieben ward.

§. 3. Dieser Gruppe schließen wir Erklärungen an, die nicht Religion, sondern Schiffahrt, Alchemie, Geschichte und Geographie in der Mythologie nachweisen wollen. Eins der abenteuerlichsten Bücher ist, wie schon der Titel erwarten läßt: *Johannis Friderici Hervart ab Hohenburg in Schwindeck*, Admiranda Ethnicae Theologiae Mysteria propalata, ubi Lapidem Magnetem antiquissimis passim nationibus pro Deo cultum et artem, qua navigationes Magneticae per universum orbem instituerentur, a Veterum Sacerdotibus sub involucris Deorum Deorumque occultatam esse commonstratur. Monachi 1626. 4. Der Verfasser legt die bekannte Marmortafel mit Bildern aus der Religion der Isis (Tabula oder Mensa Isiaca) zum Grunde. In dem mittleren Bilde der Isis erkennt er die Erde und deutet die vier Seiten mit ihren Abtheilungen auf die vier, acht und sechzehn Winde, die aus Stellen der Alten nachgewiesen werden. Dieselben werden in den Kindern des Aeolos wiedererkannt und ihnen die Kinder des Ormuzd und Ahriman gleichgestellt, um über Aegypten die griechische Mythologie von den Magiern ableiten zu können. Nachdem nun im Windschlauche des Aeolos und im goldenen Vließ der Argonauten eine Seekarte mit der Windrose erkannt ist, werden die verschiedenen Abtheilungen und Bilder der Tafel auf die Weltgegenden und die in denselben liegenden Länder gedeutet und mit Zeugnissen besonders der Kirchenväter bewiesen, da Geographie und Astronomie der Inhalt der ägyptischen Mysterien gewesen sei. Bestätigung findet der Verfasser in dem sogenannten Nilschlüssel (Crux ansata), in dem er das heilige Zeichen des Taut (T) wiederfindet. Zeugnisse aus der persischen, chaldäischen und ägyptischen Religion, sowie den Gnostikern laufen bunt durch einander. Den Weg nach Griechenland bahnt ein zweites Bild, wie es scheint Mosaik (sie ist ähnlich der von Grandson in *Millin*, Galérie myth. 423). Die Mitte, ein Achteck, stellt den Orpheus auf der Lyra spielend dar, dem die wilden Thiere horchen; das Achteck ist umgeben von acht vierseitigen Bildern, deren vier Thiere zeigen, zwei einen Widder, zwei einen Stier, je einmal stehend, einmal liegend; ein Mann, der einmal mit ausgestreckten Armen zwischen zwei Löwen steht, einmal ein Bild ägyptischen Styls in einer Nische mit einem Stabe berührt, einmal eine Schleuder führt und einmal mit einem Stabe einem Felsen Wasser entlockt. In jeder der vier Ecken, die der diese Bilder einschließende Kreis übrig läßt, findet sich eine fliegende Taube. Der Verfasser läßt den Orpheus in der von Homer angedeuteten Göttersprache singen, in der die Bäume Schiffe bedeuten sollen, was bewiesen wird durch Orpheus' Lenkung der Argo und den Sprachgebrauch, nach dem mit Namen der Bäume, die Holz zum Schiffbau liefern, Schiffe bezeichnet werden. Auch wilde Thiere werden auf Schiffe gedeutet und dies bewiesen durch die Erklärung des Pegasos, des trojanischen Pferdes, des Widders, auf dem Phrixos und Helle entflohen, von Schiffen. Die gleiche Deutung des Apis führt nach Aegypten zurück, dessen heiliges T nun für die Magnetnadel erklärt wird. Dabei beruft er sich auf *Orphei* Lithica XI, 16, nach denen Apollon dem Helenos die Weissagung in Uebergabe eines Magnetsteines verleiht. Nachdem auch die übrigen Bilder auf Schiffe oder Mysterien gedeutet und im Labyrinth, in den Pyramiden, in den schwebenden Gärten, wie in allen mythologischen Höhlen, Schiffshöhlungen oder Bäuche und andere Beziehungen auf Schiffahrt erkannt sind, werden Kyklopen, Drachen, Götterpferde und Wagen von Schiffen, und Zeus und Poseidon Laitas und Jupiter Lapis vom Magnetstein, Hera als Juno Lavinia (*Λᾶ—ἰκὶς*) von der Magnetnadel erklärt. Ebenso Bellona (*ἀπὸ τῆς βελόνης*), die Magna mater wegen der ihr heiligen Nadel, Delos-Apollon wegen seiner Pfeile, der gallische Endovelios und selbst Enyalios und Bacchos so gut als Quirinus. Jupiter Ammon führt wieder zu den Geheimnissen vom Magnetstein im delphischen Nabel der Erde. Zur Bestätigung dienen die göttlich verehrten Steine, die Hermäen (Steinhaufen) und Steinpfeiler, Hermen, besonders aber die Meteorsteine (*βαιτύλια*). So ist dem Verfasser die Kenntniß des Magnetsteins und der Gebrauch der Magnetnadel für die Schiffahrt als Inhalt der Mysterien erwiesen. Daß wirklich die Magnetnadel den Alten bekannt gewesen sei, glaubt er schließlich (c. 43) aus Albertus Magnus (De Miner. II, 3, 6) beweisen zu können, der anführt, daß Aristoteles gewußt, daß der Magnet Eisen anzieht. Als Merkwürdigkeit eigener Art darf hier nicht übergangen werden *Jacobi Tollii* Fortuita, in quibus praeter Critica nonnulla tota Fabularis Historia Graeca, Phoenicia, Aegyptiaca ad Chemiam pertinere asseritur. Amstel. 1687. Das Buch, eine Sammlung mythologischer und kritischer Miscellen, ist in seinen mythischen Theilen, besonders c. 5, 15, 18, 23, 31, nur denen verständlich, die eine gründliche Kenntniß der Alchemie hinzubringen. Es ist schwer, auch nur Beispiele zu finden, deren Sinn man auch nur einigermaßen ahnen kann. So soll Juno wie Janus flüchtigen (volatilis) Spiritus bedeuten. Wenn Atreus seinen eigenen Sohn tödtet, ohne ihn zu kennen, so soll das heißen: festes Feuer verzehrt flüchtiges Feuer (p. 198). Die Alchemie stellte sich damals als Hauptaufgabe, den Stein der Weisen zu finden, daher soll dessen Findung in den Mythen ausgedrückt sein; so im Mythos von Deukalion und Pyrrha, die dem Osiris als Sonne und der Isis als Mond gleichgesetzt werden (p. 204). Denselben Sinn hat der trojanische Krieg und die Hochzeit des Peleus und der Thetis. Von letzterer heißt es p. 193: „Zur Hochzeit des Peleus und der Thetis, d. h. um den Stein der Weisen zu Stande zu bringen, soll Jupiter alle Götter eingeladen haben, weil die Heiden glaubten, daß jeder Gott einen besondern Theil des menschlichen Körpers inne habe, Jupiter den Kopf, Minerva die Augen, Juno die Arme, Merkur die Brust." Da bricht die Erklärung ab, aber p. 256 wird ausführlicher dargethan, wie Peleus Säure, weil im Thon (*πηλός*) Säure enthalten,

Thetis Alkali sei, das allerlei Gestalt annehme wie sie, und weil ihr Sohn, Achilles, der chemische Held, Trojas verhängnißvoller Besieger, ein fast vollkommener Mensch. Tollius war selbst Urheber dieser Ansicht; zwar beruft er sich auf Lamspring, allein dessen Gedicht vom Stein der Weisen, das im Theatrum Chemicum, das Argentorati 1603 erschienen und aus dem Teutschen ins Lateinische übersetzt ist, enthält nichts Mythisches. In ganz eigenthümlicher Verschmelzung erscheint die Euhemeristische Richtung mit der biblischen in Franc. Bianchini's wunderbarem Buche: La Istoria universale provata con monumenti e figurata con simboli degli antichi. Roma 1697. 4. An die Erklärung von 32 Bildern, die antiken Werken entnommen, aber ganz willkürlich zu neuen Ganzen zusammengesetzt sind, knüpft er die Weltgeschichte der ersten 32 Jahrhunderte von der Schöpfung bis auf Lykurg in ebenso vielen Capiteln, wobei die biblischen Nachrichten als mit den griechischen übereinstimmend nachgewiesen werden sollen. Diese wenn auch historische Erklärung der Mythen unterscheidet sich doch wesentlich von dem Euhemerismus, weil sie offenbar ein absichtliches Verstecken annimmt. Deshalb schien diese Ansicht hier ihre Stelle finden zu müssen. Der Schöpfung entspricht die Entwickelung der Welt aus dem Chaos; angeknüpft wird dieselbe an die Erläuterung eines Bildes, das aus Darstellungen der Circusspiele, Sternbildern und einem Mithrasdenkmale zusammengesetzt ist, in sofern die Circusspiele an den Sonnenlauf und dieser an den Thierkreis, und beide an die Schöpfung des Himmels erinnern. Das zweite Bild, in dem die Einkehr des Dionysos, hier für Kronos (Saturn) gedeutet, mit der Schöpfung des Menschen und ein Candelaber mit einer Herme dargestellt sind, gibt Veranlassung, die Sage vom goldenen Zeitalter mit dem Paradiese, den Sündenfall mit dem Mythos von Pandora zu vergleichen. So finden sich bei aller Willkür und Abenteuerlichkeit mitunter auch passende und scharfsinnige Vergleichungen. Aus der Nachricht Plutarch's (c. 8), daß Alexander der Große die Ilias unter dem Kopfkissen gehabt, mit Beziehung auf die Offenbarung der ägyptischen Priester, daß die Götter einst Menschen gewesen (*Cyprian.* Idol. 5), wird gefolgert, ihm sei die allegorische Bedeutung der Götter bekannt gewesen, vermöge deren ihm der Homer zum geographischen Handbuch gedient habe, indem nach einer so spitzfindigen als unsinnigen Combination von Il. XXIV, 610 mit Diodoros Siculus Zeus Arabien, Hera Syrien, Athene Aegypten, Poseidon Karien u. s. w. mit ihren Herrschern und Bewohnern bedeute. Zu dem Fadesten und Absurdesten, was je geschrieben, gehört auch der dicke Foliant, den Herrmann von der Hardt im Jahre 1723 zu Helmstedt herausgab, dessen Titel schon genügt, den Unsinn genügend zu bezeichnen: Aenigmata prisci orbis. Ionas in Luce in Historia Manassis et Iosuae ex eleganti veterum Hebraeorum stilo solutum aenigma. Aenigmata Graecorum et Latinorum ex caligine Homeri etc., ex imis Historiae et Geographiae Gracae recessibus enudata etc. Unter diesem Titel sind eine Reihe von Monographien vereinigt, die seit 1711 als akademische Gelegenheitsschriften erschienen waren. Wenige Beispiele werden genügen, den Unsinn zu charakterisiren. Die erste Schrift war *Ovidii* Ranae ex Rusticis Met. Lb. VI. luculentissimo et iucundissimo priscae mythologiae abstrusae et nemini haotenus perspectae exemplo in Acad. Julia a. 1710 detectae ac demonstratae. Die Verwandlung der lycischen Bauern in Frösche wegen ihrer Schmähung auf Latona bedeutet, daß die Bewohner der kleinen böotischen Stadt Salganea, eine aus Delphi und Delos ausgesandte Colonie, die sich bei ihnen niederlassen wollten, höhnisch zurückwiesen und dafür von Bildhauern, Malern und Dichtern bestraft wurden, die sie als Frösche schilderten. Ein anderes Beispiel ist: Aureum vellus Argonautarum ex Orphei Thesauro in Academia Julia a. 1715 detectum. Helmstadii. Es spricht den ganz allgemeinen Satz aus: die Grundlage der ganzen griechischen Mythologie ist, daß die Schicksale und Thaten der Griechen im Frieden und im Kriege nicht offen, sondern verschoben, nach Art der Bühne, nicht in eigenem, sondern in fremdem Gewande verzeichnet wurden. Das Schiff Argo bedeutet die Stadt Argos Amphilochicum und dessen Heer, das durch Böotien (das Meer) zieht, mit den Heeren thessalischer Städte verbündet, um die Stadt Krissa, das goldene Fell des Widders, zu erobern. Athene, welche die Argonauten unterstützt, bedeutet die Stadt Athen, Hera Korinth, Medea die Stadt Medeon in Phokis u. s. w. Die Batrachomyomachie besingt nach ihm eigentlich einen Krieg der Trachinier in Thessalien und der Myonier in Phokis. Der Kampf der Pygmäen gegen die Kraniche ist gedeutet auf einen Krieg der Pegäer und Geranier in Megaris in einer besondern Schrift: Detecta Mythologia Graecorum in decantato Pygmaeorum, Gruum et Perdicum Bello. Lipsiae et Goslariae 1716. 8. In ähnlicher Weise deutet er Hesione's Befreiung von einem Seeungeheuer auf die Rettung der Halmonenser in Böotien von den Trachiniern in einer ausführlichen Schrift, die den Titel führt: Hercules ex Carcharia. Helmstadii 1719. 4.

IV. Ableitung der Mythologie aus einer nach Genesis c. 2 angenommenen Urreligion, oder aus den Ueberlieferungen des A. T. Biblische Richtung.

§. 1. Wenn auch nicht eigentlich Mytholog, muß hier doch wegen seines Einflusses auf die bestimmtere Gestaltung der Systeme genannt werden Augustinus Steuchus, von seiner Vaterstadt häufig Eugubinus genannt, der in seinem Werke: De Perenni Philosophia libri X., zuerst Lugduni 1540. fol. gedruckt und im dritten Bande seiner Werke Paris 1577. fol. wiederholt, sich der Ansicht der Kirchenväter anschließt, daß den Menschen im Paradiese die Urreligion geoffenbart sei, welche er aber nicht in Mysterien, sondern in der von Einzelnen gepflegten Philosophie erhalten sein läßt. Die heidnischen Religionen sind ihm Entstellung dieser Urreligion, die Philosophie, von der sich übereinstimmende Spuren bei allen Völkern finden, ist ihm die

Herstellung derselben. Die Grundlehre ist, daß die Welt durch Gottes Sohn erschaffen, den die Juden in ihrem Jehova, die Griechen in ihrem Zeus verehrten. Sie findet sich zuerst bei den Chaldäern, die dem Paradiese am nächsten wohnten, von ihnen kam sie zu den Persern, Juden, Aegyptern (I, 1 und 2). Diese bei Allen übereinstimmende Lehre empfingen die Griechen durch Orpheus über Aegypten von Moses, der bei den Griechen Musäus heißt (I, 28 und II, 2). Diese Lehre ward wunderbarer Weise bestätigt vom Orakel in Delphi, obgleich Apollon, der es ertheilte, nur einer der untergeordneten Dämonen ist, die fälschlich für obere Götter gehalten wurden (III, 14. VIII, 19 fg.), wie uns Plato und die Neuplatoniker lehren, die im Wesentlichen ihre Lehre vom Orpheus entlehnen (VII, 10). Ein Hauptbeweis für die Uebereinstimmung und ursprüngliche Identität aller Religionen ist ihm die dem Homer mit dem Orpheus gemeinsame Ansicht vom Ursprunge aller Dinge vom Okeanos, in der er die Mosaische Schöpfungsgeschichte wiederfindet (VII, 10). Von der Voraussetzung ausgehend, daß die hebräische Sprache als die heiligste auch die älteste sein müsse, machte Estienne Guichard in seiner Harmonie etymologique des langues. Paris 1606 den Versuch, die griechische und lateinische, sowie alle modernen Sprachen aus dem Hebräischen abzuleiten. Dem mußten sich consequenter Weise auch die Götternamen fügen: Jupiter gen. Jovis kommt von Jehova, Bacchos von bacas Stier, weil Bacchus auch Stier genannt und als solcher dargestellt ward; daß Minerva (Athene) aus Sais in Aegypten stammt, wird bestätigt durch Zajit, Oelbaum, der der Minerva heilig ist; Themis, die Göttin der Gerechtigkeit, ist von taam, was auch Plan, Rath, Beschluß bedeutet; Janus soll von jajin, Wein, kommen, weil er auch Oenotrius heißt und den Wein erfunden haben soll. Diese Verwandtschaft des Griechischen mit dem Semitischen wurde auch von Daniel Heinsius anerkannt, der im ersten Capitel seines Aristarchus Sacer sive ad Nonni in Johannem Metaphrasim Exercitationes. Lugd. Bat. 1627. 8. von den Dionysiaca des Nonnos Veranlassung nimmt, auf Kadmos als den Stifter des Dionysosdienstes hinzuweisen. Indem er dessen phönikischen Ursprung annimmt, leitet er mit dem Mythos von Dionysos die ganze griechische Mythologie von den Phönikiern her und sucht dies durch Ableitung der wichtigsten Namen, wie Bacchos, Semele, Sabazios, der Mimallonen und Thyaden, ja sogar des Zeus und Apollon, des Boreas und der Dryaden, sogar der Musen und Chariten u. a. aus dem Hebräischen zu bestätigen. Unter den Mythologen, die sich der Ansicht vom semitischen Ursprunge der Mythologie anschließen, ist Sam. Bochart einer der bekanntesten in seinem dafür angeführten Werke: Geographia sacra s. Phaleg et Canaan. Cadomi 1646 seq. Er beschränkt sich indessen meistens darauf, die Namen griechischer Ortschaften und Götter mit Hilfe des Hebräischen von den Phönikiern abzuleiten, wozu ihm die phönikischen Colonien Veranlassung geben; doch geht er seinen eigenen Gang und ist gewöhnlich sehr kurz. So erkennt er den semitischen Ursprung des Dionysos (Bacchos), der vom Assyrer Ninos oder Nimrod abgeleitet wird, weil dieser ein Sohn des Kusch (Bar-chus).

§. 2. In extremer und höchst einseitiger Weise verfolgte diesen Weg Pet. Dan. Huëtius, später Bischof von Avranches, in seiner Demonstratio Evangelica, einer Apologie des Christenthums, die zuerst Paris 1679 fol. erschien. Dazu kommt ein anderes Werk: Alnetanae Quaestiones de concordia rationis et fidei. Paris 1693. 4. Ihm sind alle heidnischen Religionen ein entstelltes Judenthum, und der Phönikier Taaut wie der Aegypter Theuth und der Perser Zoroaster, ja der Chinese Confuzius und der Grieche Orpheus sind als Religionsstifter nicht verschieden von Moses, auf den als Vorbild auch die Götter aller Völker zurückgeführt werden in einer Gleichförmigkeit und Willkür, die keine weitere Ausführung verdient. Edoardus Baron Herbert de Cherbury (De Religione Gentilium errorumque apud eos causis. Amstel. 1663. 4.) erklärt die Abgötterei mit Berufung auf die Rabbinen durch falsche Propheten, welche die Menschen verleitet, die Gestirne statt des wahren Gottes zu verehren und dann Bilder derselben zu machen. Dazu kam später die Verehrung des Himmels, der vier Elemente und der Heroen. Als so die verschiedenen Gegenden ebenso viele heimische Götter erhalten hatten, wurde ein Unterschied festgestellt und zwölf als die Oberen (Consentes) verehrt. Doch ward als über ihnen stehend der eine höchste Gott immer anerkannt. Außerdem ist nach ihm auch von den Heiden nicht bezweifelt, daß dieser Gott verehrt werden müsse und daß Tugend und Frömmigkeit die vorzüglichste Gottesverehrung seien, auch daß das Gute von der göttlichen Gerechtigkeit belohnt, das Böse bestraft werde in diesem und jenem Leben. Louis Thomassin (Méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement les lettres humaines par rapport aux lettres divines et aux Écritures I–III. parties concernant l'étude des poëtes. Paris 1681—82. p. 8) schloß sich der Ansicht vom Ursprunge der Mythologie aus dem A. T. an und suchte sie durch Ableitung der Namen aus dem Hebräischen zu bestätigen. Kein mythologisches System, wie man nach dem Titel erwarten könnte, gibt Anton van Dale in seinen Dissertationes de Origine ac Progressu Idolatriae et Superstitionum. Amstel. 1696. 4., sondern nur eine Erklärung des Aberglaubens an Teufel, böse Geister, das Besessensein von denselben und an Weissagung und Zauberei. Er schließt sich an Moses Maimonides an, nur daß er nicht wie dieser die Verehrung der Gestirne plötzlich zu Enos' Zeiten, sondern allmählich entstehen läßt, und zwar, mit Berufung auf rabbinische Quellen, nach der Sündfluth in Chaldäa, von wo dieser Glaube in Verbindung mit dem Glauben an die auf die Erde herabgestiegenen bösen Geister über Aegypten und Persien sich nach Griechenland verbreitet habe, wozu besonders die Dämonenlehre nach Plato, Plutarch, Apuleius und anderen Neuplatonikern ausgebeutet wird, doch ist die eigentliche Mythologie dabei gar nicht berücksichtigt. Nach John Turner (An

Attempt towards an explanation of the Theology and Mythology of the ancient Pagans. The first part. London 1687) war die Religion der Heiden wenig anders als die Naturphilosophie der alten Zeit oder der mehrwissenden Urheber der Religion, welche ihre Ansichten über Gott als allmächtiges Wesen unter den Mythen verborgen hatte, die durch Aegypten aus dem A. T. abgeleitet werden. Den Beweis findet er in der Vergleichung alttestamentlicher Berichte mit griechischen Mythen, z. B. des Chaos mit der Schöpfungsgeschichte, der Sündfluth mit der Deukalionischen Fluth. Die an Bibel und Kirchenväter sich anschließende Voraussetzung, daß die Vielgötterei aus Abfall von der geoffenbarten Urreligion hervorgegangen sei, blieb bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts vorherrschend. Der nächste Vertheidiger derselben ist der Jesuit Tournemine, der ein großes Werk über Mythologie ausarbeitete, von dem aber nur ein Auszug gedruckt ist unter dem Titel: Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables in: Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des beaux Arts. Trevoux 1702. Fevr. p. 84 seq. Er nennt ausdrücklich Guichard, Heinsius, Vossius, Bochart, Blaeu, Huetius, Clericus, Bianchini und Hyde als seine Vorgänger, von denen er entlehnt. Auch ist seine Mythologie mehr eine Compilation als ein System. Am nächsten kommt er dem Isaac Vossius, obgleich einzelne Erklärungen ihm eigenthümlich zu sein scheinen, wie Bellerophon's Abenteuer aus der Geschichte von David und Bathseba, Iphigeniens Opfer von dem Opfer der Tochter Jephtha's (ibid. 1704. Octbr. p. 1753). Er nimmt fünf Quellen der Mythen an: 1) die materiell vorgestellten physischen Ursachen in der Vergötterung der Flüsse, der Bäume, des Sonnenlaufes; 2) entstellte Ueberlieferung der Mysterien, die schon Noah und seinen Söhnen beigelegt werden, indem Eigenschaften der Gottheit zu Göttern wurden, wie der Verstand in der Minerva; 3) Verschönerung, Entstellung und Misverständniß historischer Ueberlieferung; so entstand Sternendienst, Todtendienst, Vergötterung der Menschen, wie der Mythos von Saturn und seinen drei Söhnen aus Noah und dessen drei Söhnen entstanden ist; 4) Aberglauben aus Furcht und Unwissenheit, wie Vergötterung der Krankheiten; 5) das Streben, sich zu rechtfertigen durch Vergötterung der Laster, wie in der Venus.

§. 3. In der mythologischen Literatur pflegt auch aufgeführt zu werden: *Michel Mourgues*, Plan Théologique du Pythagoréisme et des autres sectes savantes de la Grèce. Amsterd. 1714. 2 Vols. 8., allein der zweite Band ist nur eine Uebersetzung von des Theodoretos Therapeutica und der erste Band eine Geschichte der Lehre vom einigen Gott in der griechischen Philosophie, die nach Justinus Martyr durch Orpheus aus Moses' Schriften entlehnt und aus Aegypten nach Griechenland gebracht sein soll. Zwar handeln der 8—10. Brief von der Volksreligion, allein nur Brief 7 gibt eine kurze Uebersicht der vom Volke geglaubten Götter, um ihre Unsittlichkeit hervorzuheben. Die physisch-allegorische Erklärung, besonders der Stoiker, wird für eine Erfindung erklärt, um die Unsittlichkeit zu verhüllen. Brief 9 handelt von den Idolen und Brief 10 vom Cultus, besonders von der Divination. Dieser Richtung gehört (nach Lauer S. 137) auch des Jesuiten Dominique de Colonia Werk an: La Religion Chrétienne autorisée par le temoignage des anciens auteurs payens. Lyon 1718. 2 Bde. Schon durch den Titel ist als dieser Richtung angehörig die Schrift charakterisirt: J. Mirus, Fabeln, welche der leidige Satan aus den Schriften altes und neues Testamentes gemacht. Leipzig 1720. 12. (Gerhard, Griech. Mythol. §. 94. 5.a.). Rich. Cumberland sucht in seinem Werke *Sanchuniathon's* History of the Phoenizians from Eusebius de Praep. Evang. with a continuation of it by Eratosthenes Cyrenaeus, his canon, wich Dicaearchus connects with the first Olympiad. London 1720. 8. die Uebereinstimmung der Mythen von der Schöpfung und den ältesten Zuständen des Menschengeschlechts mit der Genesis durch Vermittelung der Phönikier nachzuweisen. Von der Verbreitung dieser Ansichten, besonders bei Theologen, zeugen u. A.: *P. von Sarn*, Mercurii cum Angelo foederis comparatio [Biblioth. hist. philol. theol. Brem. Cl. V. Fasc. 2. 1721] und *Joh. Ge. Michaelis*, Diss. de Abrahamo et Isaaco a Graecis in Hyrieum et Orionem conversis [ibid. Cl. VI. F. 1. 1722], *J. D. Matthaeus*, Nisus Samsonis symbolum. Witteb. 1724. 4., und *M. J. Moneta*, Problema mythologicum, Utrum immolatio Phrixi eadem sit ac Isaaci necne? Witteb. 1733. 4. Dem Cumberland schloß sich Stephan Fourmont an, der die Ableitung aller polytheistischen Religionen aus der Bibel mit größerem Scharfsinn und größerer Besonnenheit, soweit dieselbe in dieser Richtung möglich ist, ausführt in seinen Reflexions critiques sur les anciens Peuples. Paris 1735. 2 Vol. 4. Er gibt I. S. 383 das Resultat seiner Untersuchung in folgenden Worten: „1) Das Heidenthum der Römer, Griechen, Aegypter, Phönikier kannte den Ursprung seiner Götter *nicht*. 2) Die Römer erhielten ihre großen Götter aus Griechenland, Griechenland, mit Ausnahme des Poseidon, aus Aegypten, Aegypter waren zusammengesetzt aus Chaldäern, Phönikiern, Arabern u. s. w., besonders aber aus letzteren. Im Verhältniß, wie deren Colonien dahin vordrangen, sind ihre Götter phönikisch, chaldäisch, arabisch. 3) Die Phöniker, durch die Verehrung ihrer Vorfahren aus Chaldäa unmerklich daran gewöhnt, die großen Männer zu verehren, hatten mehre Kananiter vergöttert, besonders die Familie Abraham's. 4) Ganz Griechenland, ganz Aegypten, ganz Phönikien bestätigen in jedem Sinne das, was Sanchuniathon von den Göttern berichtet." Er glaubt nämlich, daß Sanchuniathon aus den Schriften des Taaut geschöpft, die auch der ägyptischen Religion zum Grunde lagen. Darnach ist Kronos Abraham, Hermes Eliezer, Rhea Sara, Zeus Isaac, Typhon Jacob; Poseidon, lateinisch Neptun, soll aus Lybien entlehnt sein und seinen Namen haben von Naphthuchim, Nachkommen Ham's. Der Bibel und den Kirchenvätern schließt sich auch de Lavaur an in seiner Histoire de la Fable conferrée avec l'Histoire sainte.

Amsterdam 1731. Die Vielgötterei ging von Ham aus und war eine Folge der Verfluchung durch seinen Vater, indem die bösen Engel den Schein der Gottheit annahmen und Verehrung fanden, da sie den Neigungen der verderbten Herzen nachgaben. Ham's Enkel, Nimrod oder Belos, führte die Abgötterei ein. Sem's Nachkommen wurden davon angesteckt, ausgebildet ward sie in Aegypten, von wo sie nach Griechenland kam. Die einzelnen Erklärungen sind theils von Vossius, Bochart und Huëtius entlehnt, theils aber auch selbst erfunden. So ist ihm nach Bochart Kronos Noah, und dessen drei Söhne sind Noah's Söhne, Zeus Ham, Poseidon Japhet, Sem Pluto. Dem Japhet ist aber auch Japetos nachgebildet. Dionysos hat seinen Ursprung in Moses, denn er heißt auch König von Arabien, dessen nördlichen Theil Moses eroberte. Der Ausdruck von den Israeliten, daß sie hervorgegangen sind aus den Lenden Jacob's, hat Veranlassung gegeben zum Mythos von des Dionysos Geburt aus den Lenden des Zeus, und das Herabsprudeln des Wassers aus dem Felsen, an den Moses mit dem Stabe schlug, wird auch von der Begleitung des Dionysos erzählt. Dionysos hieß Hyes der Regner, wie es auf Moses Gebet regnet u. s. w. Athene ist die personificirte göttliche Weisheit oder Vorsehung, oder das Wort Gottes; Hermes ist aus Kanaan (Kaufmann) entstanden. Der Wagen und Palast des Sonnengottes sollen dem Tabernakel im Tempel zu Jerusalem und die Selbstüberhebung und der Sturz Phaëton's der Geschichte Datham's und Abiram's (Num. 5) nachgebildet sein. Besonders um die Verwechselung mit einem gleichnamigen Mythologen von größerer Bedeutung zu verhüten, mag hier ein wenig bekanntes Werk genannt werden: Mythologie ou l'Histoire des Dieux, des Demi-Dieux et des plus illustres Héros de l'Antiquité payenne. Par *M.* (*N.*) *Dupuy*. Paris 1731. 2 Vols. 8. Obgleich der Titel als Zweck des Buches die Nachweisung ankündigt, daß Cult, Mysterien, Opfer und die anderen Gebräuche des Heidenthums nur unvollkommene Nachbildungen der heiligen Geschichte sind, worin er sich häufig an de Lavaur anschließt, finden sich doch auch Euhemeristische und stoische Erklärungen.

V. Erklärung der Mythologie aus der Astronomie. Astronomische Richtung.

§. 1. Obgleich die Alten nicht darüber einig waren, ob die Astronomie in Aegypten oder Babylon ihren Ursprung hatte, lehnt die astronomische Erklärung der Mythen sich doch vorwaltend an Aegypten. Meistens geht sie auch von der Annahme einer Urreligion aus. Doch nehmen mehre Anhänger dieser Richtung weder auf die eine, noch auf die andere Voraussetzung Rücksicht. Der Wunsch, das Dunkel der ägyptischen Religion aufzuklären, ward nicht wenig durch die räthselhaften Denkmäler genährt, selbst bei solchen, die keineswegs für Aegypten eingenommen waren, vielmehr vor dem Thierdienste ein Grauen empfanden, wie Laur. Pignori in seinem Buche Mensa Isiaca, das zuerst 1605 erschien und 1669 Amstel. 4. von Andr. Frisius mit Zusätzen wiederholt ward. Der Verfasser beschränkt sich in seiner Erklärung ganz auf die Ueberlieferung der Alten von der Isis, ohne sich auch auf das Verhältniß der griechischen Religion zur ägyptischen einzulassen. Dieselbe Richtung schlug Gisb. Cuper ein in seinem Harpocrates. Trajecti ad Rh. 1677 und erweitert 1687. 4., doch geht derselbe tiefer auf den religiösen Gehalt ein, ohne excentrisch zu werden. Harpocrates ist ihm Sonnengott und bietet ihm Veranlassung, geschnittene Steine, besonders gnostischen Ursprungs, und Inschriften der Zeit der mystischen Religionsmischung zu erklären, wobei auch die Götter der Griechen und Römer mit ihren Symbolen, sowie die religiösen Gebräuche derselben berücksichtigt werden. Je reicher das Material für die Religion der Jahrhunderte nach Christi Geburt, desto mehr ist der Mangel der chronologischen Unterscheidung und der Uebersichtlichkeit zu beklagen.

§. 2. Die Streitigkeiten über das Copernicanische Sonnensystem weckten allgemeine Theilnahme für die Astronomie. Um das Verständniß zu erleichtern, schrieb Wilhelm Blaeu seine Institutio Astronomica de usu Globorum (zuerst anonym Amstel. 1608). Die dadurch allgemein bekannt gewordenen mythischen Namen der Sternbilder weckten das Bedürfniß, den Ursprung zu kennen; dies gab einem Verwandten, dem bekannten Dichter Philipp Caesius (Blaeu) Veranlassung, die Mythologie, wie sie schon im Alterthume von Eratosthenes und Hyginus behandelt war, in ihrem Verhältnisse zur Astronomie zu erörtern in seinem Coelum Astronomico-Poëticum sive Mythologicum stellarum fixarum. Amstel. apud *Joh. Blaeu* 1662. Mit der umfassendsten Gelehrsamkeit ist der mythische Stoff, der in irgend eine Beziehung zu den Sternbildern gesetzt worden ist, benutzt, zweckmäßig geordnet und, so weit sie bekannt, auf die ältesten Quellen zurückgeführt. Die Astronomie wird nach Josephus als eine von Adam durch Seth und Enoch auf seine Nachkommen vererbte Kenntniß vorausgesetzt; doch ging sie verloren und konnte erst durch vieljährige Anstrengung wiedergewonnen werden. Schon Endymion beobachtete den Mond, Phaëthon die Sonne, Aeolus deren Einfluß auf die Witterung. So werden die Mythen meistens in pragmatisch-historischem Sinne genommen, daher, wo der Sinn sich nicht unmittelbar ergibt, gedeutet, so z. B. heißt es vom Raube des Ganymedes p. 176: Der Adler sei ein Schiff gewesen, so genannt, weil es das Zeichen des Adlers gehabt, auf welchem das Heer der Phryger, das einen Adler in der Fahne gehabt, Tantalos, den König von Phrygien und Kappadokien unterstützte, als er Ganymedes, den Sohn des Tros, aus Troja raubte. Einen ganz neuen Weg schlug Noël Antoine Pluche ein in seiner Histoire du Ciel considéré selon les idées des poëtes, des philosophes et de Moyse. Paris 1739. 2 Vols., wiederholt A la Haye 1740, vertheidigt in einer besondern Schrift: Revision de l'Histoire du Ciel ou Supplément à la première édition. Paris 1741, und mit verändertem Titel: Histoire du Ciel, où l'on recherche

l'origine de l'Idolatrie etc. Paris 1757. 2 Tom. (der Verfasser ist in der Genehmigung des Censors genannt); teutsch Dresden und Leipzig 1740 und Breslau 1764. 2 Bde. 8. Nach seiner Ansicht knüpften sich an die Verehrung des wahren Gottes früh bestimmte Feste, theils Trauerfeste über den Verlust der Unschuld, theils Freudenfeste über die göttliche Fürsorge. Diese Feste wurden geordnet nach der Beobachtung der Gestirne. In Asien ward der Thierkreis entdeckt. In Aegypten kam die Beobachtung hinzu, daß der Aufgang des Sirius den Ueberschwemmungen des Nils vorherging. Die Wichtigkeit, diese Zeit vorher zu wissen, führte auf die Bezeichnung durch Bilder. In dieser Bilderschrift (Hieroglyphen) ward nach und nach die ganze, an den Ackerbau sich anlehnende Religion niedergeschrieben. Sie ward verdrängt durch die später erfundene Buchstabenschrift, daher unverständlich und misverstanden. Aus dem Misverständniß ist in Aegypten die Vielgötterei entstanden. So gab z. B. die Sonne, das Bild Gottes, die Veranlassung zur Vorstellung des Osiris; der Mond, weil die Feste an Neu- und Vollmonden gefeiert wurden, zur Idee der Isis. Diese Götter sollen dann durch die Phönikier über Asien und Europa verbreitet sein. Moloch, Baal, Adonis und Achab stammen so gut von Osiris wie Helios, Zeus und Dionysos, Baaltis, Astaroth von der Isis, ebenso Aphrodite, Artemis, Hera. Dabei ist die Erklärung der Hieroglyphen so willkürlich, als die Ableitung der Namen aus dem Hebräischen. Der zweite Band gibt eine Beurtheilung der astronomischen Systeme alter und neuer Zeit. Dieser Richtung folgt auch Nic. Ant. Boulanger, der 1759 starb und dessen Werk L'Antiquité dévolée par les Usages. Amsterdam 1766. 4. erschien. Der Verfasser war Ingenieur und bildete sich aus den Veränderungen der Erdoberfläche, die er nach der damals gewöhnlichen Voraussetzung von der Sündfluth ableitete, und den ältesten Ueberlieferungen der alten Völker, die er zu derselben in Beziehung setzte, eine eigenthümliche Ansicht vom Ursprunge der Religion und Mythologie. Die Feste der alten Völker sind ihm Erinnerungen an die Sündfluth, wofür er sich auf die Hydrophorien und den trüben Charakter mancher Feste beruft. Die Feste waren geordnet nach dem Laufe der Gestirne, die durch Entstellung der ursprünglichen Religion Gegenstand der Verehrung wurden, so daß dem Polytheismus des Alterthums ein Sabäismus (Sternendienst) zum Grunde liegt. Wie die Feste, so sind auch die Mythen, namentlich die Kämpfe der Götter unter einander, wie gegen die Titanen und Giganten, Erinnerung an die Sündfluth. Die Beobachtung der Natur, deren Schöpfungen stets wieder untergehen, führte auch zu der Ueberzeugung von dem dereinstigen Untergange der Welt, die nach astronomischen Cyclen berechnet ward. Die Lehre von diesem Untergange ward von den Gesetzgebern der Menge entzogen und bildete den wahren und tiefsten Hintergrund der Mysterien, in denen auch die trostreiche Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, der Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen fortgepflanzt ward, worin der Verfasser sich an Warburton anschließt. Großartig war das Unternehmen, dessen Entwurf Ant. Court de Gebelin herausgab in dem Plan général et raisonné du Monde Primitif analysé et comparé avec le monde moderne. Paris 1773. 4. und demnächst ausführte in dem umfassenden Werke, das unter dem Gesammttitel: Monde Primitif. Paris 1773—79 in 9 Quartbänden, von denen die übrigen der Sprachvergleichung gewidmet sind, der erste eine vergleichende Mythologie enthält und den Separattitel führt: Monde Primitif analysé et comparé avec le monde moderne, considéré dans son génie allégorique et dans les allégories. Paris 1773. 4. Aber die Zeit war der Aufgabe nicht gewachsen und der Verfasser weniger, als er es damals hätte sein können. Das symbolische Talent des Alterthums besteht nach ihm in der Fähigkeit, die Natur zu beleben, alle leblosen oder moralischen Wesen zu personificiren, die Belehrungen, die man den Menschen geben will, darzustellen als Erzählungen vorgefallener Thatsachen. Die alten Völker glaubten an Einen Herrn des Universums und nannten ihn, der, der ist (Ju—), und stellten ihn vor als ein glänzendes Feuer, dessen Symbole, Sonne und Mond, als zwei Fackeln betrachtet wurden, deren Lauf dazu diente, die Jahre und alle Feldarbeiten zu regeln. So mischten sich Verehrung der Sonne und des Mondes mit der der Gottheit und dazu kam allmählich die der Planeten und der zwölf Constellationen, welche die Monate beherrschen, welche die Versammlung der zwölf Götter bilden. Diese allegorischen Wesen wurden in wirkliche verwandelt. Der Sinn dieser vergessenen Sprache wird uns durch Sanchuniathon verständlich. Saturn ist Erfinder des Ackerbaues; Thot, sein Rathgeber, gibt sich kund als Erfinder der Astronomie und des Kalenders, Quelle der hieroglyphischen Schreibweise. Die zwölf Götter sind die schützenden Genien der zwölf Zeichen des Thierkreises, welche sich auf den Ackerbau beziehen und zur Belehrung der Menschen an die Mauern der Tempel gemalt wurden. Daraus gehen die zwölf Arbeiten des Herakles hervor, der die Sonne ist (Plan p. 60 seq.). Dieser Richtung schloß sich Jean Sylvan Bailly an, der berühmte Geschichtschreiber der Astronomie, der durch Voltaire's Widerspruch gegen seine Ansicht von der hohen Weisheit der Braminen zur Vertheidigung derselben veranlaßt wurde unter dem Titel: Lettres sur l'Origine des Sciences et sur celle des peuples de l'Asie, adressées à Voltaire. Londres et Paris 1777, fortgesetzt unter dem Titel: Lettre sur l'Atlantide de Platon et sur l'histoire antique de l'Asie pour servir de suite aux lettres sur l'origine des sciences. ibid. 1779 oder 1805 in 2 Bden. In eigenthümlicher Weise verbindet sich bei ihm mit dem Euhemerismus die astronomische Erklärung. Er legt die Schöpfung aller unserer Künste einem alten Urvolke im Norden Asiens bei, das zuerst die Hochebenen der östlichen Tatarei bewohnte, durch irgend eine Naturrevolution verschwunden sein und den übrigen Völkern nur die Elemente seiner Kenntnisse, einige Traditionen und dunkle Erinnerungen hinterlassen haben soll (Nouv. Biogr. univ. s. v.). Das Urvolk will er in den Atlan-

tiden des Platonischen Timäos erkennen, von dem auch die Anfänge der Astronomie herkommen sollen, weil der Mythos vom Atlas in diesem den ältesten Astronomen erkennen läßt. Ein kurzer Ueberblick seiner Ansicht findet sich in der französischen Encyclopédie Méthodique in den Antiquités Tom. IV. s. v. Mythologie. Charakteristisch für die Zeit seines Ursprunges ist das Buch: Origine de tous les Cultes ou Religion universelle par *Ch. Fr. Dupuis.* Paris l'an III. (1795). 7 Tom. 8. Teutsch von C. G. Rhé. Stuttgart 1839. Ursprung aller Religionen, zu dem man zuletzt zurückkehren muß, ist die Natur oder das Weltall. Gott und Welt sind nicht verschieden. Der Spiritualismus, der Gott von der Welt unterscheidet im Judenthum, im Christenthum und in der Philosophie ist eine Verirrung. Den Ursprung der griechischen Religion findet er bei Phönikern und Aegyptern. Nachdem er nachgewiesen, daß bei ihnen, wie bei andern semitischen Völkern, Sonne, Mond und Sterne als Götter verehrt wurden, heißt es I. S. 30: Nicht blos die Sonne, der Mond, die Planeten und die andern Sterne waren der erste Gegenstand der Verehrung der alten Aegypter, wie das Zeugniß der griechischen, arabischen und hebräischen Schriftsteller beweist, sondern auch die anderen Elementarkräfte der Natur, das Wasser, das Feuer u. s. w., der Nil und Alles, was den Charakter der Ursache und der Ewigkeit trägt, empfing dort in gleicher Weise Huldigung. Für Griechenland und dessen Zusammenhang mit Aegypten beruft er sich auf die bekannten Zeugnisse Plato's und Herodot's und weist alle einzelnen Tempel und Heiligthümer der Sonne, des Mondes und einzelner Gestirne in Griechenland nach (S. 37 fg.), und so bei allen Völkern der alten und neuen Welt. Dies wird dann weiter durch Aehnlichkeit der Gebräuche, der Tempel und Bilder begründet. Eine Schilderung der Natur und der Himmelskörper als des activen und der Erde als des passiven Princips in ihrem Einflusse auf die Menschen in ihrer ältesten Auffassung wird dann der weiteren Erklärung zum Grunde gelegt. Nachdem das Leben der Natur (Bd. 2) durch Annahme einer Weltseele erklärt ist, wird im größern Theile von Bd. 2 und in Bd. 3 die Religion selbst erklärt. Buch 3 behandelt Cap. 1 die Herakleis als Gedicht über den Herakles oder die Sonne, wozu die Züge bei allen alten Völkern, besonders aber von Phönikern und Griechen, gesammelt werden. Cap. 2 behandelt den Osiris oder die Sonne als Gegenstand eines ägyptischen Gedichtes. Cap. 3 das ägyptische Gedicht von der Isis als der Göttin der Sonne, Cap. 4 die Theseis vom Theseus als dem athenischen Herakles oder Sonnengott und Cap. 5 die Argonautika, in denen Jason als Sonnengott besungen sein soll. In gleicher Weise werden ohne bestimmte Ordnung erst Bacchos und Osiris als Sonnengötter nach Annahme alter Gedichte erörtert und viele Götter der Aegypter und semitischen Völker erklärt, unter denen Cap. 9 Pan, Cap. 10 Apollon und Cap. 14 Pluton die einzigen griechischen Götter sind. Bd. 3 schließt mit Schilderung des Cultus, wobei die Verehrung der Thiere, Pflanzen und Steine besprochen wird. Bd. 4 behandelt die Mysterien, deren Ursprung der Verfasser in Aegypten findet und für deren Zweck er Ermahnung zur Frömmigkeit und Trost in Leiden hält, durch Belehrung über Unsterblichkeit der Menschen und die Einheit Gottes. Bd. 5 gibt des Verfassers Ansicht vom Christenthum. Das A. und N. T. werden ganz wie Mythen behandelt; der Mythos von Christus findet, wie alle Religionen, seine Erklärung in der Sonne durch Vergleichung mit den heidnischen Religionen. Daran schließt sich eine Abhandlung über die großen Cyklen und die Katastrophen, welche dieselben begrenzen. Bd. 6, 1 beschäftigt sich mit Erklärung der Apokalypsis aus der phrygischen Religion. Bd. 6, 2 und Bd. 7 geben eine Uebersicht der Astronomie, um eine weiter eingehende Erklärung der Mythologie zu begründen. Eigenthümlich erklärte die Entstehung der Mythologie C. Fr. Dornedden in mehren Schriften: Amenophis oder Theorie über den Ursprung der Kunst und Mythologie. Göttingen 1794, Phamenophis oder Versuch einer neuen Theorie über den Ursprung der Kunst und Mythologie. Göttingen 1798, und Neue Theorie zur Erklärung der griechischen Mythologie. Göttingen 1802. Ihm ist der Hauptinhalt der Hieroglyphen, die er eine mnemonisirende Schrift nennt, Chronologie, deren Grundlage die Uebereinstimmung der Nilüberschwemmung mit dem Sonnenlauf. Nilos-Osiris ist ihm die Zeit erst von 360, dann von 365 Tagen, die, als Cyclus gedacht, Triton heißt, dessen Tochter Neith die genauer beobachtete Länge des Jahres von 365 Tagen 6 Stunden bedeutet. Dies ist der Inhalt der die Schicksale des Osiris darstellenden Mysterien und zugleich ein Beispiel des allgemeinen Ergebnisses (S. 83): „Aller Inhalt der ägyptischen Mysterien war Kalender, und alle Feste, die zur Feier der Mysterien angesetzt waren, waren Kalenderfeste. — Mit den Mysterienfesten der Griechen, wie mit allen griechischen Mysterien verhält sichs nicht anders, ihr Inhalt war Kalender und ihre Feste waren Kalenderfeste." In diesem Sinne faßt er den Satz bei *Clemens Alex.* Protr. II, 19: „In den meisten Mysterien sieht man Nichts als Erwürgungen und Grabstätten von Gottheiten." — „Dadurch, daß ein Gott als im Grabe, im Sarge liegend dargestellt wird, wird die Zeitbestimmung, die dieser Gott enthält, als abgelaufen dargestellt." Auf Griechenland wendet er dieses Princip an in der letzten Schrift: Neue Theorie zur Erklärung der griechischen Mythen. Leipz. 1802.

VI. Entwickelung der Religion aus einem rohen Naturzustande, Vergötterung der Natur zunächst in den atmosphärischen Erscheinungen. Meteorologische Richtung.

§. 1. Diese Ansicht konnte sich erst consequent entwickeln, nachdem die Wissenschaft sich losgesagt hatte von den Fesseln der Dogmatik. Der erste Urheber derselben entledigte sich derselben zwar nicht, gelangte aber durch einen Umweg zu dieser Ansicht, mit der er lange allein stand. Dies ist Jean Baptiste Vico. In Neapel 1668 geboren, in der scholastischen Weise seiner Zeit erzogen,

studirte er Theologie und Jurisprudenz, ward aber besonders von den Schriften Plato's, des Tacitus und Baco's angezogen und unternahm eine Reform des Naturrechts, indem er im Gegensatz zu Hugo Grotius und Hobbes ein neues System zu begründen suchte in seiner Philosophie der Geschichte unter dem Titel: Scienza nuova, die zuerst 1725 und in Umarbeitungen 1730 und 1744 erschien. Eine Uebersetzung oder vielmehr eine Bearbeitung auf Grundlage der späteren Ausgaben, aber mit Berücksichtigung der ersten, hat Jules Michelet gegeben unter dem Titel: Principes de la Philosophie de l'Histoire. Paris 1827 und Bruxelles 1839. Vico beabsichtigt in seiner „Neuen Wissenschaft" eine Geschichte der Civilisation, d. h. der Gesetze, nach denen die Vorsehung das Menschengeschlecht sich habe entwickeln lassen. Seine Quellen sind die Philosophie, welche das Wahre durch die Vernunft betrachtet, und die Philologie, welche die Thatsachen beobachtet. Aus der Verbindung beider entwickelt er die allen Völkern gemeinsamen Vorstellungen des gesunden Menschenverstandes, dessen Entwickelung in der Entwickelung des Kindes erkannt wird. Vico setzt das A. T. als beglaubigte Geschichte voraus, dessen Chronologie, wie sie von Philo festgestellt ist, als richtig angenommen wird. Die griechische Geschichte beginnt ihm mit den Olympiaden, um deren Anfang er Rom erbaut sein läßt, obgleich dessen beglaubigte Geschichte ihm erst mit der Republik anfängt. Er nimmt seinen Ausgang von der Sündfluth, welche durch die Sagen aller Völker beglaubigt ist. Die menschliche Gesellschaft entwickelte sich nach ihm in drei Hauptstufen, dem göttlichen, heroischen und menschlichen Zeitalter, denen die hieroglyphische oder heilige, die poetische oder metamorphorische und die jetzige Sprache der Prosa entsprechen. Mit der Sprachverwirrung zerstreuten sich die Menschen in die Wälder und fielen, mit Ausnahme der jüdischen Patriarchen, in die Wildheit der vorsündfluthlichen Riesen zurück, in welcher sie menschliche Sitte und den Gebrauch der Sprache verloren und die Riesengestalt der früheren Menschen wieder erhielten. Nachdem die Erde so weit ausgetrocknet war, daß die Ausdünstungen wieder Gewitter hervorbrachten, erschreckte der Donner die Riesen, so daß sie denselben einer erzürnten Gottheit beilegten. Das ist der Ursprung des Jupiter und der sich an ihn knüpfenden Divination bei allen Völkern, welche in allen außerordentlichen Erscheinungen die Sprache der Götter erkannten. So wurden nach und nach alle Naturerscheinungen und alle Beziehungen der Natur zu den Menschen und der Menschen zu einander vergöttert. Erst zeigten sie dieselben, dann benannten sie dieselben, wie z. B. das Meer Neptun, Cybele die Erde; das ist die Sprache der Götter, die erst in symbolischen Handlungen bestand, wie sie sich in den religiösen Gebräuchen und den symbolischen Handlungen des alten römischen Rechts erhalten hat, dann in Worten, deren auch Homer gedenkt. Der schriftliche Ausdruck derselben sind die Hieroglyphen. Die von der Vorsehung wiedererweckte, wenn auch dunkle Idee der Gottheit führte die Menschen zum geselligen Leben, indem die tapfersten Helden die Wälder verließen, Familien gründeten und das Feld bauten. Die Familienväter waren die Weisen, Priester, religiöse Sänger, denn die älteste Sprache war Gesang, nachdem die Familien zu größeren Vereinen zusammengetreten waren, Gesetzgeber. Die Wirksamkeit derselben ist in der Ueberlieferung personificirt; das Heldenthum im Herkules, der fast bei allen Völkern genannt wird; der priesterliche Gesang bei den Persern im Zoroaster, bei den Aegyptern im Hermes, bei den Griechen im Orpheus. Frömmigkeit ward die Grundlage der neu begründeten Gesellschaft. Die rohe Venus der früheren Zeit ward nun zur menschlichen und Juno ward Symbol der Ehe. Doch bewahrten die Gebräuche noch manche Spuren der alten Rohheit, wie die Menschenopfer. Es folgte das heroische Zeitalter von den Seezügen des Minos bis zur Rückkehr der Helden von Troja. In dieser Zeit waren die Küsten unsicher durch Seeräuber. Von solchem Seeräuberschiffe ist der Stier zu erklären, mit dem Jupiter die Europa raubte, der Minotauros, mit dem Minos attische Jünglinge und Jungfrauen entführte, das Ungeheuer, das Andromeda verschlingen sollte, und das geflügelte Pferd des Perseus. Das heroische Zeitalter hatte auch seine eigene Sprache, die poetisch war und sich besonders in Metaphern bewegte. Auch hatte sie eine eigenthümliche Schreibweise, deren Homer gedenkt in den verderblichen Zeichen, die Prötos dem Bellerophon mitgab (Il. VI, 168), und bildete den Uebergang zur eigentlichen Sprache, in dem Eigennamen als Gattungsnamen gebraucht wurden; so waren Herkules und Achilles Helden, deren Eigenthümlichkeit in zahlreichen Sagen ausgedrückt ist, die sich an ihren Namen ansetzten. So sind in Aegypten alle Entdeckungen und Erfindungen dem Hermes beigelegt, die ältesten Gesetze Roms dem Romulus. Homer steht im Uebergange von dem heroischen Zeitalter zum menschlichen als Repräsentant der ganzen Civilisation. Daraus erklären sich alle Widersprüche in der Ueberlieferung von seinem Leben und Charakter. Alle griechischen Staaten machten darauf Anspruch, sein Vaterland zu sein, weil jede Völkerschaft in ihm ihren Charakter wiederfand. Sein Zeitalter wird so verschieden angegeben, weil er wirklich fünf Jahrhunderte gelebt hat, denn er ist der Inbegriff der Gesänge, die das Volk improvisirte und die Rhapsoden sammelten. Jung dichtete er die Ilias, d. h. das noch junge, von erhabenen, aber gewaltsamen Leidenschaften glühende Griechenland schuf im Achilles den Helden seiner Tapferkeit. Homer dichtete im Alter die Odyssee, d. h. das reifere Griechenland schuf viel später den Odysseus, den Helden der Klugheit. Homer war arm und blind in der Person der Rhapsoden, welche die Volksgesänge sammelten und von Stadt zu Stadt verbreiteten. Blinde aber führten, wie noch jetzt, ein solches Vagabonden- und Bettlerleben und zeichnen sich durch ihr Gedächtniß aus. Die unvergleichliche Gewalt seiner Erfindung, die wilde Originalität seiner Vergleiche, die Lebhaftigkeit seiner Schilderungen, sein erhabener Schwung sind nicht der Genius eines Menschen, sondern des

heroischen Zeitalters. Homer ist zugleich der älteste Historiker des Heidenthums. Doch haben erst die Pisistratiden die ursprünglich nicht geschriebenen und lange nur mündlich fortgepflanzten Gedichte in Ilias und Odyssee vertheilt. Hesiod, den man als einen kyklischen Dichter betrachten kann, hat seine Werke schriftlich hinterlassen.

§. 2. Hier darf auch der sogenannte Fetischismus erwähnt werden, in sofern die angebeteten Fetische meist organische Wesen sind, Thiere oder Bäume. Derselbe fand einen Vertheidiger in P. Charles de Brosses in seinem Werke: Du Culte des Dieux Fétisbes. Paris 1760. 12. Auch die alte Religion Aegyptens ist ihm der Fetischismus Afrikas. Von seinem empirisch-philosophischen Standpunkte aus schrieb *Dav. Hume*, The natural history of Religion. London 1755 in den Essays und Treatises on several Subjects. London 1782. Bd. II. S. 407. Aus der Thatsache, daß wir alle Völker zuerst dem Polytheismus ergeben finden, schließt er, daß dies die älteste Form der Religion, daß dieselbe also nicht ausgegangen sein könne von der Betrachtung der Welt als eines harmonischen Ganzen, sondern von der Verschiedenheit und der gegenseitigen Zerstörung der Naturerscheinungen und dem Wechsel der menschlichen Schicksale. Es wurde daher angenommen, daß jedes Naturereigniß beherrscht werde von einem verständigen Wesen, das dem Menschen bald freundlich, bald feindlich gesinnt sei. Die Gottheit wurde demnach zuerst aufgefaßt im Verhältniß zum menschlichen Leben und Juno angerufen bei Heirathen, Lucina bei Geburten, Neptun von Seeleuten, Mars von Kriegern. Der Landmann arbeitete unter dem Schutze der Ceres und der Kaufmann erkannte das Ansehen Merkurs an. Unbekanntschaft mit den natürlichen Ursachen ließ das wahre Verhältniß des Menschen zur Natur nicht erkennen. Die Menschen haben eine natürliche Neigung, alle Wesen sich selber gleich vorzustellen und auf jeden Gegenstand die Eigenschaften zu übertragen, deren sie sich bewußt sind. So entstand die Vorstellung von Flußgöttern und Hamadryaden und Genien jeder Gegend, die, Anfangs nur dichterische Vorstellung, allmählich in den Glauben übergingen. Hoffnung und Furcht führen auf die Annahme eines unsichtbaren Wesens, Schwäche und Furcht aber am meisten, daher sind Unglückliche, Melancholische und Frauen am meisten zum Aberglauben geneigt. Obgleich die Götter des Polytheismus mächtiger als die Menschen sind und einige mächtiger als die andern, so haben sie doch mit den Menschen ihren gemeinsamen Ursprung in einer unbekannten Naturmacht, und diese hat sich selbst in den höchsten Göttern, Saturn, Jupiter, Neptun, nicht zur Idee eines Weltschöpfers erheben können. Sie sind dabei während ihres ganzen Daseins dem Schicksale unterworfen. Alle Götter lassen sich auf physische und moralische Allegorien, sowie auf vergötterte Menschen zurückführen. So treffend manche Allegorien sind, so sind dieselben doch oft nicht gleichmäßig durchgeführt. Furcht und Schrecken heißen mit Recht Söhne des Mars, aber nicht der Venus, der Schlaf angemessen Bruder des Todes, aber unpassend verliebt er sich in eine der Grazien.

VII. Combinirte Systeme.

§. 1. Die erste umfassende Mythologie nach Wiederherstellung der Wissenschaften verfaßte Lilio Gregorio Giraldi, der im Jahre 1552 starb. Die erste Ausgabe erschien Basileae 1548 in Fol. unter dem Titel: De Diis Gentium varia et multiplex Historia libris s. Syntagmatibus XVII. comprehensa, in qua simul de eorum imaginibus et cognominibus agitur, plurimaque etiam hactenus multis ignota explicantur et pleraque clarius tractantur. Die zweite Ausgabe mit Zusätzen aus seinem Nachlaß besorgte sein Verwandter Cynthius Joannes Baptista Gyraldus Basileae 1560. fol., und eine dritte Ausgabe J. Jensenius Lugduni Bat. 1696. fol. Es ist mehr eine reiche Materialiensammlung als ein System. Es sind fast nur Citate aus griechischen und römischen Schriftstellern, meistens auch ohne bestimmte Ordnung nach einem doch nicht grade willkürlichen Zusammenhange mit einander verbunden. Das erste Syntagma handelt von den Göttern im Allgemeinen und ihren verschiedenen Eintheilungen und Gruppen. Es werden erst die Ansichten der verschiedenen Völker, dann der griechischen und römischen Philosophen und Historiker von der Gottheit oder den Göttern, dann die durch gemeinsame Beinamen zusammengehaltenen Gruppen, wie z. B. Consentes, ἀποπομπαῖοι u. s. w. kurz charakterisirt, darauf die vergötterten menschlichen Eigenschaften, ferner die Götter der römischen Indigitamenta mit einigen andern unter der Ueberschrift Miscellanei Dei und zuletzt die Topici Dei erklärt. Syntagma II—XIV. behandeln die einzelnen Götter, und zwar zuerst die Bedeutung im Allgemeinen, dann die bildliche Darstellung und zuletzt die verschiedenen Beinamen. Die Mythen werden bald hier, bald da überall nur kurz angedeutet. Eine consequente Erklärung geht nicht durch, sondern die bei den Alten vorkommenden Erklärungen werden zusammengestellt, wobei die Orphica gewöhnlich den ersten Platz einnehmen. Syntagma XV. handelt von den Dämonen, Genien, Lemuren, Laren, Larven, Pan, den Satyrn, Themis, den Lamien und verwandten Wesen. Syntagma XVI. von der Fortuna, Nemesis und Adrastea, endlich Syntagma XVII. vom Cultus. So reich das Material und so wenig es ganz an Kritik fehlt, wie der Verfasser namentlich beim Orpheus des Aristoteles und Cicero Zweifel wiederholt, so wenig ist im mythologischen Theile Frühes und Spätes, Griechisches und Römisches bestimmt geschieden. Und der Verfasser beschränkt sich nicht auf Griechisches und Römisches, auch Aegyptisches, Phönikisches, Etruskisches, selbst Keltisches und Germanisches wird eingemischt. Beim Cultus dagegen tritt der nationale Unterschied bestimmt hervor.

§. 2. Eine in mehr als einer Beziehung neue Bahn brach Gerh. Joh. Vossius in seinem umfänglichen Werke: De Theologia gentili et Physiologia Christiana s. de Origine et Progressu Idolatriae libri IX, das zuerst Amstel. 1642. 4., dann vermehrt ebendaselbst 1668. fol. und in demselben Jahre Francof. a. M. 4., zuletzt Amst. 1700. fol. erschien. Vossius schließt sich

in Verbindung der Euhemeristischen und stoischen Richtung der Ueberlieferung an, gibt aber beiden eine ganz andere Grundlage im Anschluß an die Bibel [38]) und dehnt sich über alle ihm bekannten Religionen der Welt aus. Die Abgötterei ist ihm dadurch entstanden, daß die Geschöpfe an die Stelle des Schöpfers gesetzt und als Götter verehrt wurden, und zwar sowol Menschen als Thiere und sogar leblose Wesen, sowol Theile der Welt, als die Welt im Ganzen. Im ersten Theile des ersten Buches wird entwickelt, wie die ursprüngliche Kenntniß des Einen wahren Gottes auch im Heidenthume erhalten sei und der Ursprung der Vielgötterei im Allgemeinen vom Einflusse des Teufels abgeleitet, im Einzelnen aber aus dem Irrthume der Menschen erklärt, welche die Natur, in der sich die Macht Gottes offenbart, mit dem Schöpfer verwechselten, indem selbst solche, die, wie Sokrates, den wahren Gott erkannten, doch die von der Menge geglaubten Götter mit verehrten. Der zweite Theil handelt von der Verehrung der geistigen Schöpfung. Nachdem gezeigt, wie der Teufel bei den Persern im Ahriman, bei den Aegyptern im Typhon und selbst bei den Griechen in der Lehre vom Ursprunge des Uebels in der Materie zu erkennen sei, wird die Vielgötterei abgeleitet aus der Verehrung erst der guten Engel, dann des Teufels und der mit ihm abgefallenen Engel, sowie der Seelen der Verstorbenen. Letzteres wird besonders ausgeführt nach griechischen und römischen Quellen, aber außer den von den Alten selbst für vergötterte Heroen gehaltenen Herakles, den Dioskuren, Dionysos u. s. w., werden Zeus, Poseidon u. a., in Verbindung mit den Heroen verschiedener Landschaften, für ebenso viel verschiedene Könige dieser Länder erklärt. Dabei tritt einzeln die Zurückführung auf alttestamentliche Personen als besonders eigenthümlich hervor, ohne aber so vorzuherrschen, wie man gewöhnlich als dem Vossius charakteristisch angibt. Die Dioskuren, die auch ἄνακες hießen, werden für Enak's Söhne erklärt und Poseidon von Japhet abgeleitet, weil dessen Nachkommen sich über das Mittelmeer verbreiteten, Kronos von Adam, Noah oder Abraham, weshalb die drei Söhne Noah's mit den Brüdern Zeus, Poseidon und Hades verglichen werden, Hephästos vom Tubalkain, dem Meister in Erz, Ares von Nimrod oder Belos wie dessen Sohne Ninus und dessen Sohn Thurras als tapferen Kriegern, Apollon und Hermes von Jubal als dem Erfinder musikalischer Instrumente. In ähnlicher Weise soll Athene Naama Lamech's Tochter sein, weil beiden die Erfindung des Webens beigelegt wird, oder Aphrodite wegen ihrer Schönheit. Vesta als Erfinderin der Baukunst, Lave Adam's Tochter und Kain's Gattin, weil Kain die erste Stadt erbaute. Noah ist aber als Weinerfinder auch wiederum Dionysos und Janus. Wo das A. T. keine Anknüpfung darbot, werden die von den Alten überlieferten Parallelen mit phönikischen, assyrischen oder ägyptischen Göttern oder Heroen gegeben. Der bei weitem größte Theil des Werkes aber erklärt die Götter aus der Natur. So beschäftigt sich der erste Theil des zweiten Buches mit den Göttern, die ihren Ursprung in der Verehrung des Himmels und der Himmelskörper haben; der zweite mit den Göttern der Elemente; Buch III. Theil 1 mit den Göttern der Atmosphäre als der unvollkommen gemischten Natur; Theil 2 wie Buch IV—VIII. mit der Verehrung der vollkommen gemischten Natur, d. i. der Thiere, Pflanzen und Fossilien, wo er sich nicht auf die Religion der alten Völker beschränkt, sondern auch die neueren mit umfaßt, als Kelten, Germanen und Slaven. Das Werk schließt mit Buch IX., das von der symbolischen Verehrung der Götter handelt, d. h. von den Bildern und anderen Symbolen der Gottheit. Die Quellen sind in einem Umfange benutzt, wie in wenigen mythologischen Werken.

§. 3. Das erste mythologische Lexikon erschien in englischer Sprache, es ist von Alex. Roß: Mystagogus Poëticus or the Muses' Interpreter explaining the historical Mysteries and Mystical Histories of the Ancient Greek and Latine Poets. London 1647. 6. Ed. 1675. Die Mythen sind unter den Namen der Götter und Heroen nur ganz kurz angegeben. Daran schließen sich ausführliche Erklärungen, in denen Einzelnes weiter ausgeführt, häufig auch Quellen angeführt werden. Die Erklärungen sind größtentheils selbständig, meist scharfsinnig, mitunter treffend, oft aber gesucht. Ein System geht nicht durch; zwar ist die moralische Tendenz in der allegorischen Deutung vorwaltend, die sich auch gern an die Bibel anschließt, doch fehlen die physischen Erklärungen nicht, und diese sind meist ansprechend. Wir müssen uns an einigen Beispielen genügen. So heißt es unter Aesculapius 4: Er ist die milde Temperatur der Luft, wie das Wort (ἤπιος milde) zeigt, welche die Wirkung der Sonne oder Apollon's ist und die Ursache der Gesundheit. Deshalb sind Hygiea und Jaso, d. h. Gesundheit und Heilung, die Kinder des Aesculap. Seine Mutter ist Koronis (κεραννύω mischen, mäßigen) oder die nöthige Mischung und Temperatur der Luft. Dagegen heißt es von der Opferung der Iphigenia sonderbar genug: „Die Geschichte ist unzweifelhaft aus der Genesis gestohlen, wo Abraham von Gott den Befehl erhält, Isaac zu opfern," worauf eine Geschichte der Menschenopfer folgt und dieses wie das ganze Heidenthum vom Satan abgeleitet wird. Dagegen ist keine Mythologie zu suchen in einem andern Werke desselben Verfassers, das den Titel führt: *A. Ross, Πανσέβεια* or a view of all religions in the world. London 1652. 12. 6. Ed. 1683, das unter verschiedenen Titeln übersetzt ist: Der gantzen Welt Religionen, deutsch von Alb. Reimaro. Amst. 1668. Unterschiedliche Gottesdienste. Aus engl. und niederl. Sprache übersetzt, nebst Anhang Arnolds. Heidelb. 1674. Der wunderwürdige Juden- und Heidentempel sammt dessen Bericht vom Ursprung der Abgötterey. Nürnb. 1701.

38) Deshalb setzten sowol Preller als Lauer ihn zu den Mythologen, welche die Mythologie aus dem A. T. ableiten; allein so eng er sich im Princip und in einzelnen Erklärungen an das A. T. anschließt, so ist doch nicht, wie Lauer (S. 136) meint, diese Methode von ihm in ihrer ganzen Consequenz zuerst angewandt worden. Mir scheint vielmehr sein System, was der Auszug beweisen wird, zu den combinirten zu gehören. Vergl. Lauer, Nachlaß. Bd. 2. S. 135 fg.

§. 4. Athanasius Kircher in seinem Versuche, die Hieroglyphen zu erklären (Oedipus Aegyptiacus. Romae 1652—54. 4 Bde. Fol. Vol. I. Synt. III. c. 2), schließt sich in seiner Ableitung der Vielgötterei aus Aegypten an einen Ausspruch des Syrers Mor. Isaac, nach dem die Hamiten (Aegypter) die Gestirne verehrten, Bilder von ihnen machten und ihnen Opfer darbrachten. Der Teufel aber gab Orakel aus ihnen, enthüllte, was zukünftig und was verborgen war und verführte so die Menschen. Osiris und Isis waren König und Königin von Aegypten, die als Sonne und Mond bezeichnet und nach ihrem Tode verehrt wurden. Dazu kamen Mißverständnisse der Denkmäler und Symbole. So entstanden unzählige Götter nach verschiedenen Classen und Abtheilungen, in denen er sich mit Augustinus (De civitate Dei) an Varro anschließt. Bemerkenswerth ist die Zurückführung der Moral auf den Mythos von Osiris, Isis und Typhon (Synt. II. c. 6), die er dem *Synesios*, De Provid. lib. I., entnommen hat. Wie in der größeren Welt durch Verbindung und Thätigkeit der Sonne und des Mondes alles Niedere regiert und erhalten wird, so gibt es auch in der politischen Welt nach einer gewissen Analogie Sonne und Mond, durch deren Einstimmung der ganze übrige politische Körper erwärmt und gehalten wird. Durch Osiris und Isis ist die Eintracht des Verstandes und Willens bezeichnet. Der Tod des Osiris durch Typhon ist der Sieg der Sinnlichkeit über die Vernunft. Die Vielheit der griechischen und römischen Götter ist aus verschiedenen Tugenden und Beinamen des Osiris und der Isis zu erklären; daher halten Einige den Osiris für Bacchus, Merkurius, Pan, Neptun, Jupiter, Janus, Saturnus, Sōl; Andere für Herkules, Apollo, Pluto, Horus; Andere für den Nil, Apis, Serapis, Ammon, Okeanos. Doch werden diese Ansichten nicht consequent durchgeführt, sondern die verschiedenartigsten Ansichten durch einander geworfen. Nur der ägyptische Ursprung wird im Ganzen und Einzelnen festgehalten. — So eigenthümlich die Sprache klingt und so wenig Kritik erwartet werden darf, so ist doch wegen umfassender Benutzung der Quellen bemerkenswerth die älteste in teutscher Sprache geschriebene Mythologie, die den Titel führt: Heydenweldt vnd irer Götter anfängklicher vrsprung durch was verwhänungen den selben etwas vermeynter macht zugemessen, umb dero willen sie von den alten verehret worden. Durch Johann Herold beschrieben und ins teutsch zusammengebracht. Basel 1654. Fol. Das Buch enthält auch eine Uebersetzung der ersten sechs Bücher des Diodorus Siculus, des Dictys Cretensis, des Horapollon und Planetentafeln. Varro's Eintheilung ist zu Grunde gelegt und besonders ausführlich sind die Prädicate der Götter behandelt, an die sich auch meistens die Erklärungen anschließen, die bald Euhemeristisch, bald physisch, besonders aber astronomisch sind. Das Buch ist mit Holzschnitten verziert ohne Rücksicht auf vorhandene Kunstwerke des Alterthums. Die Sprache, welche sich dem fränkischen Dialekt nähert, klingt sehr naiv, zumal da der Versuch gemacht ist, alle Beiwörter teutsch wiederzugeben.

§. 5. Großes Aufsehen machte sowol unter Theologen als Philosophen Rudolph (Ralph) Cudworth[39]) mit seinem Werke: The true Intellectual Systeme of the Universe. London 1678, in dem jedoch nur der dritte Theil seines Planes ausgeführt war. Das Ansehen des Werkes behauptete sich so weit und so dauernd, daß der teutsche Theologe J. B. Mosheim noch funfzig Jahre später eine lateinische Uebersetzung davon herausgab unter dem Titel: *Rud. Cudworthi* Systema Intellectuale huius universi s. de veris naturae rerum originibus Commentarii. *J. L. Moshemius*, Lat. vertit, recensuit, illustravit et auxit. Jenae 1733 fol. (noch 1773 Lugd. Bat. wieder gedruckt). Es ist dies Werk in diesem allein ausgeführten ersten Theile eine Theodicee, gerichtet gegen Atheisten, zu denen er auch die Polytheisten rechnet, weshalb die Religionen des Alterthums, besonders die der Griechen, ausführlich erörtert werden. Der Verfasser sucht nachzuweisen, daß auch ihnen die geoffenbarte Einheit zum Grunde liege, wovon er die Beweise theils in den Lehren der Philosophen, theils in der Anerkennung auch anderer Schriftsteller, theils in der Volksreligion selbst findet, in sofern dieselbe den Zeus hoch über alle andern erhebt. Nach diesem Princip erklärt er die Vielheit der Götter aus der Vergötterung 1) verstorbener Menschen, worin er sich aber auf die als solche von den Alten selbst anerkannten Götter der Art, wie Herakles, Asklepios u. s. w. beschränkt; 2) der Theile der Welt, die man von einer Seele belebt glaubte, wie der Sonne, des Mondes, der Sterne, der Erde; 3) der Dämonen, Genien, Laren untergeordneter ätherischer oder luftartiger Wesen; 4) der Eigenthümlichkeiten gewisser Naturen, besonders geistiger Abstractionen, wie der Tugend, Freiheit, des Gedächtnisses, des Schlafs und der Nacht; 5) der verschiedenen Arten der göttlichen Wirksamkeit nach Ort, Element oder Beziehung auf menschliche Verhältnisse, wie des Aethers, der Luft, des Wassers, der Weisheit, des Krieges, der Feldfrüchte u. s. w. (c. IV. §. 13. p. 253. ed. *Mosheim.*). Cudworth's besonderes Verdienst ist es, zuerst die religiöse Auffassung in ihrer historischen Entwickelung bei Dichtern und Philosophen verfolgt zu haben, obgleich er mehr darauf bedacht ist, Spuren des Monotheismus nachzuweisen, als eines Jeden Ansicht in ihrer Eigenthümlichkeit wiederzugeben.

§. 6. An die Erklärung des gestirnten Himmels schloß der Jesuit Vitus Scheffer in seinem Coelum Poëticum seu Sphaera Astronomica. Pragae 1685. 4., ein neues, mit seltenem Scharfsinn ausgeführtes mythologisches System an, das aber die meteorologische Ansicht mit der astronomischen verbindet. Sein Werk von nicht bedeutendem Umfang (106 S.) zerfällt in drei Theile, deren erster die Mythen selbst in ihrer verbreitetsten Gestalt enthält. An die zwölf Zeichen des Thierkreises werden die nördlich und südlich gelegenen Sternbilder angeknüpft, indem die Kugel in zwölf gleiche Segmente getheilt wird.

39) Preller (in Pauly's Encykl. V. S. 351) beruft sich auf eine Schrift Mysteriorum illustratio (London 1778), von deren Existenz ich keine Spur habe entdecken können.

Im zweiten Theile werden die Mythen nach gleicher Folge erklärt und im dritten die Beweise aus Gründen des inneren Zusammenhanges durch Vergleichung entsprechender Mythen, deren Sinn besonders verständlich scheint, und aus gleichen Erklärungen alter und neuer Mythologen hinzugefügt. Zum Schlusse wird eine kurze Uebersicht des Ganzen gegeben. Die Sonne (Helios, hebräisch El) ist ihm der einzige Gott der heidnischen Dichter (worin er sich an Macrobius anschließt), der nach seiner verschiedenen Wirksamkeit verschieden genannt: Apollon schon nach Vorstellung der Alten die Sonne, Jupiter als Wärme des Aethers, Vulcanus als Feuer des Blitzes, dessen Licht von der Sonne stammt; Merkurius theils wegen seiner Wechselbeziehung zum Apollon, theils als Hüter des Argos, der den Himmel bedeutet; Mars als Hitze, der wie die übrigen Planetengötter sein Licht von der Sonne empfängt; Neptunus die Einwirkung der Sonne aufs Meer, wie Pluto auf die Erde. In ähnlicher Beziehung zur Sonne stehen die übrigen Gottheiten des Wassers und der Erde, deren Einheit aus Orphischen Gedichten nachgewiesen wird. Zur Bestätigung werden nun die Mythen vom Tode des Python und dem Tode des Herakles erklärt, ersterer ähnlich wie von Forchhammer. Apollon ist die Sonne und Python die Teiche und Sümpfe, die von der Sündfluth nachgeblieben und von den Strahlen der Sonne (Apollon's Pfeilen) ausgetrocknet werden. Herkules ist ihm die Sonne, Deianira die Erde, das ins Blut der lernäischen Hydra getauchte Gewand die schwefeligen Dünste, die den Himmel verhüllen, die Sonne verdecken. Die lernäische Hydra ist ein Sumpf, aus dem böse Dünste emporsteigen. Der opfernde Herkules ist die Sonne, welche den Dunst wie Rauch emporzieht und zu Wolken bildet, sein Jammern vor Schmerz ist der Donner, das Abreißen des Kleides mit der Haut, die Blitze, welche die Wolken zerreißen, das Kochen seines Blutes das Rauschen des Sturmes, der blutige Schweiß der heftige Regen; im Erbauen des Scheiterhaufens wird das Niederschmettern der Bäume durch den Sturm und deren Entzündung durch den Blitz erkannt. Von seiner Verbindung der übrigen Sternbilder mit dem Thierkreise mag ein Beispiel genügen: Im April, der seinen Namen hat vom Oeffnen der Erde, steht die Sonne im Stier, durch dessen Hörner eben dieses Oeffnen ausgedrückt wird. Nördlich von ihm steht Perseus mit dem Medusenhaupt, mit welchem er das Ungeheuer getödtet, das die Andromeda verschlingen wollte. Kepheus ist ein Berg, Kassiopeia das Thal, Andromeda ein an Felsen wachsender Baum, das Ungeheuer ist der ihm Verderben drohende Frost, von dem Perseus, die Sonne, ihn erlöst. Diesem Sinne entspricht nicht nur der südlich vom Stier befindliche Eridanus, die vom Regen bewirkte Ueberschwemmung, ebenso im nächsten Segment, in welches der Stier hinübergreift, der Erichthonius, der sich an Perseus schließt, die niedere Vegetation, und Orion, südlich vom Stier, der Blätter entfaltende Baum oder Wald. Als Beispiel, daß er Erklärungen gefunden hat, auf die erst in der neuesten Zeit wieder die indische Mythologie geführt hat, möge noch mitgetheilt werden, daß er in den Bergen, welche die Giganten im Kampfe gegen die Götter aufgethürmt haben, die Wolkenberge, und in diesen Feinden der Götter selbst Dunst und Nebel erkannt hat.

§. 7. Nic. Freret, der seine mythologischen Arbeiten über alle Religionen des Alterthums in den Schriften der pariser Académie des Inscriptions niedergelegt hat, trat gegen Banier's Euhemerismus auf. Seine letzten Abhandlungen waren der griechischen Mythologie gewidmet. Nach L. Joubert (Nouv. Biograph. Génér. Vol. XVIII. p. 815) ist von Freret (Bd. XXIII, Hist. de l'Acad. des Inscr. Paris 1756) die Abhandlung Reflexions sur la nature de la Religion des Grecs (wie es scheint, aus seinem letzten Lebensjahre 1749), wo er seine Principien (S. 23) so ausspricht: „Man entdeckt in der griechischen Religion 1) eine theologische Grundlage, die sich auf eine religiöse Theogonie bezieht, und unter wunderlichen Allegorien eine Art System vom Ursprunge der Welt, von der Materie und endlich von verschiedenen Ordnungen intelligenter Wesen, die dem Universum das Sein oder die Form gegeben haben, ein System, das aus Aegypten oder Phönikien entlehnt, aber durch Zusätze griechischer Dichter entstellt ist. 2) Man sieht darin die Geschichte der Niederlassung der fremden Götter in Griechenland, eine in Fabeln überlieferte Geschichte, deren Urheber offenbar in dichterischem Styl die Förderungen und Hindernisse darstellen wollten, denen die Diener der neuen Götter begegneten. 3) Endlich findet man darin eine allegorische Beschreibung der Künste und nützlichen Gebräuche, welche die Diener und Verbreiter dieser neuen Culte nach Griechenland brachten. Dergleichen waren die Kunst, Metalle zu gießen und zu bearbeiten, Stoffe zu weben, Heerden zu bilden und zu nähren, Getreide zu säen, den Oelbaum zu cultiviren, den Weinstock zu beschneiden und Wein zu bereiten." Im Einzelnen ausgeführt, hat er Bd. XXI. die Verehrung der Heroen und besonders des Asklepios, Bd. XXIII. die Ueberschwemmungen des Ogyges und Deukalion, die Todtenorakel, die Orakel des Musäus, Bakis und der Sibylle, die Geschichte der Kyklopen, Daktylen, Telchinen, Kureten und Korybanten und die Verehrung des Dionysos, Bd. VII. den Mythos vom Bellerophon. In den meisten Mythen wird eine Geschichte des Gottesdienstes, namentlich der Kämpfe zwischen den Anhängern verschiedener Götter gefunden. Die Geschichte des Dionysos ist nach den Quellen im Ganzen richtig entwickelt, obgleich eben dadurch im Widerspruch mit der Annahme eines ägyptischen Ursprungs durch Orpheus, Melampus und Kadmos. Die anonym erschienene Schrift: Origine, Progrès et Décadence de l'Idolatrie. Paris 1757, deren Verfasser (nach *Barbier*, Diction. des anon. II. n. 13475) de Méhéhan ist, findet in dem dunkeln Bericht des Moses über Enos (Bch. 4, 26) den Ursprung der Abgötterei angedeutet, welche ihm ein Abfall von dem wahren Gott ist. Sonne und Mond sollen zuerst als Götter angebetet, dann die Bilder des Thierkreises, deren Darstellung in Bildern die Verehrung der Thiere selbst zur Folge hatte. Dann wurden die wohl-

thätigen und furchtbaren Naturerscheinungen vergöttert, deren Gegensatz den Dualismus hervorbrachte und deren symbolische Darstellung den Bilderdienst förderte. Die Verehrung verdienter Männer an ihren Gräbern ging allmählich in Vergötterung über. Dazu kam endlich, daß die ägyptischen Hieroglyphen durch Misverständniß die Mythen und mit ihnen wieder neue Götter hervorriefen. Die Griechen, zu sein organisirt für eine grob sinnliche Auffassung, mischten die schon früher zu ihnen gekommenen phönikischen Vorstellungen mit den ägyptischen. Osiris als wohlthätiges Princip ward bei ihnen Jupiter, als Gott des Wassers Neptun, als Gott der Unterwelt Pluto, als Krieger Mars, durch die ihm gegebenen Symbole des Handels Merkur; als Sonne Apollon, ebenso Isis zur Juno, Luna, Ceres, Venus u. s. w.

§. 8. Von der ganz entgegengesetzten Ansicht geht C. Meiners aus, der schon 1776 in seinen vermischten Schriften Bd. III. S. 178 einigen Hauptproblemen der Religionsgeschichte nachforschte, dann dieselbe in ganzem Umfange zum Gegenstande der Untersuchung machte. Zuerst erschien: Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker. Lemgo 1774, darauf sein Grundriß der Geschichte aller Religionen. Hannover 1785, zweite A. 1787, und zuletzt die Kritische Geschichte aller Religionen. Hannover 1806—7. 2 Bde. Doch hat er in den späteren Bearbeitungen seine Ansichten nicht nur weiter entwickelt, sondern auch mehrfach geändert. Er war durch Hume's Einfluß und Beachtung der Wilden in Amerika und Australien zu der Voraussetzung gekommen, daß die Menschheit von einem rohen Naturzustande ausgegangen sei; demgemäß hält er den Fetischismus für die älteste Form der Religion, nimmt das Wort in einer viel weiteren Bedeutung als gewöhnlich und rechnet zu den Fetischen die Elemente, als: Luft, Winde, Feuer, Erde, Berge, Meer, Flüsse, Quellen, Wälder und Bäume, Steine, Reiser, Pfeile und Pflöcke, Theile todter Thiere, wie Häute, Gerippe, Köpfe. Ja selbst den Thierdienst und die Verehrung von Symbolen, wie des Phallos und Lingam, indem er unter Fetischen sinnliche Gegenstände versteht, in denen man geheime göttliche Kraft zu finden glaubte. Eine höhere Stufe und ein wesentlicher Fortschritt ist ihm die Verehrung der Vorfahren, insofern sie den Glauben an Unsterblichkeit voraussetzt. Aus ihr geht die Vergötterung lebender und gestorbener Personen hervor. Den Sterndienst hält er für uralt, glaubt aber, daß er bei vielen Völkern untergegangen sei, wogegen Andere die Gestirne in Bildern darstellten, woraus der Bilderdienst entstand, der aber auch unmittelbar mit dem Fetischismus zusammenhängt. Neben den guten Göttern wurden von vielen Völkern böse Geister in größerer Zahl einander gleich oder unter einem Haupte stehend geglaubt. In gleicher Weise behandelt er die verschiedenen Elemente des Gottesdienstes, Opfer, Reinigungen, Gebete, Gelübde, Eide, Feste, Processionen, glückliche und unglückliche Tage, Mysterien, besondere Gebräuche, Priester, Vorbedeutungen, Orakel und Leichenbestattung. Fried. Viet. Leber. Plessing's Buch: Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums. Leipzig 1787. 2 Bde. verspricht zwar nur eine Untersuchung der Mysterien, handelt aber in weitschweifiger Breite über den Ursprung der Religion überhaupt. Der Ursprung der Cultur, der ein Naturzustand vorhergeht, wird aus der physischen Lage und Beschaffenheit Aegyptens erklärt. Hier ward die Natur in ihren Theilen und Elementen Gegenstand göttlicher Verehrung. Die Bedeutung derselben ward in allegorischer Sprache überliefert, aus deren Misverständniß die Mythen und in Griechenland die menschlich gestalteten Götter hervorgingen. In den Mysterien erhielt sich das Bewußtsein der allegorischen Sprache und der Bedeutung der Mythen. Der Hauptinhalt derselben war: Präexistenz der Seelen, Seelenwanderung, Sündenfall und Strafe und daß Gott ein immaterielles, von der Körperwelt abgesondertes Wesen sei. Die Einweihung in die Mysterien hatte die Seelenreinigung zum Zweck. Dieser Inhalt der Mysterien ist uralt, was aus Plato und Aristoteles bewiesen werden soll; dies wird dann durch die Religion der Römer, Perser und Aegypter bestätigt. Von letzteren aus sind sie verbreitet und auch zu den Griechen gekommen. Auch Phi. Chrst. Reinhard (Abriß einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen. Jena 1794) geht von einem Naturzustande und einem angeborenen Bedürfniß aus. Fetischismus, Astrolatrie, Feuerdienst, Bilderdienst, Menschenvergötterung, Verehrung unsichtbarer Ursachen, auffallender Naturwirkungen sind ihm die Stufen der religiösen Entwickelung. Die letzte Stufe ist der Standpunkt der griechischen Mythologie, zu der aber Menschenvergötterung kam, zu der die Verehrung des Jupiter, Neptun und Pluto gerechnet wird, und mancherlei orientalische Sagen, Begriffe und Meinungen gemischt wurden.

B. Mythologie des 19. Jahrhunderts.

Auch hier bleibt die schwierigste Aufgabe, die Entwickelung der Wissenschaft in der Zeitfolge nachzuweisen und doch die Systeme nach ihrer Verwandtschaft zu gruppiren. Umfassendere Gelehrsamkeit und schärfere Kritik zeichnen unser Jahrhundert aus, doch treten Anfangs die einseitigen Richtungen der früheren Zeit, wenn auch meistens in nicht so oberflächlicher Auffassung auf. Den Anstoß zur tieferen Forschung auf kritischer Grundlage gaben Chr. G. Heyne und Joh. Heinr. Voß am Schlusse des vorigen Jahrhunderts (I.). In Frankreich ging der Euhemerismus in der crassesten Weise in die neue Zeit über; derselbe fand auch in Teutschland Vertheidiger, aber nicht ohne Rücksicht auf die fortschreitende Entwickelung anderer Richtungen (II.). Dasselbe gilt von den wiederholten Versuchen, die griechische Mythologie aus Aegypten (III.) oder Phönikien (IV.) abzuleiten.

Neues Licht ging über alle culturhistorischen Studien auf durch die Bekanntschaft mit der altindischen Sprache, dem Sanskrit. Daher ward nun auch die griechische Mythologie abgeleitet (V.). Diese Richtung fand ihren

kräftigsten und geistreichsten Vertheidiger in Friedr. Creuzer, ihre schärfsten Gegner in J. H. Voß und C. A. Lobeck. In mehr kritischer klarer Weise suchte Ph. Buttmann das Verhältniß zum Orient festzustellen. Im Gegensatz gegen dieselbe suchten besonders G. Hermann, H. W. Völcker, K. O. Müller die griechische Religion aus sich selbst als Erzeugniß des griechischen Geistes zu erklären. Bei der Frage, was denn der eigentliche Inhalt der Mythen sei, ward von der einen Seite, besonders von K. O. Müller selbst, die verschiedene Auffassung in den verschiedenen Stämmen der Griechen, von P. W. Forchhammer dagegen und von L. Preller die gemeinsame Grundlage in Vergötterung der Natur, der Atmosphäre und des Erdbodens geltend gemacht, daneben, besonders von E. Gerhard, der beide Gesichtspunkte zu verbinden suchte, auch der fremde Einfluß mit in Betracht gezogen (VI.). Nebenher ging eine philosophische Erklärung der Mythen, als eine Philosophie der Religionsgeschichte vorzugsweise durch Fr. W. Jos. Schelling bearbeitet, die auf mehre der genannten Richtungen, besonders auf Creuzer einwirkte (VII.). Mit Anerkennung des Ursprungs der Mythologie in der Naturreligion suchte eine Reihe von Forschern, bald mehr an Voß und Lobeck, bald mehr an Creuzer sich anlehnend, die Geschichte des religiösen Bewußtseins bei den Griechen zu erforschen (VIII.), die, besonders durch Nägelsbach und Welcker weiter begründet, sich in den letzten Erscheinungen an die Ergebnisse der vergleichenden Mythologie anlehnt, und so, wenn auch in ganz anderer Weise, wieder an Indien anknüpft. Dieser gegenwärtige Stand der mythologischen Forschung muß zum Schluß als Grundlage der weiteren Entwickelung charakterisirt werden (IX.). Der weiteren Ausführung der bezeichneten Gruppen eine chronologische Uebersicht mit Angabe des Abschnittes, in welchem ein jeder besprochen ist, vorauszuschicken, schien auch hier zweckmäßig.

Chronologische Uebersicht

I. Chr. G. Heyne 1785.
I. M. Gottfr. Hermann 1787.
VII. Fr. Wilh. Jos. Schelling 1793.
VIII. (Vergl. I. und V.) Joh. Heinr. Voß 1794.
V. W. Jones 1801.
II. K. D. Hüllmann 1804.
V. J. A. Kanne 1805.
III. (Vergl. V.) J. J. Wagner 1806.
V. Fr. Creuzer 1806.
IX. J. C. A. Richter 1806.
VIII. Ge. Zoëga 1807.
IV. K. A. Böttiger 1808.
II. Etienne Clavier 1809.
V. J. Görres 1810.
VI. Fr. v. Dalberg 1811.
V. Phil. Buttmann 1811.
VIII. (Vergl. V.) A. Lobeck 1811.
IV. J. L. Hug 1812.
IX. W. S. Steinbrunner 1815.
II. Raoul Rochette 1815.
IV. Fr. Sickler 1818.
VI. (Vergl. V.) Gottfr. Hermann 1818.
III. P. K. Rolle 1819.
III. J. F. Gail 1819.
V. Carl Ritter 1820.
VI. Karl Ottfr. Müller 1820.
VII. G. W. F. Hegel 1821.
IX. A. H. Petiscus 1821.
V. G. F. Moser 1823.
V. Frz. Friedler 1823.
VIII. Fr. G. Welcker 1823 und 1857.
VI. Konr. Schwenck 1823.
V. Ferd. Chr. Baur 1824.
VI. H. W. Völcker 1824.
VIII. Benj. Constant 1824.
V. Jos. Dan. Guigniaut 1825.
III. G. Eißner 1825.
VIII. Ed. Reinh. Lange 1825.
II. Louis Charles François Petit-Radell 1827.
II. C. W. Göttling 1827.
IV. H. Chr. v. Leutsch 1828.
IX. Stivarius 1828.
VII. Ch. H. Weise 1828.
VI. Ed. Gerhard 1828 und 1854.
VIII. H. Tzschirner 1829.
IX. F. L. Würkert 1831.
IX. G. St. Rauschnick 1832.
III. T. B. Emeric-David 1833.
VIII. P. van Limburg-Brower 1833.
VIII. A. Beugnot 1835.
VII. P. Fr. Stuhr 1836.
VI. J. S. C. Schweigger 1836.
VI. J. Uschold 1836.
VI. Peter Wilh. Forchhammer 1837.
VI. Ludw. Preller 1837.
IX. T. Homberg 1839.
VIII. C. Fr. Nägelsbach 1840.
IV. J. D. Movers 1841.
IX. D. G. C. Geppert 1842.
VII. E. Quinet 1842.
VIII. Mor. Wilh. Heffter 1845.
III. Ludw. Roß 1846.
VI. H. D. Müller 1848.
VII. C. Chr. Heffter 1849.
IX. H. W. Stoll 1849.
VIII. Joh. Franz Lauer 1850.
VIII. Wilh. Fr. Rinck 1853.
VI. Emil Braun 1854.
VIII. L. F. Alfr. Maury 1857.
III. Ed. Röth 1858.
VI. Ern. Renan 1858.
VII. Eug. v. Schmidt 1859.
VII. Paul Renand 1861.

I. Chr. G. Heyne und Joh. H. Voß.

§. 1. Chr. G. Heyne hat das Verdienst, der Philologie in Teutschland die Richtung auf Erforschung der realen Seite des Alterthums gegeben zu haben, indem er durch sein Beispiel voranging. Als Theil derselben

behandelte er die Mythologie in Vorlesungen und einzelnen Abhandlungen, die zuerst in den Comentatt. Societ. Gotting. erschienen, später zusammengedruckt sind (Opuscula Academica. Gotting. 1785—1810. 12 Bde. 8.). „Heyne hält die ältesten Bewohner Griechenlands (Pelasger) für Höhlen bewohnende, Eicheln essende, thierisch einfältige Menschen, zu denen durch Kadmos, Danaos, Kekrops der Same einer uralten Weisheit und Gotteserkenntniß gekommen ist. Diese stimmen sich künstlich herab zu dem Naturvolke, mit dem sie sich nicht anders verständigen können als durch Bildnisse und Gleichnisse. Diese symbolisch-mythische Sprache (sermo symbolicus s. mythicus) ist ein Kind des Bedürfnisses und der Armuth, abzuleiten aus der Schwäche des Geistes und der Dürftigkeit der Sprache, welche eine künstliche Erfindung jener diesem rohen Volke an Bildung und Erkenntniß weit überlegenen Missionen des Orients ist. Aus den so erfundenen Bildern und Typen werden hernach durch Homer und Hesiod die im engeren Sinne sogenannten Mythen, die epischen Erzählungen von den Göttern und Heroen, wobei jene Dichter theils aus Unverstand, theils aus schalkhafter Selbstverstellung die bunte Schale für den Kern nahmen. Die Aufgabe des Interpreten ist also, durch Auflösung der Allegorie jene alte Erkenntniß zu finden, für welches Geschäft Heyne den Mythologen empfiehlt, ja nicht zu viel Subtilität und Tiefsinn hineinzutragen." (Preller in Pauly's Real-Encykl. V, 353.) Weniger günstig urtheilt Lauer (Nachl. Bd. 2. S. 138) über Heyne. Aus Heyne's Schule ging hervor

§. 2. Martin Gottfr. Hermann's Handbuch der Mythologie aus Homer und Hesiod als Grundlage zu einer richtigeren Fabellehre des Alterthums, mit erläuternden Anmerkungen begleitet. Berlin und Stettin 1787. 8., nach J. H. Voß (Antisymbolik I. S. 5) „ein in Heyne's orakelnden Lehrstunden nachgeschriebenes Collegienheft." Heyne bezeichnet in der empfehlenden Vorrede die abgesonderte Behandlung der Homerisch-Hesiodeischen Mythologie als Verdienst des Verfassers. Auf eine „Allgemeine Abhandlung über die Götter Homer's" folgt der erste Abschnitt, der die „Aelteste Mythologie ohne Local über Theogonie und Kosmogonie" enthält, wo der Text einen trockenen Auszug aus Hesiod gibt. Im zweiten Abschnitte werden die „Mythen von bestimmtem Local" besprochen mit sehr willkürlicher Auswahl und Anordnung. Der Beifall, den das Buch fand, veranlaßte ihn, einen zweiten Theil folgen zu lassen (1790), der „die Mythen aus den lyrischen Dichtern der Griechen" enthält. Es ist das Verhältniß der einzelnen Dichter zu einander wenig berücksichtigt, außer Pindar und den Fragmenten sind besonders die Homerischen und Orphischen Hymnen benutzt, ohne die Frage nach Alter und Echtheit auch nur zu berühren. Daher ist auch von Nachweisung der Entwickelung oder Behandlung der Mythen nach Zeiten und Schriftstellern gar nicht die Rede. So wird z. B. über Orpheus nur aus *Pind.* Pyth. IV, 315 die trockene Notiz gegeben: „Sohn des Apollon und Vater der Gesänge, war einer der Argonauten." Beide Bände des Werkes sind daher nur als eine sehr lückenhafte und unzuverlässige Materialiensammlung zu benutzen.

Im Jahre 1795 ließ der Verfasser einen dritten Band folgen, der „die astronomischen Mythen" der Griechen enthält. Ausführlich entwickelt der Verfasser in der Einleitung seinen Standpunkt. So gering die Kenntniß des gestirnten Himmels bei Homer und Hesiod, so soll ihnen doch die Mehrzahl der ihnen bekannten Sternbilder aus Aegypten bekannt geworden sein. Die meisten Sternbilder wurden erst durch die Philosophen, welche ihre astronomischen Systeme aus Aegypten entlehnten, bekannt, und erst nach und nach knüpften die Dichter einheimische Mythen an die ihnen auf diesem Wege zugekommenen Sternbilder. M. G. Hermann's letztes Werk war: Die Feste von Hellas, historisch-philosophisch bearbeitet und zum ersten Mal nach ihrem Sinn und Zweck erläutert. Berlin 1803. 2 Bde. 8.

§. 3. Gegen Hermann und noch mehr gegen seinen Lehrer Heyne richtete Joh. Heinr. Voß seine mythologischen Briefe. 2 Bde. Königsberg 1794, in denen theils falsche Erklärungen, besonders des Homer, theils chronologische Fehler gerügt werden.

II. Neuester Euhemerismus

§. 1. In Frankreich überwog die Euhemeristische Richtung und behauptete sich noch bis ins 19. Jahrh. Sie fand Anhänger und Vertheidiger an Etienne Clavier in seiner Histoire des premiers temps de la Grèce. 1809. 2 Vols. 8., Raoul Rochette in seiner Histoire critique des Colonies Grecques. Paris 1815. 4 Bde., und Louis Charles François Petit-Radell in seinem Examen analytique et Tableau comparatif des synchronismes de l'histoire des temps héroïques de la Grèce. Paris 1827. 4. Von allen dreien wird die Heroengeschichte ganz unmittelbar als beglaubigte Menschengeschichte angenommen. In Teutschland ward diese Richtung durch K. v. Hüllmann in eigenthümlicher Weise zuerst in: Theogonie, über den Ursprung der Religionen des Alterthums. Berlin 1804; dann in dem Buche: Die Anfänge der griechischen Geschichte. Königsberg 1814, angenommen. Die Grundlage der Erklärung bildet die Voraussetzung, daß Zustände und Thatsachen, bei denen viele Personen Theil nahmen, zu einer mythischen Collectivperson geworden sind. Herakles und Kadmos sind ihm aus Aegypten und Phönikien eingewanderte Handelsstämme, Eumolpos und Apollon Priesterstämme, Danaos Landbauer, Kekrops Priester und Landbauer. Der zweite Theil des Buchs handelt von der Gründung des Völkerrechts durch religiös-politische Völkervereine. C. W. Göttling (Das System der alten Mythologie der Griechen, zuerst 1827 Hermes Bd. 29. S. 241. Gesammelte Abhandlungen Bd. 1. Halle 1851. S. 170) vertheidigt die Ursprünglichkeit der griechischen Religion gegen die Annahme einer Entlehnung aus dem Orient, besonders weil ihr der orientalische Dualismus, wie er sich namentlich bei Aegyptern und

Persern findet, sowol als der Sternendienst abgeht; sie ist keine Astralreligion. Göttling spricht der griechischen Mythologie auch den physiologischen Charakter ab, der nur dem kosmogonischen, nicht aber dem theogonischen und herogonischen Theile eigen sei, sie trage vielmehr einen politisch-ethischen Charakter. „Ein uralter König, der zugleich Priester war (mit Beziehung auf *Aristot.* Polit. II, 6 und 7), wie er es in Griechenland überall war, welches keine Kasten kannte, heiligte durch seine Gotteslehre den politischen Verein seines Staates selbst, indem er die Götter im gleichen Regiment organisirt sein ließ wie die Menschen." Demgemäß werden die einzelnen Götter erklärt. Die Religion hat sich mit dem Volke von Thessalien aus verbreitet. Die Kosmogonie ist Anfang einer Speculation, welche später durch die Philosophen entwickelt ward. Auch Joh. H. Voß, Ludw. Roß und Limburg-Brower gehören in einem gewissen Sinne hierher, doch werden ihre Ansichten nach anderen Gesichtspunkten später ihre Stelle finden.

III. Wiederholte Versuche, die griechische Mythologie aus Aegypten abzuleiten.

§. 1. Es sind diese Versuche keine bloße Erneuerungen, sondern durchdrungen oder wenigstens berührt von der historischen Anregung, die Heyne, und von der philosophischen, die Schelling gegeben hatte, wobei die den Schriften meist vorhergegangenen akademischen Vorlesungen in Betracht zu ziehen sind. Großes Talent in objectiver Darstellung entwickelt J. J. Wagner in seiner Schrift: Homer und Hesiod, die schon 1806 geschrieben, aber erst als dritter Theil seiner Kleinen Schriften Ulm 1847 gedruckt ist. Er stellt da S. 8 den Satz auf: „Die Homerischen Werke, Ilias und Odyssee, sind bestimmt Werke griechischer Kunst aus einem Zeitalter, das bereits alte Nationalgeschichte und alte Götter hinter sich hatte." Kühn und nicht ohne Geist ist in den „Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt" (Frankfurt a. M. 1808. 8.) der Versuch gemacht, die Religionen des Alterthums historisch von einander abzuleiten, aber es fehlt sowol an gründlichen Kenntnissen als an kritischem Urtheil. Von den vier Hauptreligionen der ostasiatischen, semitischen, dem Sabäismus und der griechischen Mythologie wird die semitische, weil sie die Mythen überwunden, ganz ausgeschlossen. Von den ostasiatischen Religionen werden die indische und die tibetanische behandelt. Zum Sabäismus werden gerechnet: die assyrische, kleinasiatische, phönikische und ägyptische Religion. Bei den Griechen geht der Sabäismus in Plastik über, ihre Mythologie wird aus Aegypten abgeleitet, nicht nur im Allgemeinen, namentlich die zwölf Götter, sondern besonders auch die Mysterien, sowol die des Dionysos als die der Demeter, wobei besonders Herodot's Zeugnisse zum Grunde liegen und der Inhalt aus den Orphischen Hymnen erklärt wird, die den ganzen reinen Ideenumfang des Sabäismus enthalten sollen. Vergl. Recens. in d. Heidelberger Jahrb. 1808. Philolog. S. 25. Die Werke von P. N. Rolle (Recherches sur le culte de Bacchus, Symbole de la force productive de la nature considéré sous ses rapports généraux dans les mystères d'Eleusis et sous ses rapports particuliers dans les Dionysiaques et les triétériques. Paris 1819, und Religion de la Grèce ou Recherches sur l'origine, les attributs et le culte des principales divinités Helléniques. Chatillon sur Seine. T. I. 1831) werden von K. O. Müller in d. Götting. Anz., jenes 1825. St. 39. S. 385, dieses ebenda 1831. St. 18. 19. S. 175 als durchaus den Ansprüchen der Wissenschaft nicht entsprechend charakterisirt. Nach dem ersten Werke soll Bacchos in der orientalischen Mythologie befruchtende Kraft und Product derselben zugleich sein, Osiris und Horos, jenes sei er auch immer geblieben als Zagreus, Sabazios, Eubulos, der Sohn der Schlange, dieses als Iacchos in den Eleusinien. J. F. Gail (Recherches sur la nature du culte de Bacchus en Grèce et sur l'origine de la diversité de ses rites. Paris 1819) unterscheidet den nach Herodot durch Kadmos aus Aegypten herübergebrachten Osiris, der als Iacchos in Eleusis verehrt ward, und den thrakischen Gott Sabazios, den Kadmos, als er durch Thrakien wanderte, mitnahm. Dazu kam in Griechenland ein dritter Bacchos, Gott des Weinbaues. Melampus heilte die von Dionysos rasend gemachten Prötiden durch den ägyptischen Dienst.

§. 2. T. B. Emeric-David's Jupiter (Recherches sur ce Dieu, son culte et sur les monuments, qui le représentent. Ouvrage précédé d'un essai sur l'esprit de la Religion Grecque. Paris 1833. 2 Bde.) gehört wegen des allgemeinen Theiles hierher. Der Verfasser geht von der Annahme einer absichtlichen Einkleidung aus und schließt sich an Plato's Ansicht, daß die Gestirne zuerst göttlich verehrt seien, und an die Ueberlieferung Herodot's von den namenlosen Göttern der Pelasger. Zu diesen kam eine ägyptische Naturphilosophie, welcher der Gegensatz eines ätherischen Feuerprincips (Phtha-Zeus) als weltbildende Kraft und einer chaotischen Materie zum Grunde lag, wozu die vier Elemente, Sonne und Mond kamen. Aus diesen reellen Göttern gingen die erdichteten oder symbolischen des Volksglaubens hervor, so Apollon als Sommersonne, Hermes der wandernde, die Sonne, sofern sie über und unter den Horizont geht, Herakles, sofern sie durch die zwölf Zeichen dringt, Dionysos die geschwächte Wintersonne. Zeus, ursprünglich Phtha, ward später mit dem Ammon, der Sonne, verbunden. Auf diesen Gegensatz im Zeus ist Alles zurückzuführen. Vergl. *Rénan*, Études p. 11. In einiger Verwandtschaft mit der Ableitung aus Aegypten steht das tolle Buch von G. Eißner, Die alten Pelasger und ihre Mysterien. Leipzig 1825. Recens. von Eggert in Jahn's Jahrb. f. Philol. und Päd. 1826. 2. Bd., insofern es am meisten von Aethiopien spricht. Die Schwarzen, die ältesten Menschen, herrschten auch einst im Peloponnes vor, was aus dem Namen bewiesen wird, Peloponnesos, die Insel des mit dem schwarzen Gesicht. Zugleich ist das älteste Arkadien nicht in Griechenland, sondern in Afrika, in

Aethiopien, zu suchen. Die Elohim sind das Ur- und Normalvolk. — Die Zigeuner sind ein Ueberrest der alten Pelasger. — Wie herrschend und ehrwürdig das Trinken im Alterthume gewesen, beweist die Sprache: סבא saufen, Soff σοφ, σοφεῖν weise sein, supen (sapere). Die Verehrung des Esels im Alterthume wird bewiesen durch Verwandtschaft der Worte Esel, Ethel, Adel, Atil, Atila, zusammengesetzt aus El (אל), der Phallos, und Ed (עד), Lust, Zierde, Lebendigmachung, Aufrichtung und Erhaltung. Das männliche und weibliche Zeugungsglied und die Vereinigung der Geschlechter bildet ihm den Inhalt fast der ganzen Mythologie.

§. 3. Einen eifrigen Vertheidiger hat die Ableitung der griechischen Cultur, nicht blos der Religion aus dem Orient, besonders aus Aegypten, in Ludw. Roß gefunden, der die Pelasger für ein überwiegend aus semitischen Elementen bestehendes, aus dem Orient eingewandertes Volk hält, und die Ueberlieferung, daß Kekrops, Kadmos, Danaos wirklich aus Aegypten und Phönikien gekommene Colonisten seien, denen Griechenland Religion und Kunst verdanke, für historische Wahrheit anerkennt. Zuerst in dem Vorwort zur Zeitschrift: Hellenika (Halle 1846), dann in einer Reihe von Recensionen, die zusammen herausgegeben sind unter dem Titel: Archäologische Aufsätze. 2 Bde. Leipzig 1855 und 1861. Dieselben Ansichten entwickelt ausführlicher und sucht sie auch durch Erklärung der ägyptischen Denkmäler zu beweisen Ed. Röth: Geschichte der griechischen Philosophie durch Uebertragung der orientalischen Ideenkreise nach Griechenland und ihre Fortbildung durch die ältesten ionischen Denker und Pythagoras. Manheim 1846 und 1858. 2 Bde. Zu barbarischen Griechen läßt er die in Aegypten gebildeten Pelasger (Philister-Phöniker) kommen, zu ihnen wieder phönikische und ägyptische Colonien und noch später griechische Seher und Philosophen dorthin gehen. Orpheus ist ihm nicht weniger eine rein historische Person als Melampus, und des Orpheus Reise nach Aegypten ist ihm nicht weniger beglaubigt als die des Pythagoras. Außer den Zeugnissen des Herodot und Diodor soll die Uebereinstimmung des kretischen Zeus, dessen Grab dort gezeigt ward, mit dem ägyptischen Osiris, und wiederum der Mysterienlehre von Dionysos und Demeter mit der ägyptischen von Osiris und Isis den Beweis des ägyptischen Ursprungs liefern. Im Gegensatz gegen die jetzt allgemein verbreitete Ueberzeugung heißt es B. II. S. 26: „Noch nie gab es eine Religion, noch nie wird es eine geben, in welcher sich die religiösen Gefühle und Glaubenssätze um die Trauer über die im Winter erstorbene Natur und die Freude über ihre Verjüngung bei der Wiederkehr des Frühlings, um die Jahreszeiten und ihre Phänomene und ähnliche allegorische Zierlichkeiten herumdrehen. Der schwärmerische Naturdienst, den die Neueren in den unverstandenen religiösen Zuständen des Alterthums überall zu erblicken wähnen, ist ein Windei der faselnden Gelehrsamkeit, eine Modephrase, bei der sich nicht blos die Leser, sondern auch der Schreiber etwas Vernünftiges nicht zu denken wissen." Wer heutzutage dergleichen annehmen oder gar im Ernste lehren kann, dem ist nichts Anderes zu antworten als: Habeat sibi!

IV. Erneuerte Versuche, die griechische Mythologie aus Phönikien abzuleiten.

§. 1. Diese Richtung bleibt von der philosophischen Anregung fast ganz unberührt, ist jedoch auch ganz unabhängig von den früher für sie maßgebenden theologischen Interessen. Es ward der historisch anzuerkennenden Einwirkung Phönikiens ein zu großer Umfang gegeben. C. A. Böttiger, dessen erste Schrift aus dem Gebiete der Religionsgeschichte: Quam vim ad religionis cultum habuerit Homeri lectio, schon 1789 in Görlitz erschienen ist, hat in enger Verbindung mit Kunsterklärung eine Reihe mythologischer Monographien geschrieben, und trug daneben seit dem Jahre 1805 in Dresden ein eigenthümliches System vor, von dem 1808 nur „Grundrisse" gedruckt wurden. Dies ist später erschienen unter dem Titel: Ideen zur Kunstmythologie. Erster Cursus. Stammbaum der Religionen des Alterthums. Einleitung zur vorhomerischen Mythologie der Griechen. Nebst 5 Kpfrtfln. Leipzig 1826. Rec. von K. O. Müller in d. Gött. Gel. Anz. 1829. St. 48. Zweiter Band. Zweiter, dritter und vierter Cursus: Jupiter, Juno und Neptunus, Amor und Psyche. Mit 2 Kpfrtfln. Herausgegeben von J. Sillig. Dresden und Leipzig 1836. Es werden in Griechenland drei Perioden der alten Religionsgeschichte unterschieden. Die erste: die arkadisch-pelasgische, roher Fetischismus, als man noch die Quercus aesculus wegen der Früchte, die sie einst als Hauptnahrung der Menschen herabschüttelte, als Gott verehrte. Der Adler ward vor dem Zeus, der Oelbaum vor Athene verehrt. Die zweite Periode ist die orientalisch-phönikische. Die phönikische Colonisirung aller Küstenländer bringt außer astronomischen, mathematischen und metallurgischen Kenntnissen auch den Sabäismus, den Sonnen- und Sternendienst zu ihnen hinüber — den üppigen Dienst der Astarte und die grausamen Menschenopfer des Kronos-Moloch. Die dritte Periode ist die kretisch-hellenische. „Kretische Jongleurs oder Priester, von den kleinasiatischen Korybanten und phönikischen Daktylen abstammend, gründen die Mythologie der Olympier. Die Menschengestalt wird selbst Fetisch und ordnet sich die älteren Naturfetische unter." Menschen wurden zu Göttern. Die Kämpfe der Götter sind Religionskriege. Der zweite Band enthält in der ausführlichen Behandlung der auf dem Titel genannten Götter ebenso viele Monographien. J. L. v. Hug leitet in seinen „Untersuchungen über den Mythos der berühmten Völker der alten Welt, vorzüglich der Griechen, deren Entstehen, Veränderungen und Inhalt" (Freiburg und Constanz 1814. 4.) die griechische Religion in ihren wesentlichen Bestandtheilen über Phönikien aus Aegypten ab. Den Mittelpunkt der ägyptischen Religion bilden ihm Osiris und Isis, Sonne und Mond

mit allen von ihnen abhängigen Zuständen, doch stehen neben Osiris Arpokratis Frühlingssonne, Aruëris Sommersonne, neben Isis die Bubastis das erste Viertel, und Nephthys der Neumond. Von Osiris sind die meisten griechischen Götter, namentlich Dionysos, von Isis die wichtigsten Göttinnen, namentlich Demeter, abzuleiten. Doch wurden die Götter nicht nur in Phönikien modificirt, sondern es kommen auch mancherlei andere Elemente hinzu. Von dieser Mischung mag ein Beispiel genügen. Nachdem zugegeben, daß Zeus ein ursprünglich griechischer Gott gewesen sein könne, heißt es weiter: „Die erste Vorstellung von diesem Gotte war gleichsam nur der Balken oder Pfahl eines Tropäons, an welchem man Schilde, Speere, Schwerter, Panzer, Pfeile, den Raub der Nationen, aufhing, um ihn zu schmücken. Den Wetterstrahl trug er vorlängst. Den Adler hat er, wie wir später sehen werden, aus Aegypten, die Aegide, seine Brustbedeckung, aus Libyen empfangen. Aus Phönikien erhielt er seinen Großvater und Vater, den Uranos und Kronos, auch einen seiner Brüder, den Aidoneus, den andern von der libyschen Küste, den König der Meere, Poseidon. Fürder hatte er aus Phönikien eine seiner Gemahlinnen und eine Tochter, die er mit ihr zeugte, die Persephone; aus Aegypten die Leto, welche ihm den Apollon und die Artemis gebar; aus demselben Lande den Vulkan als seinen Sohn. Im Griechischen Thebe hatte er den Bacchus zum Sohn und aus Thrakien den Mars bekommen. Die Hera oder Juno, die Königin der Götter, gaben ihm die Pelasger; dazu gestattete man ihm zur Ungebühr die Kadmeische Semele, die Alkmene, die Leda und die sidonische oder kretische Europa. Mit einem Mundschenken versehen ihn die Phrygier; seine Gegner, die Titanen, lieferten Aegypten und Phönikien; den Prometheus die skythischen Steppen oder Gebirge; Phönikien, seine Freunde, die Kyklopen. Als Jahresgott wurde er von Asien nach Kreta gesendet; bei seiner Abfahrt vom sidonischen Gestade wurde er zum Stier und bei seiner Ankunft in Kreta wieder zum Kinde."

§. 2. Auf Heinsius, Vossius, Bochart ging, wenn auch in neuer, doch noch mehr einseitiger Weise Fr. Sickler zurück in seinem Buche: Kadmus oder Forschungen in den Dialekten des semitischen Sprachstammes. 1. Abthl. Erklärung der Theogonie des Hesiodus. Hildburghausen 1818. 4. Mehr als willkürlich ist die Annahme, Hesiodos habe Kadmeische Urkunden zum Grunde gelegt, entweder geschriebene, wie die eherne Tafel in der Alkmene Grabmal zu Haliartos, oder solche, die nur im Munde der heiligen Sänger zu Askra fortlebten. Es widerspricht jeder gesunden Sprachforschung, selbst in den Endungen griechischer Namen semitische Stammwörter erkennen zu wollen. So soll ος oder ως vom semitischen oos oder os Kraft, Stärke, ων von Aion Kraft, Macht, ης, α, η und ις von Esch Feuer stammen und daher Chaos = Cha-hah-os formlose Kraft, Gaia = Chhaia = Chhai-os Lebenskraft, Mnemosyne = Mnamosynah die festhaltende Kraft des Vergänglichen, d. i. Erinnerung, Thety = Tethei-os die herabbeugende Kraft, d. i. Schwerkraft, bedeuten. Es bedarf kaum gründlicher Sprachkenntnisse, um darin leere Spielereien zu erkennen. Rec. Wiener Jahrb. Bd. 5. S. 68. Nur der Abenteuerlichkeit wegen mag hier genannt werden: K. Chr. von Leutsch, Anleitung zur Auslegung der Griechischen und Römischen Mythen. Leipzig 1828. Es genügt, das Buch, das sich rühmt, zuerst das Räthsel gelöst zu haben, zu charakterisiren durch wenige Beispiele: „Adam = der Phönikier, der Phönikier = Herkules, also Adam = Herkules, also Herkules der erste Mensch, und Hebe = Eva, Oedipus ist ein verstümmelter Aethiops" u. s. w. J. C. Movers, Untersuchungen über die Religion der Phönikier mit Rücksicht auf die verwandten Culte der Karthager, Syrer, Babylonier, Assyrer, der Hebräer und Aegypter. Bonn 1841. (Bd. 1 des Werkes: Die Phönikier) ist hier zu nennen, weil er die Mythologie der Griechen großentheils von den Semiten, zunächst den Phönikiern, ableitet, nicht nur durch phönikische Colonien, sondern durch die Annahme, daß ein Theil der Urbevölkerung Griechenlands, die Karer, ein semitisches, dem Phönikiern verwandtes Volk gewesen sei. Die hier befolgten Grundsätze und Methoden wurden als falsch angegriffen von G. Seyffarth in Gersdorf's Repertorium 1841. Bd. 29. Heft 3. Dagegen vertheidigte sich Movers in einer besonderen Schrift: Die Unfähigkeit des Herrn Prof. Seyffarth in Leipzig, wissenschaftliche Werke über das Alterthum zu lesen, zu verstehen und zu würdigen. Breslau 1842. Nun suchte Seyffarth seine eigene Ansicht fester zu begründen und klarer darzulegen in der Schrift: Die Grundsätze der Mythologie und der Religionsgeschichte, sowie der hieroglyphischen Systeme de Sacy's, Paulin's u. s. w., oder Methodologie der alten Religionsgeschichte und Hieroglyphik. Leipzig 1843. Die dem Urvolke geoffenbarte Urreligion ist ihm die Quelle der Religionen aller alten Völker, indem Gott = Schöpfer nach den verschiedenen Werken der Schöpfung in verschiedene Grundkräfte zerspalten, darnach aber in so viel Einzelgottheiten aufgelöst und unter verschiedenen Sinnbildern angebetet ward. Dies geschah nach Sonne, Mond und Planeten in sieben Complexen, in welchen Götterclassen alle alten Völker übereinstimmen. In dieser Schrift ist die frühere Recension abgedruckt, und wird Seyffarth's Erklärung der ägyptischen Hieroglyphik auch gegen die übrigen Angriffe vertheidigt. Ein Bericht über diese Streitigkeiten findet sich in den Jahrbüchern für Philol. und Pädagogik. 1844. Bd. 42. S. 251 fg.

V. Indischer Ursprung der Mythologie, Symbolik und Antisymbolik.

§. 1. Seit Begründung der asiatischen Gesellschaft in Kalkutta im J. 1784 hatte sich mit gründlicher Erforschung auch allgemeinere Theilnahme für das alte Indien verbreitet, die hier und da zu enthusiastischer Bewunderung stieg und dort Ueberbleibsel zu finden hoffte von der philosophisch angenommenen Weisheit eines Urvolkes oder dogmatisch längst gelehrten Uroffenbarung im Paradiese. Schon im ersten Bande der von dieser Gesellschaft herausgegebenen Schriften (Asiatic Researches),

die im J. 1801 in London wieder gedruckt wurden, liefert der Präsident W. Jones eine Vergleichung der indischen, griechischen und römischen Mythologie (On the Gods of Greece, Italy and India). Gar bald verbreitete sich die Annahme, auch die griechische Mythologie wurzele in Indien. Zoëga äußert schon 1799 (Abhandlungen, herausgegeben von Welcker. Göttingen 1817) in der fünften Abhandlung: „Ich weiß, wie ein Modegeist, der neuerlich sich Vieler bemächtigt hat, die sich berufen glaubten, neues Licht über das griechische Alterthum zu verbreiten, Alles aus den Ländern jenseits des Indus und Orus herruft." In dieser Richtung wirkte J. A. Kanne in einer Reihe phantastischer Schriften. Es sind folgende: Neue Darstellung der Mythologie der Griechen. Leipz. 1805; Erste Urkunden der Geschichte oder allgemeine Mythologie. Mit einer Vorrede von J. P. Fr. Richter. Bayreuth 1808. 2 Bde.; Pantheon oder älteste Philosophie und Naturwissenschaft. Tübingen 1811, und System der Indischen Mythe oder Chronos und die Geschichte des Gottmenschen in der Periode des Vorrückens der Nachtgleichen. Nebst einer Uebersicht des mythischen Systems, als Beilage an den Verfasser von Adolph Wagner. Leipzig 1813. 8. Rec. Götting. Anz. 1814. 74. Stück. Die indischen Jugs (Zeitalter) werden auf das Vorrücken der Nachtgleichen reducirt und in den Zahlen die mythische Emanationslehre gefunden. Als Probe der Methode genügt es, darauf hinzuweisen, daß der indische Brama im griechischen Bromios, im jüdischen Abraham, der griechische Kadmos im indischen Kadou wiedererkannt werden und der indische Kebila zum Sohn der Kybele gemacht wird, Alles auf Grund der Namensähnlichkeit. Nach Wagner (vergl. III. §. 1), der auch hierher gezogen werden kann, weil er den Ursprung der Mythologie in Indien sucht, offenbart die Mythologie Gott oder den göttlichen Geist und muß, da das Abbild dem Urbilde entspricht, universal sein. So schaut man das All-Eins als Weltreligion in andächtiger Erhebung. Bei den kalten und leichtsinnigen Griechen und bei den heißhungrigen Römern erreichte die Erniedrigung und Wegwerfung des Geistes an die Außenwelt ihre Spitze. Wegen seines Einflusses auf Creuzer in Ableitung aller Religionen aus Indien und seiner Abhängigkeit von Schelling ist hier zu nennen J. Görres' Buch: Mythengeschichte der asiatischen Welt. Heidelberg 1810. 2 Bde. Doch ist bei ihm besonders auch sein Katholicismus maßgebend gewesen. In größter Einseitigkeit nahm C. Ritter, Vorhalle Europäischer Völkergeschichten. Berlin 1820, den indischen Ursprung an, indem er alle Religions- und Cultusideen des Alterthums von buddhaistischen Priestern ableitet.

§. 2. Fr. Creuzer trat, nachdem er, besonders angeregt durch Schelling und Schleiermacher, sich jedoch an ersteren näher anschließend schon einige Jahre Mythologie in Heidelberg gelehrt hatte, zuerst 1806 in Daub's Studien (2. Bd. S. 224—324) mit einem Aufsatze hervor: „Idee und Probe alter Symbolik," nach dem die Symbolik ihre erste Pflege in Indien erhielt, woher sie in die griechische Heldenzeit sich verpflanzte. In Griechenland strebte die Sinnbildnerei mehr nach Schönheit der Form, im alten Aegypten mehr nach mystischer Bedeutung. Aegyptisch war die esoterische Lehrart des Pythagoras wie der Orphiker. „Bei den Griechen enthält die mehrsten Sinnbilder der Bacchische Mythos, der, von Indien und Thrakien ausgehend, die drei Theile der Welt, Asien, Libyen und Europa, umfaßte" (Voß, Antis. I. S. 7). Die Verbreitung des Dionysoscultus, die in der Schrift: Dionysus s. Commentationes Acad. de rerum Bacchicarum Orphicarumque originibus et caussis. Heidelb. 1808 und 1809. 4. weiter ausgeführt ward, soll zuerst durch Allgemeinheit der ihm geweihten Gefäße (Hörner, Becher) bewiesen werden. Dies führt auf die Nilkrüge, die, mit Köpfen versehen, unter dem Namen Patäci göttlich verehrt wurden. Dies sind die Kabiren oder großen Götter, die Himmel und Erde, sowie die feuchte nährende Natur bedeuten. Zu denselben werden auch Serapis und Dionysos gezählt, die im Wesen eins, unter einander und vom Osiris nicht verschieden sind und in sich die feurige und wässerige Natur vereinigen. Gegen diese Art der Beweisführung trat Lobeck auf in der Jen. Allg. Lit.-Ztg. 1810. Nr. 18. Schon im folgenden Jahre begann Creuzer seine „Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen." Leipzig und Darmstadt. 1810—12. 2 Bde. Im ersten Buche erörtert er ausführlich seine Methode. Der Kyriologie (dem eigentlichen Ausdrucke) setzt er den symbolischen, allegorischen und mythischen Kreis im Iconismus entgegen und unterscheidet innerhalb desselben die aphonische (d. i. stumme) Symbolik in Kunst und Hieroglyphe, sowie die phonetische in Denkspruch, Räthsel, Fabel u. s. w. von der Mythik, in welcher er Sage (alte Begebenheit) und alte Lehre (Theomythie) unterscheidet. Es ist dies die Lehrweise, deren sich die in Griechenland aus Aegypten, Phönikien, Kleinasien und Thrakien einwandernden Seher und Priester, wie Melampus, Orpheus, Musäos, Linos, Kekrops, Danaos, Kadmos bedienten. Diesen fremden Ursprung weist das zweite Buch nach und behandelt die Religion Aegyptens und (Bd. 2) Vorderasiens, sowie das Allgemeine der griechischen und italischen Religion. Des dritten Bandes erste Abtheilung 1811 enthielt ausführlicher die Religion des Bacchos, und die zweite Abtheilung 1812 Demeter. Dem ersten Bande trat Lobeck in der Jen. Allg. Lit.-Ztg. 1811. Nr. 96 und den beiden folgenden 1812. Nr. 76 entgegen. Die Appellation an Gottfr. Hermann in Leipzig veranlaßte einen Briefwechsel zwischen ihm und Creuzer, der Heidelberg 1818 gedruckt erschien und die besondere Schrift Hermann's: Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Leipzig 1819, veranlaßte. Auch Voß regte sich und schrieb besonders gegen das von Creuzer behauptete hohe Alter der Mysterien in der Vorrede zum Hymnus an die Demeter im Morgenblatt 1816. Von der Symbolik ward bald eine zweite Ausgabe nöthig, die völlig umgearbeitet Leipzig und Darmstadt 1819—22 in vier viel stärkeren Bänden erschien. Rec. von K. O. Müller in d. Gött. Gel. Anz. 1821. St. 95 und 1825. St. 38. Kl. Schrift. Bd. 2. S. 3 und 21. Zu popularisiren sucht

Creuzer's Ansicht G. F. Moser durch das Buch: Fr. Creuzer's Symbolik und Mythologie im Auszuge. Mit einer Uebersicht des Heidenthums im nördlichen Europa von Fr. J. Mone. Leipz. u. Darmst. 1823. Creuzer hielt nicht nur „die Grundlehre von einer anfänglich reinen Erkenntniß und Verehrung eines Gottes" fest, „zu welcher Religion sich alle nachherigen wie die gebrochenen und verblaßten Lichtstrahlen zu dem vollen Lichtquell der Sonne verhalten," sondern auch im Wesentlichen dieselbe Anordnung, nur daß er die verschiedenen Religionen, besonders Vorderasiens, schärfer aus einander hielt und der früher ganz übergangenen Religion Indiens, die er dem Urquell am nächsten glaubt, einen besondern Abschnitt widmet. Eine treffende Charakteristik Creuzer's gibt Renan (Etudes. 4. édit. p. 12 seq.). J. H. Voß setzte Creuzer's Ansichten über den Unsterblichkeitsglauben zunächst 1819 in d. J. A. L.-Z. einen Aufsatz entgegen: Wie Homer und die Späteren sich den Zustand nach dem Tode vorgestellt (weiter ausgeführt Antisymbolik Bd. I. S. 168). Gereizt durch Creuzer's Vorrede, worin er sich statt Lobeck's angegriffen glaubte, trat er nun mit einer Recension von maßloser Bitterkeit hervor, die nur darin Entschuldigung findet, daß er Creuzer's Richtung in innerer und äußerer Verbindung mit Verbreitung des jesuitischen Katholicismus und mit Unterdrückung einer freien Geistesentwickelung wähnte, wofür ihm besonders die Verbindung mit Görres zu zeugen schien. In dieser Recension (J. Allg. L.-Ztg. 1821. Nr. 81—87, abgedr. Antis. Bd. I. S. 1 fg.) sucht er besonders nachzuweisen, daß es mit der geheimen Weisheit Homer's Nichts sei, daß die frühe Verbreitung Bachischer Mysterien, sei es über Phrygien oder über Aegypten, nicht blos mit Homer, sondern mit allen beglaubigten Nachrichten im Widerspruch stehe, und entwirft ein Bild von denselben, nach dem sie ein Abschaum von Priesterbetrug und Verderbtheit waren, daß ferner die angeblich nachgewiesene Aehnlichkeit indischer Vorstellungen mit den Bachischen Mythen auf den erlogenen Aussagen eines indischen Braminen beruhe, also in sich nichtig sei. Voß setzte diesen Kampf fort in der Recension von Tischbein's Homer nach Antiken (Gött. 1801 fg.), zu dem früher Ch. G. Heyne den Text geschrieben, den nach dessen Tode Schorn und Creuzer fortgesetzt hatten, Jen. Allg. L.-Ztg. 1823. Nr. 50—56, wo besonders die Verwechselung von Syrenen und Harpyien hart getadelt wird. Diese Recension macht das dritte Stück der Antisymbolik Bd. I. 236 S. aus, der Stuttgart 1824. 8. erschien und im Schlußworte die Schärfe und Härte durch Nachweis des Zusammenhanges der unkritischen Richtung mit beabsichtigter Verdummung und geistiger Unterdrückung vertheidigt (Rec. von K. O. Müller in d. Gött. gel. Anz. 1825. St. 38. Kl. Schriften. 2. Bd. S. 25). Im Jahre 1826 erschien der zweite Band der Antisymbolik, deren erster Theil Voß' ganzes Verhältniß zu Heyne im Zusammenhange mit Creuzer's Richtung ausführlich erörtert, während der zweite Theil „Der neueren Symbolik Entstehen und Umtriebe" die von Creuzer's Richtung der geistigen Freiheit drohenden Gefahren noch eindringlicher und kräftiger darzustellen sucht. Seine eigene Ansicht sucht J. H. Voß in einer Reihe einzelner Abhandlungen zu entwickeln und zu begründen in der Fortsetzung der mythologischen Briefe Bd. 3—5. Stuttgart 1827—31, von denen Bd. 4 und 5 auch den Titel führen: Mythologische Forschungen. Bd. 1 und 2, die erst nach seinem Tode von H. G. Brozka herausgegeben sind. Obgleich nicht Anhänger Creuzer's, trat doch gegen die übertriebenen Consequenzen, die J. H. Voß aus Creuzer's Ansicht zog, Wolfg. Menzel auf in der Schrift: Voß und die Symbolik. Stuttg. 1825, in der er Voß einen gelehrten Wahnsinn vorwirft. Einen Vertheidiger fand Creuzer an W. A. Becker: Der Symbolik Triumph. Zerbst 1826. Creuzer überlebte seine Gegner und konnte in der Sammlung seiner Deutschen Schriften. Bd. 1—4. Leipz. und Darmst. 1837—43, eine dritte Ausgabe seiner Symbolik geben. Er bekennt, Voß' Gegenschriften nicht gelesen zu haben und durch Lobeck in seiner Ueberzeugung nur bestärkt worden zu sein. Der Zusammenhang mit dem orthodoxen Christenthum wird zugegeben durch Hinweisung auf Anschluß der Rationalisten an Voß. Er spricht sich dann über sein Verhältniß zu K. O. Müller und E. Gerhard aus. Obgleich er im Wesentlichen seinen Standpunkt festhält, so ist doch das ganze Werk ein anderes geworden. Viel offenbar Unhaltbares ist weggelassen, besonders der erste Band hat ein ganz anderes Ansehen gewonnen. Auch die Anordnung der asiatischen Religionen ist verändert, die arienische (persische) Religion nimmt die erste, die indische die zweite und die ägyptische erst die dritte Stelle ein. Darauf folgen die Religionen des vordern und mittleren Asiens in der zweiten Hälfte des zweiten Theiles. Der dritte Theil enthält die griechische und die alt-italischen Religionen, der vierte in den Religionen des Bacchus und der Ceres die Mysterien. Alles ist besonnener und klarer dargestellt. Lauer faßt (Bd. 2. S. 141) Creuzer's Ansicht in folgenden Worten zusammen: „Bei den Griechen waren die sichtbaren Götter Elementargötter, und der ursprüngliche Inhalt der ganzen Götterlehre, sowie der Gegenstand der pelasgisch-hellenischen Culte war nichts Anderes als Physiologie. — Die älteste pelasgische Form der Religion war Magismus, ein psychisches Heidenthum. Die Erzählungen von den Kyklopen, Giganten und Phäaken sind ihm eine alte Sage von drei Urvölkern, welche durch mittelbare oder unmittelbare Abstammung mit einander verwandt, sich doch in Gaben und Lebensart von einander unterschieden. — Es ist als hätten wir nicht mit Fleisch und Blut geborene Menschen, sondern Elementargeister vor uns, begabt mit einem wunderbaren Einblick in die Naturen der Dinge, mit einem so zu sagen magnetischen Allgefühl. Sie besitzen Kräfte Feuer, Wasser, Winde zu bemeistern." Zu diesen ersten Anfängen der Religion seien nun von verschiedenen Seiten her, aus Aegypten, Libyen, Phönikien und den skythischen Ländern Elemente nach Griechenland gekommen, „welche die materielle Substanz der griechischen Religion bilden, während der hellenische Geist sie durchdrang."

Wenn auch L. Roß und einige Andere, deren Ansichten wir später mittheilen, an einen innigen geistigen Verkehr

mit dem Orient und namentlich mit Aegypten festhalten, so ist doch sonst als Hauptergebniß der Voß'schen und Lobeck'schen Kritik ziemlich allgemein anerkannt, daß die mythischen Sänger Orpheus, Linos, Musäos und Melampus keine historischen Personen, daß nicht nur die ihnen beigelegten Werke spät, zum Theil sehr spät untergeschoben, sondern auch die ganze ihnen zugeschriebene Thätigkeit, die Uebertragung ägyptischer Religion, und namentlich der Mysterien in vorhomerischer Zeit, nicht stattgefunden hat, und daß die Ueberlieferung, Kekrops, Erichthonios und Danaos hätten ägyptische Colonien, Kadmos eine phönikische Colonie nach Griechenland geführt, durchaus unhistorisch ist. Das Hauptverdienst dieser Männer (Voß und Lobeck) ist und bleibt, nachgewiesen zu haben, daß eine richtige Erkenntniß der griechischen Religion in sich und in ihrem Verhältniß zu fremden Religionen nur auf Grundlage ihrer zeitlichen Entwickelung zu erlangen sei. So darf namentlich wol als ausgemacht anerkannt werden, daß ein wesentlicher Einfluß Aegyptens erst seit Psammetich stattgefunden habe, wogegen der phönikische Einfluß, wenn auch vor Homer nicht mit Sicherheit ganz abzuleugnen, doch nach demselben bedeutender gewesen ist. Jedenfalls urtheilt Lauer Bd. 2. S. 143 von ihnen viel zu geringschätzig. Was dagegen Voß als positives Resultat dieser Forschung geltend gemacht hat, kann nicht Alles als erwiesen und ausgemacht anerkannt werden. Obgleich er mit Recht fordert, zu beachten, in welchem Schriftsteller eine Vorstellung zuerst vorkomme, so folgt daraus doch nicht, wie er meistens annimmt, daß dieselbe nicht älter sei, als sie in der zumal so lückenhaft erhaltenen Literatur zuerst ausgesprochen wird. So macht die Kunstgeschichte besonders in den Vasenbildern mehr als zweifelhaft, so stark es auch als sicheres Ergebniß der mythologischen Briefe betont wird, daß „die symbolischen Misgestalten, Beflügelung der Götter, jünger seien als Hesiod, theils um Olympiaden, theils um Jahrhunderte, die fischschwänzigen Nereiden an ein Jahrtausend" (Antis. I. S. 5). Auch darf jetzt als allgemein anerkannt bezeichnet werden, daß die Gestalt eines Mythos, in der er im Epos, zumal im Homer, erscheint, keineswegs immer oder auch nur meistens die älteste sei. Die vergleichende Mythologie beweist, daß die ältere Gestalt im Munde des Volks sich Jahrtausende unveränderter erhält als in der Bearbeitung der Dichter.

Obwol an Creuzer sich anschließend, ist doch nicht ohne Selbständigkeit mit Rücksicht auf abweichende Ansichten geschrieben

§. 3. Franz Fiedler's Mythologie der Griechen und italischen Völker. Halle 1823. Ob die Religion vom Monotheismus ausgegangen sei, wird zweifelhaft gelassen. „Die Pelasger sind keine rohe Horden, sondern es findet sich bei ihnen ein Grad von geistiger Bildung, wie bei den edleren Völkern des Orients. Ein ehrwürdiger Priesterstand ägyptischen Ursprungs verwaltete in Thrakien, durch Dichtkunst und Musik unterstützt, das Lehramt. Die Lehre desselben war symbolisch und mit Sätzen morgenländischer Weisheit verwandt. Aber der Priesterstand konnte keinen festen Fuß fassen — die Volkskraft kämpfte gegen die fremden Priesterformen, die mit dem Verlöschen der königlichen Geschlechter, durch ein freieres, aber auch inhaltsleereres Dichten und Denken überwunden, sich in die Mysterien zurückzogen. Homer's Licht verdunkelte die Priesterwürde der Vorzeit. Heilige, in alten Tempelliedern aufbewahrte Ueberlieferungen von den Stammvätern, von der Entstehung der Dinge und der Menschen, von der Zeugung der Götter und Heroen entwickelten sich in den Hesiodeischen Poesien aus uralten bildlichen Darstellungen priesterlicher Sänger zum freieren Epos. Bei Gründung freier Verfassungen ward die Religion sammt der Kunst politisch und Sache des Staats" (S. 37—40). Dagegen heißt es (S. 69): „den rohen Hirten- und Nomadenstämmen Griechenlands wurden durch die Phöniker religiöse Meinungen, Gebräuche und Götter zugeführt," und (S. 70): „Das Vaterland der wichtigsten Religionsgebräuche war, nach Herodot's Zeugniß, Aegypten. Diese Meinung ist durch Reisende und die Untersuchungen während der französischen Expedition in Aegypten bestätigt. Dazu kommen libysche, asiatische und skythische Einwanderungen (S. 73). Aber der fremde Cultus ward hellenisirt" (S. 75).

In einer Reihe von Abhandlungen (in den Schriften der Berliner Akademie vom Jahre 1811—28), die später unter dem Titel: Mythologus. Berlin 1828. 2 Bde., zusammengestellt sind, hat Phil. Buttmann ein neues mythologisches System in der Erklärung einzelner Mythen entwickelt, das gleich entfernt ist von Euhemeristischer wie von rationalistischer Deutung. „Ein großer Theil der Mythologie hat jetzt ein ganz historisches Gepräge, ohne im Geringsten eigentliche Historie zu enthalten: Naturgegenstände, allgemein ethische Begriffe, Völkerstämme und Götter stehen mitten unter Heroen, bis zum sogenannten Herakliden zuge gibt es auch nicht einmal eine halbhistorische Person. Nicht nur daß Götter seien, sondern daß diese und jene bestimmte Gottheit sei, ist ein Gegenstand der Erfahrung. So erfuhren sie jene allerersten physischen Götter, Sonne, Mond, Feuer u. s. w. So stellen sich ihnen unvermerkt, ohne ihren Willen, blos durch Eingeschränktheit der Sprache und der Begriffe, auch andere Gegenstände, wie Erde und Meer, wie Liebe und Klugheit, als Gottheiten dar. Indien betrachtet Buttmann als Urland; auf Griechenland haben nach ihm in religiöser Hinsicht Einflüsse von Asien stattgefunden. Diese Mythen sind ihm in jener einfachen, nicht absichtlich erdichtenden, sondern blos anschauenden, lernenden und bildlich wieder vortragenden Vorzeit einzeln entstanden und erst nach und nach zu einem Ganzen verbunden. Bei Unsicherheit der Etymologie ist Vergleichung (Analogie) das Hauptmittel der Deutung." Als Beispiel der vergleichenden Deutung möge angeführt werden seine Gleichstellung des griechischen Mythos vom goldenen, silbernen und ehernen Zeitalter mit der jüdischen Ueberlieferung vom Paradiese, Adam und Eva und ihren ungleichen Söhnen. Vergl. K. O. Müller, Proleg. S. 326. Lauer 2. Bd. S. 146.

§. 4. Ferd. Chr. Baur, Symbolik und Mythologie,

oder die Naturreligion des Alterthums. 1. Thl. Stuttgart 1824. 2. Thl. 1. u. 2. Abth. 1825. Die Mythologie ist dem Verfasser „eine in einem organischen Zusammenhange sich entwickelnde Philosophie, welche in demselben Grade höher steht, als irgend ein einzelnes philosophisches System. Sie ist eine in das Gebiet der Religion und der Religionsgeschichte gehörende welthistorische Erscheinung und als Naturreligion Gegensatz des Christenthums als Offenbarung." Hierin schließt der Verfasser sich Schleiermacher an und weicht von Creuzer ab, ebenso in der Stellung Griechenlands zu Aegypten, von dem er dasselbe unabhängig glaubt, sodaß „beide nur divergirende Strahlen sind, die von einem Mittelpunkte, Hochasien, ausgehen." Der erste allgemeine Theil behandelt im ersten Abschnitt die Begriffe der Mythologie, Symbol, Allegorie, Mythus und die Religionen in ihren verschiedenen Formen und Elementen. Die Hauptformen der Religion sind: Polytheismus, Dualismus, Monotheismus, die Symbole des Göttlichen Stein- und Bergcultus, Elementencultus, Pflanzencultus, Thiercultus, Sterncultus. Im zweiten Abschnitt, der die historische Grundlegung enthält, wird 1) das historische Verhältniß der Völker zu einander, 2) die innere Entwickelung der verschiedenen Religionen dargestellt. Der zweite specielle Theil behandelt nicht nur die einzelnen Religionen nach einander, Mythologie und Religion im Zusammenhange, sondern unter der Lehre von Gott, vom Menschen, vom Verhältniß des Menschen zu Gott, namentlich von der Menschwerdung Gottes, wo besonders vom Dionysos die Rede ist, vom Cultus u. s. w. nach den verschiedenen Religionen. So werden überall Mythen in Verbindung mit dem Cultus als symbolische Träger der Lehre behandelt. Das Verhältniß zu Indien wird, so richtig die Ahnung in Beziehung auf Griechenland, doch auf meist unhaltbaren Etymologien und Analogien begründet. Joseph Daniel Guigniaut verpflanzte die mythologischen Studien Teutschlands nach Frankreich in seinem großen Werke: Les Religions de l'antiquité. Paris 1825—51. 8 Bde., eine Uebersetzung oder vielmehr Bearbeitung von Creuzer's Symbolik, mit Noten und weiterer Ausführung; auch lieferte er selbständige Monographien: Dissertations sur la Venus de Paphos et sur le dieu Sérapis, son origine et son histoire. Paris 1826 u. 1828. De Ἑρμοῦ seu Mercurii mythologia und La Theogonie d'Hésiode, beide Paris 1855. Guigniaut hat Creuzer's Werke nach K. O. Müller's Urtheil (Gött. Anz. 1831. Nr. 18. 19. S. 178) „in einen lichtvolleren und genaueren Zusammenhang gebracht, die Schlußfolgen erscheinen hier oft bündiger, das Ganze in sich geschlossener, zugleich ergänzt der Verfasser die Creuzer'schen Auseinandersetzungen durch Mittheilung anderer Forschungen, so z. B. bei Aegypten der Resultate Champollion's. Es herrscht eine Stetigkeit und Ordnung, die auch unsere Landsleute sich zum Muster nehmen können. Auch ist ein Bilderheft hinzugefügt." Nach E. Renan (Études d'histoire relig. p. 49) übte er die feinste Kritik besonders in Fragen den Cultus und die Mysterien betreffend, deren Resultat Renan sich anzueignen scheint, indem er eine gewisse Mitte zwischen Creuzer und Lobeck hält.

VI. Nationaler Ursprung der griechischen Mythologie in Vergötterung der Natur.

§. 1. In diese Gruppe mußten ziemlich verschiedenartige Systeme aufgenommen werden, von denen manche die in der Ueberschrift gegebene Kategorie überschreiten, indem einige Systeme den Inhalt keineswegs auf Vergötterung der Natur beschränken, einige zwar Naturreligion wenigstens für den Hauptinhalt der Mythologie halten, aber die Entstehung zum Theil außerhalb Griechenlands annehmen. Zusammengestellt durften oder mußten diese Systeme dennoch werden, weil alle die Mythologie für eine Naturreligion halten, deren wesentlicher Inhalt auf griechischem Boden entstanden sei. Der eifrigste Vertheidiger des heimischen Ursprungs der griechischen Mythologie war Joh. H. Voß, dessen Ansicht im Gegensatz gegen Heyne (I, §. 3) und gegen Creuzer (V, §. 2) dargestellt ist. Denselben Weg verfolgte A. Lobeck in demselben Kampfe gegen Creuzer (V, §. 2). Fr. v. Dalberg (Ueber Meteor-Cultus der Alten, vorzüglich in Bezug auf Steine, die vom Himmel gefallen. Ein Beitrag zur Alterthumskunde. Heidelb. 1811) erkennt die Naturerscheinungen, und namentlich die atmosphärischen Erscheinungen, mehr als früher anerkannt war, für den Inhalt der Mythologie, legt aber zu großes Gewicht auf Metallurgie und Meteorsteine. Auch fehlt es an Klarheit und Bestimmtheit in dem Verhältniß der verschiedenen Religionen zu einander. Seinen eigenen Weg ging Gottfr. Hermann, der zuerst De mythologia Graecorum antiquissima. Lips. 1817. 4., die theogenischen Mythen physisch, dann De Historiae Graecae primordiis. ibid. 1818. 4., heroische Mythen historisch umdeutete (beide Opusc. II. 167—210). Eine historische Basis seiner Ansicht sucht er zu gewinnen in der Schrift: Briefe über Homer und Hesiod. Heidelb. 1818. 8. Rec. Wiener Jahrb. Bd. 1. S. 199. Die Grundsätze seiner Erklärung gibt er in der Schrift: Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Leipzig 1819. „Der Mythus ist ihm bildliche Darstellung einer Idee. Die Gesammtheit dieser Ideen ist der Inbegriff des gesammten Wissens, das meist in den Händen der Priester war, die sich durch ihre Fähigkeiten und Kenntnisse zu Mittlern zwischen dem Volke und den Göttern emporgeschwungen hatten. Was sie begriffen hatten, stellten sie dem Volke in bildlicher Rede dar, die vom Volke wörtlich verstanden ward. So unterscheidet sich die theologische Ansicht als die exoterische von der philosophischen oder esoterischen. Die Darstellung ist personificirend, indem sie den Gegenstand durch sein Prädicat bezeichnet, daher die Etymologie das Hauptmittel der Erklärung. Zu unterscheiden sind die theogonischen Mythen, welche die Ideen über die Gründe der physischen und moralischen Natur enthalten, und die heroischen, welche die Lücken der geschichtlichen Verhältnisse durch Dichtung ausfüllen" (Müller's Proleg. S. 336). In Uebersetzung sind die beiden lateinischen Abhandlungen wiedergegeben in Fiedler's Mythologie S. 105—120 und

Vorr. S. XI—XXIX. Zur Probe möge der Anfang der Theogonie dienen: „Chaos ist der leere Raum, der Alles fassen kann; darauf entstand Γαῖα die Materie, woraus Alles geworden ist. Dazu kam Ἔρως (von εἴρειν nectere) der Einiger, der die Eigenschaften der Materie geschickt gattete. — Der leere Raum hat zwei Qualitäten, die wüste Leere, die mit Nacht bedeckt, Ἔρεβος (von ἐρέφω operio) der Bedecker, und die Bewegungskraft Νύξ (von νύειν vergere)."

§. 2. Um gründliche Behandlung der Mythologie machte sich auch H. W. Völcker verdient, zuerst durch sein Buch: Die Mythologie des Japetischen Geschlechts oder der Sündenfall des Menschen nach griechischen Mythen. Gießen 1824. Völcker hat zuerst überzeugend dargethan, daß diese Mythen im Zusammenhange von alten pierischen Sängern am Olymp behandelt sein müssen. Der Sinn des Mythos ist ihm die Anerkennung, daß Vervollkommnung des Menschengeschlechts vom Gebrauche des Feuers abhängig sei, dieser aber auch Verweichlichung und Entartung zur Folge gehabt habe. Diese zeigt sich zunächst im weiblichen Geschlechte (Pandora). Menötios bezeichnet Stolz und Anmaßung, die aus diesem Sündenfalle hervorgehen; Atlas den kühnen Schiffer, der zuerst am weitesten vordrang, die Tiefen des Meeres und die Gestirne des Himmels kennt. In den Plejaden erkennt er nicht nur das Gestirn, sondern auch, wie in den Hyaden, den vom Westen kommenden fruchtbringenden Regen. Aehnliche Naturbedeutung erkennt er in den Nachkommen, namentlich in Jasion die Beziehung zum Ackersegen und in Hyrieus den Regenmann (Rec. von K. O. Müller in d. Gött. Gel. Anz. 1825. St. 67. Müller's Kl. Schr. Bd. 2. S. 36, auf den das Buch wesentlich eingewirkt hat). Obgleich nicht eigentlich mythologisch, ist für die Erklärung Homer's und so mittelbar für Religion und Mythologie sehr wichtig geworden desselben Verfassers Buch: Ueber Homerische Geographie und Weltkunde. Hannover 1830. Daran schließt sich die Mythische Geographie der Griechen und Römer (wovon aber nur der erste Theil erschienen ist). Leipzig 1832. Ueber die Wanderungen der Jo. Für die historische Seite des Heroenmythos, sofern spätere Ereignisse in denselben hineingetragen sind, ist besonders wichtig die von ihm durchgeführte Ansicht, daß der Mythos vom trojanischen Kriege einer Verdoppelung der äolischen Wanderung seinen Ursprung verdanke, indem den Göttern die Thaten der Menschen beigelegt seien; Götter der Achäer seien aber ursprünglich Agamemnon, Menelaos, Achilleus u. s. w. Siehe: Wanderungen der äolischen Stämme nach Asien, in der Allgem. Schulztg. 1831. Abthl. II. Nr. 39—41.

§. 3. Auch K. W. F. Solger ist für Mythologie thätig gewesen durch Vorlesungen und Schriften. Obgleich Philosoph, behandelt er seinen Stoff so objectiv, als nur von einem Philologen erwartet werden kann. Er darf als Vorgänger K. O. Müller's bezeichnet werden, der auch 1816 und 1817 sein Zuhörer gewesen ist und aus seinen Papieren Solger's „Mythologische Ansichten" herausgegeben hat (Solger's nachgelassene Schriften und Briefwechsel. 2. Bd. XII. S. 676). Dazu kommt ein zweiter Aufsatz: XIII. Ideen über die Religion der Griechen und einiger anderer Völker des Alterthums (S. 724 fg.). „Die Religion ist das Leben des Ewigen in dieser Welt und das nothwendige wirkliche Leben der Menschen in und mit diesem Ewigen. Sie muß also auch bei jedem Volke eine durchaus eigenthümliche Gestalt haben. — Das Göttliche personificirt sich für den von Phantasie beseelten Menschen unmittelbar. Mythos ist das nothwendige Mittel, wodurch die Idee der Gottheit zur besonderen Erscheinung werden kann. Das Symbol ist die Erscheinung der Idee, in der wirklichen Welt selbst mit der Idee im organischen Zusammenhange stehend. Wenn nun durch den mythischen Weg die Idee ins Besondere gegangen ist, so muß doch das Bewußtsein ihrer Einheit mit dem Allgemeinen erhalten werden, und das thut das Mysterium." Obgleich er nun die Grundlehre der griechischen Religion aus Asien und Aegypten herüberkommen läßt, so glaubt er sie von den Griechen doch durchaus eigenthümlich ausgebildet. Sie lösen die individuelle Götterwelt sehr früh schon von der Totalität der Natur ab. K. O. Müller richtete seine Studien besonders auf Erforschung der ältesten Geschichte Griechenlands. Er schrieb in dieser Richtung zuerst: Aegineticorum Liber. Berolini 1817. 8., entwickelte dann seine Ansicht in der Kritik der bedeutendsten Erscheinungen auf diesem Gebiete (seine Recensionen sind erschienen in d. Gött. Gel. Anz. und zusammengedruckt in seinen Kl. deutschen Schriften. Bd. II. Breslau 1848. S. 1—100). Sein Hauptwerk war: Geschichte der Griechischen Stämme und Staaten. Bd. 1. Orchomenos und die Minyer. Breslau 1820. Bd. 2. und 3. Die Dorier. Breslau 1824. Zweite A. von Schneidewin. Breslau 1844. Auch greift vielfach in diese Studien ein sein Buch: Die Etrusker. Breslau 1828. Die Vertheidigung seiner Dorier gegen eine Recension E. R. Lange's in der Jenaer Literaturztg. 1824. Nr. 151—62. S. 241 fg. bewog ihn, seine Principien darzulegen in dem Buche: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Göttingen 1825. 8., wogegen Lange wieder auftrat mit einer Recension ebenfalls in der Jenaer Literaturztg. 1825. Nr. 161—68. S. 321 fg. Mit Rücksicht auf diesen Streit beurtheilt K. H. W. Völcker Müller's Schriften in der Hall. Literaturztg. 1827. Nr. 82—84. S. 649. Nr. 105—8. S. 837 und Nr. 121—124. S. 962. Müller suchte besonders den Zusammenhang bestimmter Mythen und mythischer Namen mit bestimmten Völkern und Stämmen festzustellen, ohne aber unmittelbar Geschichte darin zu finden; vielmehr unterscheidet er genau die mythische und historische Zeit und erkannte, wie Welcker, in den Heroen herabgesetzte Stammgötter. Dann suchte er aber den Mythen einen Gedankeninhalt, eine bestimmte religiöse Lebensanschauung abzugewinnen. Bei der Erforschung des religiösen Gedankens im Mythos kommt es aber besonders darauf an, die Zeit zu bestimmen, in welcher der Mythos diese bestimmte Gestalt empfangen hat. Auch dies hat Müller nicht verkannt und meistens darin seinen kritischen Blick bewährt. Er weist wiederholt nach, daß

das, was im Mythos wirklich angegeben ist, diesseits der mythischen Zeit liegt, eine spätere Begebenheit ist. So bekämpft er mit neuen Gründen die Ueberlieferung von den ägyptischen und phönikischen Colonien durch Kekrops, Danaos und Kadmos, indem er darin die mythische Einkleidung späterer Beziehungen nachweist. Demnach läßt er keinen fremden Ursprung der Mythen gelten, glaubt dieselben vielmehr auf griechischem Boden aus innerer Nothwendigkeit der Volksthümlichkeit hervorgegangen und hält selbst die Mysterien für heimisch. Nur auf die Orphischen Gedichte und Weihen läßt er einen phrygischen Einfluß zu. Mit besonderer Vorliebe hat er die Mythologie und Religion des Apollon behandelt, und wie er die Dorier vorzugsweise für Hellenen erklärt, hält er den Apollon für den eigenthümlich dorischen Gott (vergl. Stuhr, Müller als Mytholog. Hall. Jahrbücher 1838. Nr. 294—299. *Rénan*, Études p. 41). Nach ihm und zum Theil aus seinem Collegienhefte ist geschrieben: Karl Eckermann, Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Alterthums. Nach der Anordnung K. Otfried Müller's. Halle 1845 fg., wovon Bd. 1. Bch. 1 die orientalischen Religionen; Bch. 2 die griechische Religion enthält. Rec. von Lauer in d. Berl. Jahrb. f. w. K. 1845. Nr. 81 fg. Schiller in d. Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1844. Suppl. Nr. 12.

§. 4. In einer ans Abenteuerliche grenzenden Weise hat J. S. C. Schweigger die Mythologie zu deuten versucht in seiner Einleitung in die Mythologie auf dem Standpunkte der Naturwissenschaft. Halle 1836. Ausgehend von den physischen Erklärungen der Mythen bei den Alten, ohne dieselben aber für richtig zu erkennen, ist er zu der Ansicht gelangt, daß in der Mythologie eine untergegangene Naturwissenschaft verborgen sei, namentlich Chemie, Elektricität, Galvanismus, Magnetismus. Dies hat er an den Dioskuren nachzuweisen versucht, in denen er die Polarität verborgen glaubt. Dioskuren erkennt er auch im Achilles und Diomedes, und glaubt daher in der Ilias einen Kampf elektrischer Kräfte zu erkennen. Joh. Nep. Uschold, Geschichte des Trojanischen Krieges. Stuttgart 1836, und Vorhalle zur Griechischen Geschichte und Mythologie. 1. u. 2. Theil. Stuttgart und Tübingen 1838 und 1839 (Rec. von Bähr, Heidelb. Jahrb. 1838. Nr. 50). Die ganze Sagengeschichte der Griechen bis zum Heraklidenzuge enthält nach dem Verfasser keine historische Elemente, sondern nur Mythos, der rein poetischer Natur ist, eine in sich zusammenhängende Kette von Anschauungen und Speculationen über die Natur, welche in einer alterthümlichen priesterlichen Ausdrucksweise aufbewahrt wurden, jetzt aber zerstört und zerstückelt vorliegen. Diese Anschauungen beziehen sich zunächst auf Sonne und Mond, die bei allen Völkern und Stämmen hellenischer Zunge unter ebenso vielen verschiedenen Namen und Prädicaten verehrt wurden, woraus eine große Anzahl von Göttern erwuchs, daher sind die Thaten der Götter wie der Heroen nichts weiter als die symbolische Ausdrucksweise der verschiedenen Vorgänge am Himmel, auf Erden und im Wasser, und alle Gebräuche beim Gottesdienst, der gesammte Cultus, hat eine Bedeutung, die ihre Erklärung in der Natur des Gottes und in den davon herrschenden Vorstellungen findet. Doch leitet er die Mythologie nicht von Priestern ab, sondern sie war ihm in der Urzeit Ausdrucksweise des ganzen Volkes. Zu Homer's Zeit war das Verständniß ihres Sinnes längst erloschen. Die meisten Heroen sind aus Beiwörtern der Götter hervorgegangen, die Heroen der Sonnengötter, die Heroinnen der Mondgöttinnen, ihre Vermählungen symbolische Darstellung der Verbindung und Verhältnisse zwischen Sonne und Mond. Darin finden auch die Zahlen 50, 12, 7, 3 ihre Erklärung. Die 50 Danaiden Wochen, das bodenlose Faß die Erde, der Schild des Achilles das Himmelsgewölbe. Der Fahrt der Argonauten liegt der Lauf der Sonne zum Grunde.

§. 5. Unabhängig von allen früheren Ansichten, nur durch Beobachtung des griechischen Landes und Himmels im Anfang der dreißiger Jahre gelangte Peter Wilhelm Forchhammer zu seiner Erklärung der Mythen, die er zuerst ausgesprochen hat in seinem Buche: Hellenika. Griechenland im Neuen das Alte. 1. Band. Berlin 1837. Daran schlossen sich verschiedene Monographien, die einzelne Mythen weiter entwickelten. Die vorzüglichsten derselben sind: Apollon's Ankunft in Delphi. Kiel 1840. 4.; Die Geburt der Athene. Kiel 1841. 4.; Achill. Kiel 1853, und Der Ursprung der Mythen im Philol. Bd. XII. H. 3. S. 385. Göttingen 1860, in welchem Forchhammer der vergleichenden Mythologie gegenüber seinen Standpunkt behauptet, schärfer bestimmt und seinen Antheil an der Entwickelung der Wissenschaft geltend macht. Zurückweisend auf die Hellenika, erklärt er hier S. 18 „die Mythologie für die Lehre von der auf dem Doppelsinn des Wortes beruhenden Darstellung der Bewegungen in der Natur als vom Geist gewollter Handlungen, der Nothwendigkeit als Freiheit, der Physik als Ethik, der Natur als Geschichte." Dies ist weiter entwickelt in den Hellenika S. 354: „Der Menschen ganzes Bewußtsein ist Freiheit. — Wo er Handlung, Bewegung sieht, da setzt er auch außer sich Freiheit voraus. So erscheint ihm die ganze Natur voll von Freiheit. Die Natur ist mächtiger als er. Und anbetet er den mächtigen Geist, der mit seiner Freiheit der Freiheit des Menschen entgegentritt. — Im Anfang ist nur Ein Geist. Nun aber wird aus der Dunkelheit Licht, nun erscheinen Himmel und Erde, Uranos und Ge aus dem Chaos gesondert, wie beim Schwinden der Nacht, so beim Schwinden des Winters. Doch nicht plötzlich tritt die Heitere ein nach dem düstern Winter. Der Himmel ist noch ein Regenhimmel, ein Ὑρανος. Damit der Regen den Himmel verlasse, muß Kronos den Vater Uranos mit der scharfen Harpe verstümmeln, daß sein Blut in Regentropfen auf die Erde falle und ins Meer. Zwar verschlingt Kronos, der jetzt in dem Himmel mit schon zerschnittenen durchbrochenen Wolken herrscht, seine eigenen Kinder, die er in den Dünsten trinkt, allein Zeus, der Gott des reinen Aethers, wird gerettet. Mit Blitz und Donner bekämpft er die ausgespannten, aufstrebenden Titanen-Wolken,

die ihm, dem Gott des Aethers, jetzt in der Hera, der Göttin der unter dem blauen Himmel schwebenden helleren Wolken zur weißarmigen ehrwürdigen schwesterlichen Gattin wurden. Aber aus seinem Haupt gebiert er die herrliche Tochter, die Göttin der himmlischen Heitere. Nun ist die Herrschaft der olympischen Götter begründet" (S. 354—358). So ist ihm, um es kurz zu sagen, die Mythologie das Leben der Natur, zunächst der Atmosphäre, unter dem Bilde des menschlichen Lebens aufgefaßt. „Dem Glauben des Volkes in seinen ersten Anfängen ist erst die Göttin, und das Wort ist bei ihr und die Wolke ist nur die Offenbarung der Göttin, die das Wort ist. So durch die ganze Mythologie" (S. 208). „Mit demselben Wort, mit dem der Mensch einen Theil der Erdschöpfung nachschuf, nannte er ein Wesen der Sphäre der Pflanzenschöpfung und wieder in anderer Sphäre mit demselben ein Wesen der Thierschöpfung. Was in einer vom Anfang entfernteren Sprache Wiese, Apfel, Schaf heißt, das konnte die anfangende Sprache durch einen Laut für den gemeinsamen Charakter des Weichen *MAA* (Mal) bezeichnen. Derselbe Laut *ΛΥΚ* (Luc) diente zur Nennung des Lichts, der Ueberschwemmung, des Hains, eines Fisches, eines vierfüßigen Thieres" (S. 210). Den Mittelpunkt des göttlichen Lebens, wie es von der griechischen Mythologie gefaßt ist, bildet das Aufsteigen der Dünste und der Niederschlag derselben aus der Luft in ihren Ursachen und Folgen und allen wechselnden Erscheinungen. Nachdem in der weiteren Entwickelung der Sprache die Worte ihre Bedeutung weiter fixirten, an einer Vorstellung hafteten, und die anderen, ursprünglich mit demselben Laut bezeichneten andere Namen erhielten, ging das Verständniß der Mythen verloren oder zog sich vielmehr in die geheime Ueberlieferung der Mysterien zurück. In diese eingeweiht, bildeten die Dichter den Mythos weiter aus, aber ohne den ursprünglichen Sinn aufzugeben, sodaß ihre Erzählungen, Hymnen und Dramen Thaten und Schicksale der Heroen darstellten, zugleich aber den Eingeweihten das Leben derselben in ihrer ursprünglichen Naturbedeutung erkennen ließen.

Der Verfasser dieser Bearbeitung der griechischen Religion (Chr. Petersen) ging in seinen mythologischen Studien von Joh. H. Voß aus, war aber in der Forschung über Sinn und Mythos selbständig zu ähnlichen Ergebnissen wie Forchhammer gelangt, nur daß er den Inhalt der Mythen weniger auf atmosphärische Erscheinungen beschränkt, dasselbe Bild nicht so häufig dieselbe Naturerscheinung bezeichnen läßt und das Bewußtsein vom Sinn des Mythos in den Dichtern nicht erhalten oder gar berücksichtigt wähnt und in den Mysterien nur theilweise aufbewahrt glaubt, wie er in der Recension von Forchhammer's Hellenika in der Hallischen Lit.-Ztg. 1839. Nr. 66—71. S. 521—568 dargelegt und in andern Recensionen und Monographien weiter entwickelt hat.

§. 6. Demeter und Persephone, ein Cyclus mythologischer Untersuchungen von Ludw. Preller (Hamb. 1837), ist ein Werk, mit dem der Verfasser von Vorn herein seine Begabung für die Mythologie kund that. Es ist von K. O. Müller (Gött. Anz. 1840. St. 59. Kl. Schr. Bd. 2. S. 89) nach Verdienst gewürdigt, besonders nur das Festhalten an der Autorität des Homer, als der ältesten, im Widerspruch mit der Anerkennung des pelasgischen Ursprungs der Demeter getadelt worden. Es ist von Preller gleichzeitig mit Forchhammer auch über den Kreis der chthonischen Götter hinaus, namentlich im Hera- und Zeuscult, der Ursprung des Mythos in der Natur anerkannt. Diesen Weg hat Preller auch später consequent verfolgt in zahlreichen mythologischen und religions-historischen Beiträgen zu Pauly's Encyklopädie und zuletzt nicht ohne stark hervortretenden Einfluß Forchhammer's im Ganzen verarbeitet in seiner „Griechischen Mythologie." Leipzig 1854. 2 Bde. Obgleich nicht für die Männer der Wissenschaft bestimmt, ist es doch ein durchaus wissenschaftliches Werk von hoher Bedeutung, das sich im ersten Theile auch im Ganzen durch Consequenz und überall durch Klarheit der Auffassung und Darstellung auszeichnet. Seine Principien spricht er gleich am Eingange I. S. 1 einfach und bestimmt folgendermaßen aus: „Der Inhalt der griechischen Mythologie ist ein überaus mannichfaltiger, je nach dem Alter und der Stufe der Mythenbildung, welcher sie angehören. Der ältesten Zeit entsprechen jene grandiosen Bilder einer sehr einfachen, aber ganz seelenvollen Naturanschauung, wie man ihnen besonders unter den Göttermythen begegnet, in dem Culte des Zeus, der Athene, des Apollon, des Hermes u. A. Die elementaren Kräfte und Vorgänge der Natur, Sonnenschein, Regen, der Blitz, das Fließen der Ströme, das Wachsen und Reifen der Vegetation werden dabei als ebenso viele Handlungen und wechselnde Zustände beseelter Wesen vorgestellt." — Als Preller von Forchhammer unterscheidend ist der Satz hinzuzufügen: „Weiter wurde bei fortschreitender Entwickelung die erste Naturempfindung oft vergessen und nur das ethische Bild von Muth und Kraft, Schnelligkeit und Jugend, Schönheit und Klugheit festgehalten und in entsprechenden Erzählungen weiter ausgeführt, womit wir uns schon auf dem Boden der Heroensage befinden." An Welcker und Otfried Müller schließt er sich an in der Ansicht, „daß in den meisten Fällen Götter oder göttliche Wesen des örtlichen Volksglaubens zu Heroen geworden sind." — „Es scheint eine Zeit gegeben zu haben, wo alle griechischen Götter die Anlage hatten, Heroen zu werden." — Erst die Festsetzung des Cultus und die Cultuspoesie scheinen eine sichere Scheidung zwischen Göttern und Heroen herbeigeführt zu haben" (Bd. 2. S. 2). Aber auch darin weicht Preller von Forchhammer ab, daß er dem Orient, namentlich den Phönikiern, Einfluß auf die griechische Mythologie einräumt, besonders in Beziehung auf Kronos, Aphrodite und Herakles, in deren Deutung er Manches von Movers (Die Phöniker) annimmt, dem er auch in der Erklärung einzelner Heroenmythen folgt, indem er namentlich die Sonne und den Mond in manchen mythischen Wesen erkennt, wie in der Io.

§. 7. Wenn auch nur für Gebildete und die studirende Jugend geschrieben, verdient hier doch auch genannt zu werden: Die Mythologie der Asiatischen Völker, der

Aegypter, Griechen, Römer, Germanen und Slaven von Konr. Schwenk. Frankfurt a. M. 1843—1855, in 7 Bänden, deren erster die Mythologie der Griechen enthält. Der Stoff ist in gedrungener Kürze mit Rücksicht auf die Hauptverschiedenheiten nach den verschiedenen Quellen zusammengedrängt, die künstlerische Darstellung sowol als die Verehrung nach geographischer Verbreitung mit aufgenommen. In seinen Erklärungen beschränkt Schwenk sich auf die Haupt-Begriffe und Begebenheiten und das, was ihm ausgemacht erschien. Er ist aus Welcker's Schule hervorgegangen und legt die Naturbedeutung zum Grunde. Konr. Schwenk suchte den Göttern und Heroen besonders auf dem Wege der Etymologie den ursprünglichen Sinn abzugewinnen und legte die Ergebnisse zuerst nieder in seinen „Etymologisch-mythologischen Andeutungen" (Elberfeld 1823), die er später in verschiedenen Zeitschriften fortsetzte. Zeus ist ihm ursprünglich der lichte Himmel, Dione in gleicher Bedeutung seine ursprüngliche Gemahlin, in der Vermählung mit Hera die Erzeugung des Frühlings dargestellt; die auf Kreta unter dem Namen Europa verehrte, zur Heroin herabgesetzte Göttin, die sich ebenfalls mit Zeus vermählt, ist dem Wesen nach dieselbe. Pallas Athene als Tochter des Zeus, aus dessen Haupt geboren, ist das Feuer des Blitzes, und weil die Künste des Feuers bedürfen, ist sie Göttin der Künste und der Weisheit überhaupt geworden. Emil Braun's Griechische Götterlehre. Hamburg und Gotha 1854. Obgleich populär gehalten, gibt das Buch doch eine eigenthümliche Ansicht. Die Mythologie ist dem Verfasser „eine Bildersprache, in welcher die Ergebnisse einer Weltanschauung niedergelegt sind, welche sich ausschließlich mit den Erscheinungen des natürlichen und sittlichen Daseins beschäftigt und jedes Forschen nach den innern Gründen fern hält." Er theilt die Mythologie in zwei Hälften, deren eine die Kräfte der Natur, die andere nur sittliche Wesen behandelt. „Alle Götter, Heroen und Dämonen, welche vorzugsweise eine physikalische Bedeutung haben, müssen auf die Naturerscheinungen und Naturereignisse zurückgeführt werden." — „Die sittlichen Wesen der Götter- und Heroenwelt lassen sich häufig zwar den Erscheinungen der Körperwelt vergleichen, sie müssen aber eigentlich streng von ihnen gesondert gehalten werden und gehören viel höheren Entwickelungsmomenten an, so Apollon und selbst Helios. Manche Gestalten der Heldensage müssen auf geschichtliche Ereignisse zurückgeführt werden." Besonders ausführlich und eigenthümlich ist die Theogonie, zumal in den Titanen, behandelt, geistreich, aber oft parador und willkürlich. So wird dem Chaos als auf dem Gebiete des sittlichen Daseins Janus zur Seite oder entgegengesetzt, der in Beziehung auf die Zeit sei, was Chaos in Rücksicht des Raumes, worin sich bei den Griechen ein Mangel zeigt. Ueberall legt der Verfasser wol zu viel Reflexion hinein, obgleich er es seiner Theorie nach nicht will.

§. 8. Wol der fruchtbarste Schriftsteller auf dem Gebiete der Mythologie im Anschluß an die Erklärung antiker Kunstwerke ist Ed. Gerhard, der gleich in seinem ersten Werke, dem Texte zu seinen Antiken Bildwerken. München 1828. 4., „einen Prodromus mythologischer Kunsterklärung" gab, dann in seinen „Hyperboreisch-römischen Studien." 2 Bde. Berlin 1833 u. 1852 seine mythologischen Principien weiter entwickelte und in zahlreichen archäologischen Werken fast auf alle einzelnen Mythenkreise und Mythen anwandte. Wir begnügen uns, hier nur auf die „Auserlesenen Griechischen Vasenbilder." Thl. 1—4. Berlin 1840—1858, hinzuweisen, in denen die Vasenbilder als eine Hauptquelle der Mythologie außer den Schriftstellern in Uebereinstimmung mit und im Unterschied von denselben erklärt werden. Nach vieljähriger Behandlung in Vorlesungen hat Gerhard das Ergebniß seiner Forschungen schließlich veröffentlicht in seiner „Griechischen Mythologie." 2 Bde. Berlin 1854 und 1855. Auch Gerhard erkennt es an, „daß Naturmächte, deren geistiger oder sittlicher Einfluß, neben der Anerkennung ihrer Gewalt, allmählich hervortrat, den Religionen des Heidenthums zu Grunde liegen und erst spät nach mancherlei Uebergangsstufen durch Götterwesen eines rein geistigen Begriffs vermehrt wurden" (§. 5). „Der Mythos ist ein Bericht von den Begegnissen göttlicher oder sonstiger vorgeschichtlicher Wesen und gibt als eine dem Volksbewußtsein im Zusammenhange örtlichen Götterwesens und bildlicher Redeweise erwachsene Dichtung sich kund, deren schöpferischer Zeitpunkt in Griechenland längst vor Homer und Hesiod begann und mit den Zeiten des Heraklidenzuges endete" (§. 18). „Dem Götterglauben und Götterdienst steht so zu sagen als Göttersprache die Symbolik zur Seite" (§. 35). „Es ist aber das Symbol das dem Wesen eines geistig erfaßten Gegenstandes innerlich entsprechende Bild, unterschieden von der Allegorie, welche zum Ausdruck derselben Anschauung ein beliebiges Zeichen wählt" (§. 11). „Die Göttervielheit entstand meist durch Austausch und gastliche Aufnahme fremder Gottheiten" (§. 10). „Daher sind die einzelnen Götter zurückzuführen auf die verschiedenen Völkerschaften Griechenlands und die fremden Völker, von denen sie angenommen, und sind in ihrer Entwickelung nach dem Zeitalter der Culturzustände zu verfolgen." Die Mythologie wird dann in drei Büchern behandelt, deren erstes die Göttersysteme, das zweite die einzelnen Götter, das dritte die Heroensage behandelt. Gerhard sucht in Methode und System die bisherigen Versuche als einseitig zu einem Ganzen zu verbinden und erstrebt „auf dem Wege einer vereinigten etymologischen, symbolischen und historischen Forschung eine Gesammterkenntniß des griechischen Götterwesens," und glaubt die Wissenschaft zu ergänzen durch die in der Einleitung versuchte (symbolische und ethnographische) Grundlage und durch eine gesonderte Behandlung der vorhellenischen Culte und ihrer auch für den späteren Cultus entscheidenden Göttersysteme (§. 96 und 97). Hera z. B. pelasgisch und achäisch ist ihm „dem dreifachen Zeus entsprechend, Himmels-, Wasser- und Erdgöttin. Poseidon nicht griechischen, sondern karischen Ursprungs und zuerst Meeresgott, Athene pelasgisch eine Licht und Leben schaffende, mütterlich webende Werkmeisterin alles von Anfang der Dinge her Erschaffenen, mit aller nähr-

und heilkräftigen Fülle ätherischen Lichtes und solarischer Wärme gedacht, andererseits aber als tritonische Jungfrau, als die durch Bliz und Donner gebietende Siegerin, der, wie der nächtliche Dunstkreis des Mondes sammt Wind und Gewässer, so auch der wolkenlos reine Aether gehorcht" (§. 253). Durch dies Streben, den ganzen Umfang der gar verschiedenen Vorstellungen in den Ursprung zu legen, und das Streben, durch Identificirung verschiedener Götter zur ursprünglichen Einheit zu gelangen, tritt der plastische Charakter der griechischen Religion in den Hintergrund. Die Nachweisung der geographischen Verbreitung und der in den Localculten modificirten Vorstellungen ist besonders anzuerkennen. Doch ist auf dem von Gerhard eingeschlagenen Wege schwerlich zur Sicherheit zu gelangen, da manche der in der Mythologie genannten Völker nach unserer Ansicht selbst mythisch sind, d. h. Naturerscheinungen und geographische Verhältnisse zu bedeuten scheinen, nicht Namen von Völkern sind, die wirklich existirt haben, wie die Phlegyer oder Lapithen, und dazu bisweilen später auf Völker übertragen sind, die dem griechischen Boden fremd waren, wie der Name der Thraker.

§. 9. Heinr. Dietrich Müller schrieb schon früher werthvolle Monographien: Ares. Braunschw. 1848. Zeus, Lykaios. Göttingen 1851, und Der dorische Ursprung Apollon's. Göttingen 1859. Die zusammenhängende Darstellung seiner Ansicht ist begonnen in der „Mythologie der Griechischen Stämme." Erster Theil: Die Griechische Heldensage in ihrem Verhältniß zur Geschichte und Religion. Göttingen 1857. Zweiter Theil. 1. Abthl. 1859. Der Verfasser will „ein sicheres Verständniß des Mythus nach Form und Inhalt fördern und damit der mythologischen Forschung einen festen Grund und Boden gewinnen, dessen sie bis jetzt entbehrt." Er gibt kein zusammenhängendes System, sondern begründet seine Methode an Beispielen. Er theilt die Mythen I. in religiöse oder religiös-symbolische, d. h. solche, welche das Wesen einer Gottheit in dramatischer Entwickelung darstellen, wie der Mythos vom Raube der Persephone; II. historische Mythen, d. h. Mythen, welche geschichtliche Reminiscenzen in einer dem mythischen Denken überhaupt entsprechenden Form darstellen; III. explicative Mythen, d. h. diejenigen, welche von bestehenden Verhältnissen in mythischer Form handeln. Diese zerfallen wieder 1) in prototypische Mythen, z. B. der Mythus von dem Betruge, den Prometheus einst dem Zeus zu Mekone gespielt haben sollte, insofern er den Zweck hat, eine bestehende Sitte zu erklären; 2) autochthonische Mythen vom autochthonischen Ursprunge eines Stammes, denen die anthropogonischen nahe stehen; 3) topische, welche gewisse physische Eigenthümlichkeiten irgend einer Localität behandeln, z. B. der Streit Poseidon's und der Hera um den Besitz von Argos; 4) etymologische Mythen oder Märchen, z. B. vom Namen des Melampus; 5) theologische, die von den religiös-symbolischen unterschieden werden, wohin auch Mythen von der moralischen Weltordnung, wie von der Pandora, gezogen werden; 6) pseudo-historische Mythen, z. B. von den Wanderungen der Pelasger. Doch wird bemerkt, daß die Mythen selten so rein und unvermischt erscheinen. Im Ganzen schließt sich der Verfasser an O. Müller's Richtung an, die er mit größerer Consequenz durchzuführen sucht in der Nachweisung, welchem Stamm jeder Mythos angehört. Von den Deutungen nur noch einige Beispiele: Der Mythos vom Heißhunger des Erysichthon wird I. S. 35 erklärt: „Der Ackerbau verzehrt das Product seiner Arbeit, das ihm aber immer von Neuem freiwillig wiederkommt, indem die alljährlich sich erneuende (verwandelnde) Saat ihm stets neuen Ertrag liefert." Der Mythos, daß Zeus, Poseidon, Hades drei Brüder sind, die sich in die Welt getheilt, entstand (I. S. 271) in Jonien, als die Jonier, bei denen schon durch Verschmelzung kaukonischer und ionischer Volkselemente Poseidon, der Stammgott der Jonier, und Hades, der Stammgott der Kaukonen, Brüder geworden waren, von den benachbarten Aeolern mit dem achäischen Gesange Zeus als ihren Stammgott übernahmen. Der zweite Band enthält nach wiederholter, ausführlicher Darlegung der Principien in Angriff auf und in Vertheidigung gegen andere Ansichten in der ersten Abtheilung die Mythologie des Zeus. Abgesehen von der Sicherheit, mit welcher der Verfasser auftritt, die in der Mythologie am bedenklichsten ist, wird ein Princip vermißt, an dem zu erkennen, welcher Gattung jeder Mythos angehört.

§. 10. So kurz und allgemein Ern. Rénan's Darstellung von der historischen Entwickelung der griechischen Religion ist in seinen Études d'histoire religieuse. 4. édit. Paris 1858, so verdient sie doch wegen ihrer kritischen Schärfe und Klarheit hier erwähnt zu werden. Sie schließt sich an die Charakteristik des Verhältnisses von Guigniaut zu Creuzer und seinen anderen teutschen Vorgängern. So zeichnet er den Ursprung der Mythen in einfachen klaren Zügen: „Die griechische Mythologie," heißt es S. 15, „oder in allgemeinerem Sinne die Mythologie der indo-europäischen Völker, bei ihrem ersten Aufschwunge betrachtet, ist nur der Reflex der Eindrücke auf junge und feine Organe, ohne das geringste Dogmatische, Theologische, ohne den geringsten Hintergedanken (arrêté). Der ursprüngliche Mensch sah die Natur mit kindlichen Augen; nun überträgt das Kind auf Alles das Wunderbare, das es in sich selbst findet. Der bezaubernde kleine Rausch, welcher ihn schwindelig macht, läßt ihn die Welt sehen durch einen gefärbten Nebel; indem er auf jeden Gegenstand einen neugierigen heitern Blick wirft, lacht er allen zu und ihm lacht Alles zu. Er weiß nicht, was hervorgehen wird aus dem Würfelspiel vor seinen Augen, er glaubt mehr an das Mögliche, weil er das Wirkliche weniger kennt, daher seine Freuden und seine Schrecken: er bildet sich eine phantastische Welt, die ihn abwechselnd bezaubert und erschreckt. So war der ursprüngliche Mensch. Kaum getrennt von der Natur, unterhält er sich mit ihr, er redet zu ihr und hört ihre Stimme; diese große Mutter, mit der er noch mit seinen Adern zusammenhängt, erschien ihm wie lebendig und beseelt. Beim Anblick der Naturerscheinungen erhielt er verschiedene Eindrücke, welche, durch seine Phantasie Körper empfangend, seine Götter wurden. Er betete

seine Vorstellungen an, oder richtiger zu sagen, das unbestimmte Object seiner Vorstellungen; denn noch nicht trennend das Object vom Subject, war die Welt er selbst und er selbst die Welt." So entstanden die Götter des Meeres, der Berge, der Erde, des Feuers, der feuerspeienden Berge, der Atmosphäre und ihrer mannichfaltigen Erscheinungen.

VII. Mythologie als Theil der Philosophie der Geschichte.

§. 1. Insofern Schelling als Urheber dieser Richtung belebend auf fast alle bisher behandelten Richtungen eingewirkt hat, hätte er die erste Stelle neben Heyne einnehmen müssen. Da aber die später hervortretende philosophische Behandlung als Philosophie der Geschichte auch eine historische Seite hat, schien es angemessener, die Bearbeiter derselben hier zusammen zu stellen. Sind die meisten Systeme auch mehr Phantasie als Philosophie, die erst auf Grundlage eines mehr kritisch bearbeiteten Bodens möglich ist, so haben die Stimmführer doch befruchtend eingewirkt. Fr. Wilh. Jos. v. Schelling hat, wie seine erste Arbeit nach seiner Doctordissertation, auch die letzte der Mythologie gewidmet. Jene war: Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt in Paulus' Memorabilien. 5. St. 1793. Sämmtl. Werke. Abthlg. 1. Bd. 1. S. 41 fg., wo es (S. 57) heißt: „Der Zweck der historischen Mythen ist Geschichte, der Zweck der philosophischen — Lehre, Darstellung einer Wahrheit — Versinnlichung einer Idee, die irgend ein Weiser vorstellen wollte. Doch kann auch der philosophische Mythos historische Form haben, ist aber ebenso wenig wirkliche Geschichte als der historische Mythos, der ganz Dichtung oder ausgeschmückte Geschichte sein kann." Viel größeren Einfluß übte die Monographie: Ueber die Gottheiten von Samothrake. Stuttgart und Tübingen 1815. 4., die sich auch als eine Beilage zu den Weltaltern ankündigt, einem Werk, das zum Theil Tübingen 1811 und wieder 1813 gedruckt ward, in neuer Gestalt aus dem Jahre 1814 oder 1815, aber auch nur das erste Buch (die Vergangenheit), erst 1856 erschien. Sämmtl. Werke. Abth. 1. Bd. 8. S. 195 und 345 fg. In den samothrakischen Kabiren, Axieros = Demeter, Axiokersa = Persephone, Axiokersos = Hades, Kadmilos = Hermes, erkennt er eine aufsteigende Reihe von göttlichen Wesen. „Das tiefste Ceres, deren Wesen Hunger und Sucht und der erste entfernteste Anfang alles wirklichen offenbaren Seins; die nächste Proserpina, Wesen oder Grundanfang der ganzen sichtbaren äußeren Natur; dann Dionysos (Hades), Herr der Geisterwelt; über Natur- und Geisterwelt der die beiden sowol unter sich als mit dem Ueberweltlichen vermittelnde Kadmilos oder Hermes. In den Geheimnissen ward dasselbe, was in dem öffentlichen Dienst dargestellt, aber nur nach seinen verborgenen Beziehungen. Hierin steht die griechische Götterlehre dem Urquell der Offenbarung näher als jede andere." Schelling setzte seine Bearbeitung der Mythologie mit Unterbrechungen bis ans Ende seines Lebens fort, ließ schon 1828 einen Theil der Einleitung drucken, aber nicht ausgeben, und hielt von Zeit zu Zeit Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie, die ihm Gegensatz und Ergänzung ist zur Philosophie der Offenbarung, welche beide zusammen als die in einander greifenden Theile des Einen göttlichen Weltplans, der Religionsphilosophie, ausmachen. Die Vorlesungen wurden in Berlin 1842 wieder aufgenommen. Gedruckt erschien das Ganze als Band 1 und 2 der zweiten Abtheilung seiner (bisher ungedruckten) Werke 1856 und 1857. Bd. 1 enthält die Einleitung. Bd. 2 die Philosophie der Mythologie selbst. Das erste Buch der Einleitung (Vorl. I—X.) enthält eine Kritik der bisherigen Erklärungsversuche; der zweite Theil (Vorl. XI—XXIV.) die Principien der rationalen Theologie, das letzte, was Schelling geschrieben, aber nicht vollendet hat. Von der Philosophie der Mythologie selbst, die 1842 und zuletzt 1845/46 vorgetragen ward, handelt das erste Buch vom Monotheismus, als der ursprünglichen Form der Religion, und löst die Frage: Wie ist Polytheismus, d. h. wie ist ein theogonischer Proceß möglich? Es ist der Proceß der Schöpfung selbst in seiner concreten Mannichfaltigkeit. Der übergeschichtliche Anfang der Mythologie, das unvordenkliche Verhängniß ist der Verlust des Urbewußtseins (die Selbständigkeit des Willens, der Sündenfall), wovon sich in der Nemesis und den Mythen von Persephone eine dunkle Erinnerung erhalten hat (Bd. 2. S. 160). Die Mythologie ist das Erzeugniß eines theogonischen Processes, in den das Innere der Menschheit mit dem ersten wirklichen Bewußtsein versetzt ist (Bd. 2. S. 7). Es werden dann die persische, babylonische, phönikische, phrygische, ägyptische, indische und chinesische Religion als die der hellenischen vorhergehenden Momente entwickelt, zu der indessen die ägyptische und indische in näherer Beziehung stehen. Obgleich in Kronos und Herakles auch eine Einwirkung auf Griechenland zugegeben ist, so wird doch die Selbständigkeit der Entwickelung bei Griechen und Römern anerkannt. Die Theogonie erscheint als der eigentliche Kern der Mythologie (S. 591). Das Chaos ist die bestimmte Einheit einer ebenfalls bestimmten und abgeschlossenen Zahl von Potenzen, mit ihm ist der römische Janus gleichbedeutend, in dem aber die Potenzen als Dreiheit aus einander treten, die im Gegensatz der beiden Gesichter und der beigefügten Mondsichel ausgedrückt und durch die dreiblätterige Blume bestätigt ist, als der Negative, Positive und dessen Ausgleicher, das Sein-können, das reine Sein und das Sein-sollen. Die Gäa ist Ausdruck des Materiellen. Die Kronoszeit ist das Entstehungsmoment der griechischen Mythologie. Der exoterischen Mythologie der Götterwelt, an deren Spitze Zeus steht, wird die esoterische in den Mysterien entgegengesetzt, die ihren Ausgang nimmt von der Demeter, mit der Persephone, auf den Anfang zurückweist und in Dionysos die Identität mit der exoterischen Götterwelt erkennen läßt. Er verschlingt, wie Zeus, die Götter und gibt sie wieder hervor.

Chr. Hermann Weiße, Darstellung der griechischen Mythologie. Erster Theil, einleitende Abhandlungen enthaltend. Ueber den Begriff, die Behandlung und die

Quellen der Mythologie. Leipzig 1828 (Rec. von W. F. Rinck, Heidelb. Jahrb. 1828. Nr. 74 und 75). Der Inhalt ist wesentlich Religionsphilosophie. Dem Verfasser ist die Mythologie „eine ewige Wesenheit, eine nothwendige Seite des unmittelbaren Seins der Gottheit selbst, die auch geschichtlich, wenn auch in ganz umgewandelten Gestalten und höheren Potenzen der Ideen, die unterdessen zum Durchbruch oder zur Offenbarung gelangt sind, untergeordnet immer wiederkehren werde." Kaum ein Beispiel ist gegeben, die Ansicht klar zu machen, wenigstens ist das gegebene, nach dem Io Personification der Ioner, Danae der Danaer, d. h. der Griechen im Allgemeinen und in ihren mythischen Geschichten, um des Volkes freie Geistesentwickelung aus alten Fesseln zu bezeichnen, ganz willkürlich, auf bloßer Namensähnlichkeit beruhend.

§. 2. Ge. W. Fr. Hegel hat schon in seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften," Heidelberg 1817, nicht nur der Religion in seinem Systeme eine Stelle angewiesen, sondern die verschiedenen Stufen des religiösen Bewußtseins in den positiven Religionen nachgewiesen, sodaß die Religionsgeschichte ihm einen wesentlichen Theil der Religionsphilosophie ausmacht. In besonderen Vorlesungen hat er diese Andeutungen ausgeführt in den Jahren 1821, 1824, 1827 und 1831. Diese Vorlesungen über die Philosophie der Religion machen den 11. und 12. Band seiner Werke aus, die Berlin 1832 erschienen sind. Hier unterscheidet Hegel in der Entwickelung die bestimmte Religion von der absoluten, die in Offenbarung und Philosophie besteht; in der bestimmten Religion wird der Gegensatz zwischen Naturreligion und der Religion der geistigen Individualität zum Grunde gelegt und auf jeder Seite drei Momente unterschieden. Der ersteren gehören an die Religion der Zauberei (z. B. bei den Eskimos), der Phantasie (bei den Indern), des Uebergangs (bei den Persern und Aegyptern). Die drei Momente der Religion der geistigen Individualität sind verwirklicht als Religion der Erhabenheit bei den Juden, der Schönheit bei den Griechen, der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes bei den Römern. Der Begriff der Sphäre der griechischen Religion ist Subjectivität, sich selbst bestimmende Macht; die Art und Weise des Gottes ist eine Mehrheit von Göttern, deren Gehalt ein geistig sittlicher. Zum Cultus gehört 1) die Gesinnung, in der die Menschlichkeit in den Göttern zum Bewußtsein kommt; 2) der Dienst, der im Opfer die Anerkennung der Selbständigkeit der Götter ausspricht, in der Festfeier den Gott durch sich gegenwärtig zu machen sucht, im Orakel die Entschließung in die Götter verlegt; 3) der Gottesdienst der Versöhnung, die Realisirung der Götter im Individuum, das Einswerden der Götter und Menschen in den Mysterien, dem Sühnopfer und der Reinigung. P. K. Stuhr, Religionsgeschichte der heidnischen Völker, Berlin 1838. 2 Bde., dessen zweiter Band den Titel führt: „Die Religionssysteme der Hellenen in ihrer geschichtlichen Entwickelung bis auf die makedonische Zeit," Berlin 1838. 8., legt (Vorr. S. VII) seiner Ansicht die Erklärung zum Grunde: „Die Welt des Mythos ist nichts Anderes, als eine Welt geistiger Vorstellungen, in welcher sich der Geist des innern Reichthums der Geschichte seines Seelenlebens bewußt wird. Nicht ein äußerlicher natürlicher Gegenstand, noch eine äußere geschichtliche Begebenheit bildet oder erfüllt den Inhalt eines Mythos, dieser ist vielmehr ein Erzeugniß aus der Bewegung des innern Seelenlebens. — Umwandlungen mancher Art erleidet er in eben dem Maße, in welchem sich der Geist des Volkes geschichtlich entwickelt" (S. 15). „Aus dem Geiste der Pelasger keimte das Hellenische auf in der Art, daß sich der occidentalische Geist der Pelasger in die Elemente des orientalischen Lebens versenkte und solche in sich aufnahm. Die Urwurzel des hellenischen Lebens verliert sich im Pelasgischen. Weil aber der Charakter des Hellenenthums eben dadurch sich entwickelte, daß, keineswegs freilich mit völliger Ausschließung des Phönikischen, die Elemente des kleinasiatischen Völkerlebens die pelasgischen durchdrangen, so wird auf die Darstellung der pelasgischen Religionsformen die der kleinasiatischen folgen müssen. Das Moment der Ineinanderbildung beider entgegengesetzten Richtungen eignet der Insel Kreta, wo in ihren Keimen die Kunstsymbolik und Kunstmythologie sich entwickelte. Es wird demnach also drittens die Religionsgeschichte von Kreta zu entwickeln sein. Dann wird die Betrachtung der mythisch-religiösen Bildungsform, die an den hierarchischen Mittelpunkt von Delphi geknüpft war, folgen, und darauf das Wesen der Religion untersucht werden, die sich an das Heiligthum zu Eleusis anschloß."

Die Sage von den fünf Weltaltern gilt für historisch; Kronos ist die älteste Benennung des Göttlichen bei den Pelasgern, Zeus die älteste bestimmte Gestaltung desselben, Dione die weibliche Seite desselben. Doch werden auch die Sagen von Io, von Kadmos, von den thebanischen und attischen Heroen, von Prometheus, Trophonios und Agamedes, von den Kabiren, Kureten, Korybanten und den Minyern für pelasgisch gehalten und ein pelasgischer Hermes anerkannt. Dem kleinasiatischen und altthrakischen Götterdienste werden Kybele und Attes, Dionysos mit Orpheus und Thamyris, selbst Apollon und Aristäos, Hekate und die Sibylle Herophile zugeschrieben. Die Durchdringung beider Elemente geht auf den Inseln des ägäischen Meeres und Kreta vor sich. Dem altkretischen Götterdienste gehören Rhea, Talos, Europa, Dädalos und Minos an. Dädalische Kunst und eine neue Dichtungsweise vollführen diese Verschmelzung oder Hervorbildung der olympischen Götter zur Zeit, als Apollon Besitz nahm vom delphischen Orakel und Prometheus sich mit Zeus versöhnte, doch nicht ohne Kampf, von dem sich die Sage vom Siege der olympischen Götter über die Titanen erhalten hat. So bedeutet auch die Deukalionische Fluth das Verschwinden des Pelasgerthums. Seit Apollon's Herrschaft dient das delphische Orakel der Verbreitung hellenischer Bildung. Hier werden Asklepios, die Dioskuren, Artemis, Zeus als Olympier, Hades und die anderen Götter als Olympier mit Berücksichtigung des späteren fremden Einflusses betrachtet. Im eleusinischen Dienste herrscht eine entgegengesetzte

orientalische Anschauungsweise, ohne aber vom Orient überliefert zu sein. Man ehrte hier friedliche Mächte, Götter, deren Weben und Walten in unmittelbarer Anschauung des Naturlebens sich kund that. In Eleusis schlossen sich Erntefeste an den Dienst der chthonischen Götter. Der Kern war die mythisch gehaltene Lehre eines auf friedlichen Künsten erbauten Reiches des Friedens, in welchem, wie im goldenen Zeitalter des Kronos, Freiheit und Gleichheit unter den Menschen und allgemeine Glückseligkeit auf Erden herrschte. Diese politische Beziehung ging mit dem Heldenthum zu Grunde, doch wurden Grundsätze festgehalten, die sich auf die Erziehung des Menschengeschlechts zu höherer Bildung und edlerer Gesinnung bezogen.

§. 3. Einen Fortschritt oder eine allmähliche Entwickelung des religiösen Bewußtseins in den verschiedenen Religionen scheint anzunehmen *E. Quinet*, Du Génie des religions, Paris 1842, dem nach Eckermann, Lehrbuch Bd. 1. S. 28, „die Erde der erste Tempel und die ganze Weltgeschichte ein ununterbrochener Cultus, dem jede Altersstufe einen Ritus hinzusetzt." Einen philosophisch-historischen Standpunkt nimmt auch C. Chr. Hefster in Anspruch in seiner Schrift: Die Weltgeschichte und das Weltgericht, oder die Mythologie als Geschichte. 1. Buch: Das goldene Weltalter. Jüterbog 1849. 2. Buch: Das silberne Zeitalter. Jüterbog 1851. Der Verfasser glaubt von der Rückkehr zum Supranaturalismus eine echte Weltgeschichte hoffen zu dürfen, die nach seinem „Neuen System der Philosophie," Zerbst 1831, nicht blos das bisher Geschehene, sondern auch den künftigen Ausgang (Weltgericht) zeigen soll. Er wagt dazu den ersten Versuch, beschränkt sich aber auf den mythologischen Theil, hauptsächlich also „auf die Theilnahme der Geisterwelt an dem, was geschehen ist und noch geschehen soll." Unter den Quellen weist er der Edda den ersten Platz an und erklärt die griechische dagegen nur für ergänzend und bestätigend, und als deren Ergänzung und Bestätigung die indische. Er nimmt vier Weltalter von je dreitausend Jahren an, von denen er zwei behandelt hat, in denen die verschiedenen Mythologien mit einander und mit gewissen geologischen Ergebnissen parallelisirt werden. Mehr als der Titel verspricht, sucht Eugen v. Schmidt zu erreichen in dem Buche: Die Zwölfgötter der Griechen geschichts-philosophisch beleuchtet. Jena 1859. Nachdem das vorchristliche Gottesbewußtsein in seiner Entwickelung bis zu den Griechen kurz durchgeführt ist, wird das Gottesbewußtsein der Griechen an den zwölf Göttern ausgeführt. Ihm ist Zeus Himmelsgeist, Hera Luftgeist, Poseidon Wassergeist, Demeter Erdgeist, Apollon Sonnengeist, Artemis Mondgeist, Hephaistos Feuergeist, Pallas Athene Schallgeist, Ares Windgeist, Aphrodite Fluthgeist, Hermes Lichtgeist, Hestia Wärmegeist, und sie sind ebenso viele Prototypen der Eigenschaften des christlichen Gottes als des absoluten Geistes.

§. 4. Mit größerem Selbstvertrauen als Wissen hat Paul Renand sein Buch: Christianisme et Paganisme. Identité de leurs origines ou Nouvelle Symbolique, Bruxelles 1861 geschrieben. Er glaubt, zuerst das Gesetz der religiösen Entwickelung der Menschheit gefunden zu haben, und meint, vor ihm sei nicht einmal der Versuch gemacht. Er kennt also nicht nur Schelling, Hegel und andere teutsche Philosophen nicht, sondern auch nicht Meiners und Böttiger, um nur die bekanntesten zu nennen. Renand geht von zwei Voraussetzungen aus, die erwiesen sein sollen, führt aber für die zweite nicht einmal seine Gewährsmänner an. Es sind die Unechtheit der Schriften des alten und neuen Testaments und der Uebergang der Menschenracen in einander, sodaß aus der ältesten, der Neger, die der gelben, und aus dieser die weißen Menschen entstanden sind (Préf. p. V und p. 10). Auf dieser Voraussetzung begründet er die Entwickelung aus thierischer Rohheit zu immer reinerer Auffassung der Religion, auf jener das Recht, Judenthum und Christenthum in diese stufenweise Entwickelung einzureihen. Das Gesetz dieser Entwickelung rühmt sich der Verfasser zuerst entdeckt zu haben. Der Schreck bei furchtbaren Naturereignissen weckt nach ihm zuerst das religiöse Gefühl, das erst rein subjectiv ist, nachher sich objectivirt in einem groben Fetischismus; dieser geht auf der Culturstufe der Jägervölker in Zoolatrie, Thierdienst, über, es erwacht das erste Gefühl eines Moralgesetzes und im Opfer der erste Gottesdienst. Die Unterwerfung gewisser Thiere begründet das Hirtenleben, mit dem sich die göttliche Verehrung auf die wohlthätigen Thiere beschränkt, und das Weltall als ein lebendes Wesen vorgestellt wird, das alle einzelnen Götter, die man in den Naturerscheinungen verehrt, hervorbringt (Zoomorphismus). Das Hirtenleben geht in Ackerbau über, es werden die ersten astronomischen Beobachtungen gemacht, um das Leben zu regeln, die Thiernamen werden auf Sterngruppen übertragen, namentlich des Stieres, Löwen, der Jungfrau und Schlange und des Wassermannes an den vier Theilungspunkten der Sonnenbahn. So entsteht die Verehrung des gestirnten Himmels unter Thierbildern (Zoosabäismus), wo die Geschichte des Thierkreises eingeschoben wird. Sklaverei tritt an die Stelle der Kasten, es bildet sich Hierarchie und Königthum. Nach dessen Vorbild wird die Sonne ein kriegerischer König, dessen Armee die Sterne, dessen Boten die Planeten, der Sonnengott erhält menschliche Gestalt, daher die Form des Anthropomorphismus. Sein Verhältniß zum Thierkreise gibt die Idee der Incarnation in Thiergestalten. Es bilden sich die Mythen als bildliche Ausdrücke reeller Objecte. Alle früheren Vorstellungen bleiben neben einander, die Verbindung weckt das Nachdenken, dessen erstes Problem Ursprung der Güter und Uebel. Die Phänomene der Natur geben die erste Lösung, Sommer, Licht und Leben sind Symbole des guten Princips; Winter, Finsterniß und Tod des bösen. Der Stier, der segenbringende Gehilfe des Menschen, ward Symbol des Guten, die falsche tödtliche Schlange des Bösen. Nun bildet sich eine doppelte Trinität, eine chronologische, nach den drei Jahreszeiten Sommer, Winter und Frühling, welcher beide vermittelt, die bei den Buddhisten wiedergefunden wird, und die kosmogonische, Himmel, Meer, Unterwelt,

bei den Griechen. Nach einem Excurs über Zahlensymbolik, die religiöse Organisation der alten Städte mit Beziehung auf die Divination und über die Weltalter, wird aus den Trinitäten wieder die Einheit abgeleitet in Verehrung des Sonnengottes (Heliosismus), der nun bei allen Völkern vorherrschend geworden sein soll und erkannt wird in Wischnu, Krischna, Buddha bei den Indern, Mithras bei den Persern, Serapis bei den Aegyptern, Adonai bei den Juden, Apollon und Bacchus bei den Griechen, Baldur bei den Skandinaviern und auch in Christus. Dem Sonnendienste läßt der Verfasser den Heroendienst folgen, in dem sich alle früheren Formen mischen. Dann wird aus dem Judenthum, das ursprünglich Pantheismus und Polytheismus war, durch Mischung mit dem Hellenismus und Parsismus das Christenthum abgeleitet, indem der Heliosismus sich an die Person Christi heftet, dessen Leben unbekannt ist. Es ist die letzte Evolution des Heidenthums. Dann wird noch von den Heiligen, vom Islam und von dem Protestantismus gehandelt. Nachdem diese Entwickelung unter der Ueberschrift Introduction mit einer Tirade gegen die Schädlichkeit des Offenbarungsglaubens geschlossen ist, werden die Formen 1) des Dualismus, Tri-Theismus bei Persern, Indern, Skandinaviern, Griechen, Aegyptern und Juden; 2) des Heliosismus in Indien, Persien, Aegypten, bei den Juden, Griechen, Skandinaviern und noch einmal bei Indern und Griechen nachgewiesen; 3) die Heroenmythologie bei denselben Völkern meistens als Sonnenmythen erklärt. Bei allem Scharfsinn und mitunter glücklichen Griffen fehlt doch sowol der Entwickelung die dialektische Schärfe als die Nachweisung des historischen Zusammenhanges.

VIII. Mythologie als Theil der Religionsgeschichte.

§. 1. Unter diesem Gesichtspunkte mußten sehr verschiedenartige Ansichten und Systeme zusammengestellt werden. So verschieden aber der Ausgangspunkt, so stimmen sie doch darin überein, daß die Mythologie ein wesentlicher Theil der Geschichte der Religion sei, daß die Religion nicht nur ursprünglich fast in dieselbe aufgehe, sondern sich in der engsten Verbindung mit ihr entwickelt habe. Der Erste, der die Mythologie als den Anfang einer Religionsgeschichte ansah und einen Entwurf derselben machte, indessen ohne ihn auszuführen, ist Ge. Zoëga in dem Bruchstücke „Vorlesungen (das Jahr ist ungewiß, doch vor 1807) über die Griechische Mythologie" (Abhandlungen, herausgegeben von Fr. G. Welcker. Göttingen 1817. VI. S. 265). Die Pelasger läßt er Fetische und Naturmale anbeten, aber auch schon vor Ankunft ägyptischer Colonien kosmische Götter, wie Sonne und Mond und ideelle, wie Hera, Themis und Apollon. Durch die Aegypter ward die griechische Religion nur bereichert, ausgebildet durch die Dichter und Orakel. Doch haben erst Voß und Lobeck, obgleich sie keine Geschichte der griechischen Religion geschrieben haben, durch kritische Sichtung des Materials den Grund zu derselben gelegt. Voß (vergl. oben I. §. 3 und V. §. 2) läßt die Griechen „durch Feldarbeit, Krieg und begeisternde Musenkünste sich aus dem Zustande thierischer Rohheit erheben. Es veredelten sich allmählich die Vorstellungen von Recht und von Tugend, und demgemäß auch von den Göttern. Aber an den Idealen der Götter hafteten länger Gewalt und Rohheit. Homer ist göttlicher als seine Götter. Beim Nachdenken über der Menschen und Dinge Ursprung drängte sich dem Griechen die Vorstellung auf, Alles sei aus Erde, Wasser und Luft und diese aus Sonderung einer unförmlichen Masse entstanden. Die diesen Kräften inwohnend gedachten Geister wurden nach und nach in Menschengestalt vorgestellt, und zwar schon vor Homer. Doch darf man nicht alle ihnen als Persönlichkeiten beigelegten Handlungen aus ihrem Grundwesen deuten, zumal da vergötterte Vorfahren mit ihnen verschmolzen waren. Nach Homer kamen Laute Mosaischer Lehre durch die Phönikier zu den Griechen, was eine Umbildung der Mythen zur Folge hatte, die sich fortentwickelte. In Vermischung mit fremden Göttern durch Künstler und Weltweise, besonders aber durch den geheimen Bund der Orphiker, der zuerst Ol. XXX. sichtbar wird, soll eine in Phrygien und Aegypten misgeschaffene, unter Darios mit persischem Sonnendienst vereinte Religion in den Glauben der Griechen eingefälscht sein." Vergl. *Rénan*, Études p. 33. C. A. Lobeck (vergl. V. §. 2), der zuerst im Jahre 1810 mit der Abhandlung De morte Bacchi auf diesem Felde hervortrat, entwickelt seine Ansicht in einer Reihe von Monographien, deren Ergebnisse er zusammenfaßt in seinem Aglaophamus s. de theologiae mysticae Graecorum causis. Libri III. Regimonti 1829. 2 Bde. Lobeck verfolgt die von Voß eingeschlagene Straße zur Erforschung der Mysterien. Das erste Buch behandelt die Eleusinia, gelangt zu dem Resultat, „daß dieselben in ihrer inneren Anlage durchaus von den öffentlichen religiösen Handlungen nicht verschieden gewesen, daß sie mit allen übrigen aber nur den äußeren Pomp und Aufwand von sinnlichen Eindrücken getheilt oder wol in höherem Maße geübt haben, ohne sich jemals irgend eines geistigen Wesens und Eigenthums zu bemächtigen." Sie werden in dieser Beziehung mit dem Hochamt der Katholiken verglichen. Das zweite Buch ist Orphica überschrieben. Des Orpheus' angebliche Werke und Erfindungen werden zusammengestellt, das Leben der Orphischen Sekte beschrieben und deren Verhältniß zum Pythagoras besprochen; es wird nachzuweisen versucht, daß kein Orpheus vor Homer in Griechenland existirt haben könne. Es gab städtische und landschaftliche Geheimweihen. Die Bacchischen Mysterien, deren Priester er nach alter Tradition gewesen sein soll, werden aus Vorderthrakien hergeleitet. Dazu kommt zuerst bei Hesiod die Mordsühne durch weihende Reinigungen, die auf Melampus, Bakis, Eumolpos und Musäos zurückgeführt wurden. Aus diesen Elementen ging in den vier Jahrhunderten zwischen Homer und den Perserkriegen eine religiöse Umwälzung der griechischen Religion unter phrygischem und ägyptischem Einfluß vor sich im Sinne der Orphischen Religion, an die sich Pythagoras und Pythagoreer

anschlossen, von denen die unterdessen entstandene Orphische Literatur, die zuerst um den Anfang des 6. Jahrh. zum Vorschein kommt, überarbeitet und interpolirt ward, besonders von Onomakritos. In einer zweiten Abtheilung dieses Buches werden die Nachrichten über sämmtliche 35 Orphische Schriften und deren Ueberbleibsel zusammengestellt und beurtheilt. Die den Bacchischen Culten sich anschließenden Sabazien und Orpheotelesten werden erst in die Zeit des peloponnesischen Krieges gesetzt. Der zweite Band enthält außer manchen einzelnen Untersuchungen über die Orphica das dritte Buch mit der Ueberschrift Samothracia, das nicht nur die samothrakischen Mysterien, sondern die Alterthümer der Insel überhaupt, sowie die verwandten Religionsgebiete der Kureten, Korybanten, idäischen Daktylen, Telchinen und Kabiren behandelt. In der Kritik der Quellen wird Sanchuniathon für eine Dichtung des Eusebios oder seiner Genossen erklärt. Die Kureten gehören dem Dienste des kretischen Zeus, die Korybanten der phrygischen Rhea. Die idäischen Daktylen scheinen alte Schutzgötter asiatischer Städte gewesen zu sein, die mit dem Kybeledienst verbreitet wurden; die Telchinen ein künstlerischer Stamm aus Rhodos, die Kabiren Sprößlinge des Hephästos, Götter niederen Ranges, als Paredri und Repräsentanten an den Dienst erhabener Wesen geknüpft, an deren Stelle sie allmählich traten mit der Machtfülle von Schutzgeistern, denen die samothrakischen Weihen und Sühnungen, Tänze und andere feierliche Gebräuche angehören (*Rénan*, Études p. 34). So allgemein die meisten der negativen Resultate der Lobeck'schen Forschungen als wichtig und wahr anerkannt sind, so stimmen doch alle Beurtheiler, so verschieden sonst ihr Standpunkt, darin überein, daß die eigene Ansicht von der inneren Leerheit der Mysterien keineswegs erwiesen, vielmehr bei richtiger Combination als unhaltbar nachzuweisen sei (Jahrb. für Phil. u. Päd. 1829. III. 2. Bernhardi in den Jahrb. für wissensch. Kritik. Berlin 1830. Nr. 82 fg. u. 112 fg. K. O. Müller, Götting. gel. Anz. 1830. Nr. 13. 14. Kl. Schr. Bd. 2. S. 54. M. W. Heffter in der Allgem. Schulztg. Abth. 2. 1832. Nr. 148—149. 1833. Nr. 69. 70. und 150. 151). So groß Lobeck's Verdienst ist, St. Croix' und Creuzer's falsche Combinationen vernichtet zu haben, in Unterscheidung der Zeiten, in der Trennung der verschiedenen, in der Auflösung falscher Schlüsse und Erklärungen, so wenig vermag er auf diesem Gebiete die feinen Fäden der Ueberlieferung in dem dunkeln Gewebe späteren Unsinns aufzufinden und aus den Trümmern längst umgestürzter Gebäude das Bild des ehemaligen Kunstwerks ergänzend herzustellen. Verehren wir dankbar den Scharfsinn seines Verstandes und lassen wir uns gewarnt sein vor den Irrwegen einer unkritischen Methode, ohne uns aber zu verschließen vor den Ergebnissen einer auf gesunder Logik beruhenden Combination. Muß so auch der Zusammenhang der griechischen Religion mit den Religionen des Orients in der früher angenommenen Art fallen, so bleibt doch eine gewisse Uebereinstimmung, die dieser Ansicht so großen Anhang verschaffte, unleugbar, der aber theils nach Voß und Lobeck sich durch eine spätere Einwirkung erklärt, theils, wie die neuesten Forschungen lehren, von der ursprünglichen Verwandtschaft der Völker sich herschreibt. Ganz vom Voß'schen Standpunkte aus ist geschrieben Ed. Reinh. Lange's Einleitung in das Studium der griechischen Mythologie. Berlin 1825. Das Buch hat das Verdienst, die von Voß geltend gemachte historische Behandlung zuerst, wenn auch nur in einer flüchtigen Skizze, auch in Beziehung auf die spätere Zeit durchgeführt zu haben. Er unterscheidet drei Hauptepochen, eine ethische, die selbständige Entwickelung des griechischen Polytheismus, bis nach Hesiod, in der das ethische Gefühl des Göttlichen in die Hülle der physischen Natur gekleidet wurde und aus einem ursprünglichen Monotheismus der Polytheismus sich entwickelte; eine philosophisch-mysteriöse, in der durch Hinzutritt ausländischer Elemente sich das Bestreben geltend machte, den Polytheismus durch Umdeutung der Mythen und Gleichsetzung des Verschiedenen mit dem Monotheismus auszugleichen, und die dritte, in der die Religionen des Occidents und Orients mit einander und im Neuplatonismus mit einem mystischen Pantheismus verschmolzen.

§. 2. Zwischen den beiden besprochenen Extremen nimmt Benjamin Constant eine mittlere, aber durchaus selbständige Stellung ein in seinem geistreichen Werke: De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements. Paris 1824—1831. 5 Vols. 8. (Rec. von K. O. Müller in d. Götting. Anz. 1831. Nr. 17 fg. 1834. St. 60. Kl. Schr. Bd. II. S. 69 fg.) Es theilen nach ihm sich alle Religionen in solche, die von Priestern abhängig sind, die durch Kenntnisse, die fürs Leben nöthig sind, eine Herrschaft errungen haben, in Verehrung der Gestirne (Sabäismus), und solche, die davon unabhängig, in denen die Natur in der irdischen Schöpfung Gegenstand der Verehrung (Fetischismus), und diejenigen, welche weder Sterne noch Elemente vergöttern. Zu ihnen gehören die Griechen (Buch V.). Denn, ist es auch möglich, ja wahrscheinlich, daß auch sie einst unter der Herrschaft von Priestern standen, im Anfang der Geschichte sind sie davon unabhängig. Als der Kriegerstand die Priesterherrschaft stürzte, ging auch die priesterliche Religion verloren und es blieb nur ein roher Fetischismus, aber mit freier Entwickelung; sie beteten den göttlichen Geist an in Thieren, Bäumen, Steinen, Bergen, und Gaukler waren an die Stelle der Priester getreten. Benjamin Constant erkennt dieselben in den Priestern von Dodona, deren ägyptischer Ursprung in Zweifel gezogen wird. Die weitere Entwickelung schloß sich an die fremden, namentlich an die ägyptischen Colonien. Dieselben bestanden aber nicht aus Priestern, sondern aus Flüchtlingen, die nur das Aeußere ihrer Religion kannten und in Culture sich nur wenig über die Griechen (Pelasger), zu denen sie kamen, erhoben, wodurch aber allein eine fördernde Verschmelzung möglich wurde, wobei die früher namenlosen Götter ihre Namen erhielten und manche fremde Gebräuche eingeführt wurden; die Vergötterung der Menschen ward die Veranlassung, auch die andern Götter in menschlicher Gestalt vorzustellen. Thrakische Colonien brachten die Orphische Lehre

nach Griechenland, doch erhielt dieselbe in der öffentlichen Religion nicht das Uebergewicht, und in schweren Kämpfen ward der wilde Orgiasmus meistens überwunden. Doch blieben die Versuche fremder Priester, die Herrschaft zu gewinnen, nicht ohne allen Erfolg und Einfluß. Olen bezeichnet eine priesterliche Colonie auf Delos. Phrygier ließen sich auf Lemnos und Samothrake nieder. Die Kriege und der Handel hatten die Einführung der phrygischen Kybele, der ephesischen Artemis aus Assyrien, der ägyptischen Isis über Kolchis zur Folge. Auch wurden kosmogonische Hypothesen, Personificationen physischer Kräfte, symbolische Sprache und Gebräuche, eine sich zum Pantheismus neigende Metaphysik aufgenommen. Diese Gestaltung folgte bei aller Freiheit einer natürlichen Entwickelung, die in den heroischen Zeiten, die wir aus Homer erkennen, ihre höchste Blüthe erlebte. Die Götter sind dem Menschen gleich, aber mit größeren Kräften und ausgedehnteren Fähigkeiten begabt, aber nicht frei von Fehlern und Leidenschaften. Dabei ist Alles offen und klar, keine Symbolik, kein Geheimniß. Die alten Misgestalten verschwinden, die Götter sind Ideale der Schönheit. Die Götter wohnen zusammen auf dem Berge Olympos, jeder hat seine Eigenthümlichkeit, seine besonderen Aemter, Vorzüge und Mängel, sie regieren die Welt, aber haben auch ihre eigenen Interessen, handeln deshalb gegen einander wie gegen die Menschen nicht nach den Gesetzen der Moral, sondern aus Interesse, Willkür und Laune. Sie selbst sind abhängig von dem über ihnen stehenden Schicksal, das sie jedoch verschieben und beschleunigen, selbst ändern. Das religiöse Gefühl suchte indessen Humanität, Edelmuth und Gerechtigkeit in dies Verhältniß zu bringen. Ein unverkennbarer Fortschritt findet sich in der Odyssee: Da regieren die Götter die Welt nach den Gesetzen der Moral, sie bestrafen das Böse und belohnen das Gute. In gleicher Weise ist auch das Verhältniß der Götter unter einander besser geworden; sie genießen eines ungestörten Glückes und sind weit über die Menschen erhaben, verkehren nicht mehr körperlich mit ihnen. Auch bei diesen ist Manches besser. Die Stellung der Frauen und die Gastfreundschaft ist edler, daher muß die Odyssee mehr als ein Jahrhundert später gedichtet sein. Obgleich noch manche Widersprüche bleiben zwischen Moral und Religion, so dringt doch die Moral bei der Unabhängigkeit von Priestern immer mehr durch und veredelt die Religion, ein Fortschreiten, das sich bei Hesiod, Pindar und den Tragikern verfolgen läßt, was in priesterlichen Religionen nicht geschehen konnte, da die Priester früher ein moralisch-religiöses Gesetzbuch feststellten, das jeden Fortschritt hinderte. Obgleich, wie sich zuerst aus Hesiod ergibt, dessen Dichtungen eine Umwälzung der religiösen wie der socialen Verhältnisse bezeugen, Priesterschaften besonders nach Homer auch in Griechenland Einfluß gewannen, so beherrschte derselbe doch nicht die öffentliche Religion, sondern nur die Mysterien. Obgleich die fremden Colonien, die nach Griechenland kamen, nicht Priester waren und nur unverstandene Gebräuche mitbrachten, so waren doch einige der Gebräuche von Anfang an geheim. Dahin gehören dramatische Darstellungen und allerlei dunkle Formeln und Symbole. Reinigungen waren das wichtigste Element. Verzicht auf gewisse Nahrungsmittel und andere sinnliche Genüsse, namentlich Keuschheit, waren vorgeschrieben, doch die Geschlechtsorgane Hauptsymbole. Tänze, die zum Theil obscön waren, kommen vor wie Doppelgeschlecht. Alle wichtigen Erfindungen und Entdeckungen in Leben und Wissenschaften wurden den Göttern beigelegt: Gesetze, Ackerbau, Astronomie, Glaube an Unsterblichkeit und Seelenwanderung. Der Götterglaube wird zurückgeführt auf Dualismus, Pantheismus, Trinität, Theismus, ja Atheismus. Besonders beachtungswerth ist die Auffassung der griechischen Religion, wie sie in Homer erscheint, und namentlich der Unterschied zwischen Ilias und Odyssee, der, wenn der Verfasser auch viel zu weit geht, indem er die Verschiedenheit des Inhalts nicht genug berücksichtigt, doch unverkennbar ist und zum Theil noch weiter greift. Im Wesentlichen wird derselbe bestätigt von K. O. Müller in der Gesch. der griech. Lit. Bd. 1. Breslau 1841. S. 104 fg., obgleich derselbe sich 1834 ziemlich scharf gegen Benjamin Constant erklärt hatte, und von G. W. Nitzsch in den Anmerkungen zu Homer's Odyssee, z. B. zu VI, 41, der sie aus den von Völcker in der Homerischen Geographie (Hannover 1830) nachgewiesenen Thatsachen bestätigt. Schimmelpfeng's Widerspruch (De Diis in conspectum hominum venientibus apud Homerum) im casseler Programm 1845. S. 91 fg. scheint Nichts zu erweisen. Die wenigen Stellen, an denen in der Odyssee Götter den Menschen persönlich erscheinen, erledigen sich eben als bewußte Ausnahme oder ausgesprochene Annahme menschlicher Gestalt.

§. 3. Den von allen übrigen Bearbeitern unerörtert gelassenen Untergang der griechischen Religion hat zu seiner Aufgabe gemacht Tzschirner, Der Fall des Heidenthums, herausgegeben von M. O. Niedner Bd. 1. Leipzig 1829. Rec. von Heeren in d. Götting. Anz. 1831. Nr. 58. 59. S. 569 fg. Weil griechische und orientalische Religionen auch in den Occident gedrungen waren, kommt auch für ihren Untergang in Betracht *Al. Beugnot,* Histoire de la destruction du Paganisme en Occident. 2 Tomes. Paris 1835. — *P. van Limburg-Brouwer,* Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs. Groningue 1833—1842. 8 Tomes, und dasselbe Werk, teutsch im Auszuge von S. Zacher. Breslau 1842. Der Gegenstand wird in zwei Hauptabschnitten behandelt; der erste umfaßt (Bd. 1 und 2) die heroischen Jahrhunderte; der zweite (Bd. 4—8) die Zeit von dem Herakllidenzuge bis zur Römerherrschaft. Die Religion ist Bd. 2 und Bd. 5 c. 18. bis Bd. 8 behandelt. Der Verfasser setzt die Kenntniß des wahren Gottes als Grundlage des ursprünglichen Glaubens des Menschengeschlechts voraus, glaubt indessen, daß dieselbe außer den Juden ganz verloren gegangen sei. Er geht daher von einem pantheistischen Polytheismus aus. Ihm sind Erde, Himmel, Berge, Meer und Ocean, Flüsse, Quellen, Sonne, Mond, Sterne, Morgenroth, Winde, Regenbogen, Nacht die ältesten Götter. Er hält auch bei den Griechen den Sabäismus für vor-

waltend, aber selbständig und von der Auffassung der Chaldäer sowol als der Aegypter verschieden, weil sie der Erde größere Aufmerksamkeit zuwandten als dem Himmel und die Annahme eines Einflusses der Gestirne auf die menschlichen Angelegenheiten den Griechen ursprünglich fremd war; die Verehrung der Macht des Wassers tritt bei ihnen so sehr hervor, als die Verehrung des Feuers ihnen fremd ist. Zu der Verehrung der physischen Mächte kam später die moralischer Abstractionen. Die Mythen von Kronos, dessen Thaten und Schicksale sind nach des Verfassers Vermuthung aus ägyptischen Elementen entstanden durch Vermittelung der Phöniker. Der Dienst des Bacchus scheint ihm mit dem Weinbau aus Thrakien zu stammen, der des Herakles aus Phönikien (Bd. 2). Die Veränderungen in der Zeit nach der dorischen Wanderung werden meistens aus dem Einfluß der Gesetzgeber, Dichter und Philosophen abgeleitet. Die ältesten Philosophen scheinen ihm priesterliche Functionen geübt zu haben, wie Epimenides, Pherekydes und Pythagoras (Bd. 5). Orakel und Mysterien waren Mittel, deren eine kleine Zahl von Individuen sich bediente, um die vorhandenen Ideen zu modificiren, oder um einigen Einfluß zu gewinnen auf den Gang der Ereignisse und das Schicksal der Individuen. Einen entscheidenden Einfluß übten die Orakel von Dodona und Delphi auf die Entwickelung der Religion. Den Mysterien wird als ursprünglicher Zweck beigelegt, die Talismane gegen Gefahren und Krankheiten und die Sühngebräuche, welche dazu dienen sollten, den Götterzorn zu mildern, in Ansehen zu erhalten, wobei die Beziehung auf ganze Völker oder Staaten und auf Individuen unterschieden wird (Bd. 6). Die beiden letzten Bände behandeln die Mythologie in ihrer anthropomorphischen Auffassung seit Homer. Maßgebend, wenn auch keineswegs einseitig aufgefaßt, ist die Ansicht von J. H. Voß und Lobeck gewesen für das Werk von Moritz Wilh. Heffter: Die Religion der Griechen und Römer nach historischen und philosophischen Grundsätzen neu bearbeitet. Brandenburg 1845. Eine zweite Ausgabe (nicht Auflage) unter dem Titel: Die Religion der Griechen und Römer, der alten Aegypter, Indier, Perser und Semiten, Brandenburg 1848, enthält die auf dem Titel bezeichnete Erweiterung. Das Buch hat den Vorzug vor allen ähnlichen, daß es sowol der griechischen als der römischen Religion eine Geschichte derselben vorausschickt. Zum Grunde liegt die Voß'sche Ansicht, aber wesentlich durch andere Ansichten, besonders Otfr. Müller's, modificirt. „Der Hellene vergötterte (heißt es S. 4) eigentlich nicht die Sache selbst, sondern er erkannte in ihr ein Göttliches ihrem Ursprunge nach. Der Donner und Blitz, der Aether, das Tagesgestirn, die Finsterniß, die Nacht, der Mond, die Morgenröthe, der Regen, die Jahreszeiten, das Anmuthsvolle des Lenzes, ein Strom, ein Bach, eine Quelle u. s. w. waren ihm nicht die Götter selbst, sondern nur Werke, Hervorbringungen von gewissen Göttern. Ebenso war bei ihm das Verehren körperlicher und geistiger Eigenschaften und Kräfte nicht blos eine matte Allegorie, sondern eine Fortsetzung jener Naturanschauung, die wirkliche Wesen sich denkt als Schöpfer und Spender jener Talente und Fertigkeiten." Dabei wird der Monotheismus als ursprünglich gesetzt und der Polytheismus besonders durch die individuelle Entwickelung der in jeder Landschaft anders gestalteten Hauptgottheit und deren spätere Verbindung bei Mischung der Stämme erklärt. Die fünf Perioden sind: 1) Entstehung und Entwickelung des religiösen Glaubens bis zur Wanderung der Thessalier 1124; 2) bis zum Erwachen des kritisch-philosophischen Geistes um 600 v. Chr.; 3) bis Alexander's Heerzug 334 v. Chr.; 4) bis zum Anfang der Verbreitung des Christenthums 39 n. Chr.; 5) bis zur Vernichtung des Heidenthums 532 n. Chr. Die historische Entwickelung beschränkt sich auf eine allgemeine Schilderung und behandelt mehr die Philosophie, den Glauben der Gebildeten, als die inneren Veränderungen in der Religion selbst. Für Lehrer und Lernende, denen das Buch bestimmt ist, sind zu selten die Quellen angeführt.

§. 4. C. Fr. Nägelsbach hat in zwei Werken recht eigentlich die Religion nach zwei Hauptperioden zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. Die Homerische Theologie, Nürnberg 1840, behandelt in sieben Abschnitten: 1) Die Gottheit, 2) die Gliederung der Götterwelt (den olympischen Staat), 3) die Götter und die Moira, 4) die Gotteserkenntniß und Offenbarung, 5) die praktische Gotteserkenntniß, 6) die Sünde und die Sühnung, 7) das Leben und den Tod, von denen für Mythologie nur besonders der zweite Abschnitt in Betracht kommt. Nach ihm ist der Polytheismus durch den Verlust der Erkenntniß des einen Gottes entstanden, indem zuerst die Naturkräfte, dann die einzelnen von denselben abgelösten, nun selbständig gewordenen Götter verehrt wurden. Doch ist er geneigt, manche mythische Vorstellung, die eben diesen Ursprung zu haben scheint wie Proteus und Atlas, aus phönikischem und ägyptischem Einfluß abzuleiten. Dazu treten sinnliche und sittliche Zustände, die personificirt und vergöttert sind, wie Eros, Ate und andere. Die Neigung, die Götter nach dem Vorbilde der Menschen zu gestalten, hat die Griechen zu der Vorstellung eines Götterstaates auf dem Berge Olympos geführt. Nägelsbach findet in dieser Beziehung keinen wesentlichen Unterschied zwischen Ilias und Odyssee, und glaubt durch seine Darstellung selbst B. Constant genügend widerlegt zu haben (s. Vorr. S. IX u. S. 13), nur eine allmähliche Abnahme des Verkehrs zwischen Menschen und Göttern gibt er zu (S. 133 fg.). Daß Dionysos, dessen Orgien er dem Dichter bekannt glaubt, und Demeter, deren Mysterien ihm unbekannt sind, so selten genannt werden, erklärt sich ihm, weil sie nicht am olympischen Götterrathe Theil haben, also nicht in die epische Handlung eingreifen. Das Verhältniß der Moira zu den Göttern ist dem Homer nicht zur Klarheit gekommen, seine Vorstellung schwankt zwischen Unterscheidung und Confundirung des göttlichen und Schicksalswillens hin und her. Die „Nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander," Nürnberg 1857, legt dieselben sieben Abschnitte zum Grunde, fügt aber einen achten hinzu: Die Auflösung des alten

Glaubens. Dies treffliche Buch hat zuerst einen festen Grund zu einer innern Religionsgeschichte gelegt. Der zweite allein mythische Abschnitt geht, wie in der Homerischen Theologie, von dem Unterschiede der Natur- und olympischen Götter aus, in jenen wird eine pandämonistische, in diesen eine theistische Tendenz erkannt. Die Titanen, obgleich im Glauben der Griechen älter, werden, als erst aus der Theogonie hervorgegangen, für jüngeren Ursprungs erklärt. Dann werden die Heroen, Dämonen und eigentlichen Götter unterschieden. Die Heroen werden von den Griechen erst als verstorbene Vorfahren angesehen, dann als höhere Wesen, die in eigener Weise verehrt wurden, mehre wurden zu Göttern erhoben, wie Amphiaraos, Helena u. a., einige, wie Herakles, selbst unter die Olympier aufgenommen. Die Dämonen, ein Name, der auch von den Göttern gebraucht wird, stehen als unterschiedene Wesen zwischen Heroen und Göttern, sie vollziehen den Willen der letzteren als allgemeine Schicksalsmächte, werden dann auch Vereinen, Familien und einzelnen Menschen zugetheilt und seit Phokylides in gute und böse getheilt. Von den Göttern werden erst die Naturgötter, dann die olympischen behandelt, und diese erst nach Gruppen, dann einzeln je nach ihrer historischen Entwickelung.

§. 5. Mit großem Selbstvertrauen trat gegen alle früheren Mythologen in die Schranken Wilh. Fr. Rinck mit dem Buche: Die Religion der Hellenen aus den Mythen, den Lehren der Philosophen und dem Cultus entwickelt. 2 Bde. Zürich 1853 u. 1854. Der erste Theil handelt: „Von Gott und dem Verhältniß der Welt und der Menschen zu Gott;" in des zweiten Theiles erster Abtheilung ist dargestellt: „Der Gottesdienst und die öffentlichen Feste der Hellenen," in der zweiten Abtheilung: „Mysterienfeier, Orakel, Ewigkeit und Heiligung." Die Religion der Griechen wird nach drei Perioden behandelt: 1) Die der Ureinwohner, 2) die griechisch-phönikische bis Kekrops und 3) die ägyptisch-hellenische Periode von Kekrops bis und mit Homer und Hesiod. Denn später, meint der Verfasser, sind keine wesentliche Veränderungen mit der griechischen Religion vorgegangen. Der Eintheilung liegt der Mythos von den drei Götterdynastien zum Grunde, in der er eben diesen religionshistorischen Sinn findet, den er durch Creuzer's Ansicht von den fremden Colonien in Griechenland bestätigt findet. Die Pelasger verehrten nach seiner Ansicht Uranos, Gäa, Sonne, Mond und Sterne. In den beiden folgenden Perioden werden je drei Abschnitte unterschieden: A. Von der Gottheit selbst. B. Wie verhält sich die Welt zu Gott? C. Wie verhält sich der Mensch zu Gott? Die Titanen sind die verehrten Götter der zweiten Periode. Kronos ist Gott in und über der Welt, Mnemosyne die Allwissenheit, Themis die Heiligkeit und Gerechtigkeit. So werden in einzelnen Titanen die göttlichen Eigenschaften erkannt, in andern Gott in Beziehung zu verschiedenen Theilen der Welt, in Rhea die Gesammtnatur, in Hyperion und Theia nebst ihren Kindern die Himmelskörper, in Pontos das mittelländische Meer, in Japetos der erste Mensch. Der Abschnitt B. erkennt in dem Geschlechtsregister des Chaos und Phorkys die Entstehung der Welt, in einzelnen Wesen, die neben den Titanen genannt werden, die Gesetze der Fortdauer und Regierung der Welt. So bedeuten die Erynnien den Tod des Vergänglichen und die winterlichen Samenbehälter, die sich durch Aphrodite, das vergötterte Fortpflanzungsvermögen, eröffnen. Im Abschnitt C. wird erstlich im Japetos der gemeinschaftliche Ursprung der Götter und der Menschen erkannt. Die allmähliche Verschlechterung der Menschen ist in dem Mythos von den fünf Weltaltern ausgesprochen. Die Mysterien haben den Zweck, den Menschen durch Reinigung zu Gott zurückzuführen. Dieselben Ideen werden in der dritten Periode an den olympischen Göttern durchgeführt, die mit den Lehren von der Erlösung schließt, die in Herakles ihr Vorbild hat. — In der Art der philosophischen Behandlung ist dem Stuhr'schen System am ähnlichsten Jul. Franz Lauer in seinem „System der griechischen Mythologie," das aber unvollständig geblieben ist und nur Prolegomena und die griechischen Himmelsgötter enthält. Es bildet den zweiten Band seines „Liter. Nachlasses," der nach seinem Tode (er starb 1851) herausgegeben ist von H. Wichmann. Berlin 1853. So abstract seine Prolegomena gehalten sind, so hat er doch als den wesentlichsten Inhalt Naturreligion erkannt und kann in mancher Beziehung neben Forchhammer gestellt werden. Er macht mit Recht die vorgriechische Form der Religion zur Grundlage (S. 119), „Uebergang aus dem primitiven Pantheismus zum Polytheismus," und erkennt sie als wesentlich identisch mit der ältesten Religionsform der übrigen indo-europäischen Völker, will dieselbe aber mehr aus der griechischen Religion selbst als aus Vergleichung mit den Religionen der verwandten Völker ermitteln. Muß man auch seine Gründe anerkennen, daß die weitere Entwickelung nach der Trennung der Völker bei verschiedenen Völkern ähnliche Vorstellungen erzeugen konnte, weil der menschliche Geist überall derselbe ist, und daß sich auch Vorstellungen später ausgetauscht haben und die Wege des Austausches uns dunkel sind, so ist er doch in Zurücksetzung der vergleichenden Mythologie viel zu weit gegangen, obgleich wol zu beachten ist, daß dieselbe erst seitdem mehr überzeugende Fortschritte gemacht hat. Die zweite Stufe der Entwickelung nennt er die pelasgische Form, einfacher Naturdienst ohne scharfe Trennung der einzelnen Gottheiten. Die dritte hellenische Form, in welcher die alten Naturgötter zwar nicht ganz aus der Natur herausgehoben, aber doch ethisch verklärt wurden, sodaß das ethische Element bei weitem überwog. Die vierte Form ist ihm die hellenistische, in der das ethische Moment getrübt wird durch Trübung der ethischen Verhältnisse im Leben, durch Aufnahme asiatischer Religionselemente und durch Erfassung in abstracter philosophischer Form.

§. 6. Schon bei seinem Aufenthalte in Rom (1806 bis 1808) hatte Fr. Gottl. Welcker den Gedanken gefaßt, eine Geschichte der griechischen Religion vorzubereiten (W. v. Humboldt's Briefe an Welcker. Berlin 1859. S. 18. Anm.). Wie ihm der Gedanke bei Betrachtung der alten Kunstwerke gekommen war, verfolgte

er ihn in stetem Zusammenhange mit der Kunstgeschichte. Doch beschäftigte ihn überwiegend der Ursprung des Mythos, wie seine ersten Schriften zeigen: Etymologisch-mythologische Andeutungen von Konrad Schwenck, nebst einem Anhange von Prof. Fr. G. Welcker. Elberfeld 1823 (Rec. von K. O. Müller in d. Gött. gel. Anz. 1823. St. 140). Gewiß ist W. v. Humboldt's scharfe Kritik und Warnung vor etymologischen Abwegen (Briefe S. 67 fg.) nicht ohne Einfluß geblieben. Wenigstens beachten die ersten eingehenden Forschungen: Ueber eine kretische Colonie in Theben, die Göttin Europa und Kadmos den König, Bonn 1824 (Rec. von K. O. Müller in d. Gött. gel. Anz. 1825. St. 56. Kl. Schr. Bd. 2. S. 30), und Die Aeschyleische Trilogie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos, Darmstadt 1824 (Rec. von K. O. Müller in d. Gött. gel. Anz. 1825. St. 192—193. Kl. Schr. Bd. 2. S. 42), nebst Nachtrag, Frankfurt a. M. 1826, mehr die Verwandtschaft der Begriffe, obgleich sie sich ebenfalls auf die Urzeit Griechenlands beschränken. Hiernach schildert K. O. Müller (Prolegomena S. 340) Welcker's Ansicht: „Der griechischen Mythologie liegt als ältester Theil ein hierarchisches Natursystem zum Grunde, eine in sich zusammenhängende Kette von Anschauungen und Speculationen über die Natur, die in einer alterthümlichen priesterlichen Ausdrucksweise aufbewahrt wurde, aber in dem Ganzen der Mythologie jetzt sehr zerstreut und zerstückelt liegt. Dies System ist besonders noch in den Namen erhalten, die aus einer fremden Sprache herleiten zu wollen ein Alles verwirrender Irrthum ist. — Aus einem ursprünglich pantheistischen Hymnus entfaltet sich, indeß die Geschlechter, die Stände, die Stämme sich scheiden und auch in dieser Hinsicht sich gleichsam in das große Gemeinsame vertheilen, indessen die Natur der Wohnorte, die Verschiedenheit in Ansichten und Ausschmückungen das Ihrige wirken, eine Schar von Göttern und verbreitet sich durch das Land hin. Sagen und Märchen büßten bei jeder Umbildung und Erweiterung mehr von ihrer wahren Bedeutung ein, besonders dann, wenn durch Veränderungen im Cultus entgötterte Wesen, wie häufig geschah, der Stammsage zufielen und nun als persönliche historische Wesen angesehen wurden." So sind die Heroen und Heroinnen herabgesetzte Götter. Welcker's Thätigkeit theilte sich mehr als funfzig Jahre vorzüglich zwischen Geschichte der griechischen Poesie, Archäologie und Mythologie. Er durchforschte die alten Schriftsteller mit besonderer Rücksicht auf Religion und Mythologie, wie die Denkmäler, und erwarb sich eine Kenntniß im Einzelnen auf diesen Gebieten, wie sich deren wol Wenige zu rühmen haben. Seine schriftstellerische Thätigkeit wandte er außer dem Epos und der Tragödie auf die Erklärung einzelner Kunstwerke. Die große Zahl dieser einzelnen Arbeiten sind gesammelt in seinen Alten Denkmälern. 3 Bde. Göttingen 1849—1851. Nach fast funfzig Jahren hat er sich entschlossen, seine Griechische Götterlehre, Bd. 1. Göttingen 1857. Bd. 2. 1860. Bd. 3. 1863, zu veröffentlichen (vergl. Rhein. Mus. N. F. XIII. S. 605: Meine Griechische Götterlehre betreffend). Die zahlreichen Versuche auf diesem Gebiete im Ganzen und Einzelnen sind nicht unbeachtet geblieben. Die Grundlage seiner Ansicht spricht Welcker (I. S. 28) selbst mit folgenden Worten aus: „Die Sprache ist gewiß keine Mischsprache, und da durch sie die Hellenen, was von Thrakern, Lelegern, Dryopern und anderen Stämmen nicht zurück- und ausgetrieben oder vernichtet wurde, sich assimilirt und einverleibt haben, so kann auch nicht mit Recht von ihnen gesagt werden, daß sie kein Urvolk." — „Wir werden gewiß nicht irren, wenn wir die gleiche Vorzüglichkeit, den gleich selbständigen regen Entwickelungstrieb, wie in der Sprache, auch in der Religion der Griechen voraussetzen, die mit der Sprache durch die unbewußt wirkende Kraft der Idee und der Phantasie die nationale Gestaltung annahm. Die mit den verwandten Völkern gemeinschaftlichen Anschauungen, Götter und Mythen sind in einzelnen rohen Zügen sichtbar und werden, wenn auch aus trüben Quellen und späteren Zeiten, vielleicht noch weit mehr erforscht werden. Aber nicht darin liegt das Auffallende und besonders Bemerkenswerthe, sondern in der Entwickelung, Einheit und Harmonie des eigenthümlich Griechischen, das auch in der Mythologie sich hervorthut. Einige Götter der Thraker, Ares und Dionysos, die Musen und der Leleger, wie oben bemerkt (der Amykläische Gott nach seiner ältesten dualistischen Form und die Dioskuren), und manche fremde Sagen, wie z. B. von Bellerophontes, Endymion, sind zu unterscheiden. Selbst von dem ganz fremden Volk der Phöniker, die auf den Inseln der Griechen saßen und auf vielen Punkten des Festlandes ihre Factoreien hatten, wurde eine Göttin (Aphrodite) frühzeitig aufgenommen und ein Gott derselben mit dem Herakles verschmolzen. Früheste Berührungen mit Phrygern und Brigern sind durch Rhea, mit Lykiern im Apollodienst, Einflüsse aus Lydien verschiedentlich sind nur erkennbar." Den ursprünglich historischen Gesichtspunkt hat Welcker insofern festgehalten, als er die Mythologie in drei Zeiträumen behandelt, worüber er sich in der Vorrede S. V folgendermaßen ausspricht: „Die Absicht, so viel mir möglich auf die Ursprünge zurückzugehen und der mythologischen Morphologie nachzuforschen, ist die Veranlassung geworden zu der Neuerung, die Götter nicht je im ganzen historischen Zusammenhange, sondern einmal nach den Spuren ihrer frühesten Bedeutung und in einer zweiten Abtheilung als die olympischen oder als die der Tempel in mehr geschichtlichen Zeiten darzustellen, womit dann nach dem Plane meiner Vorlesungen als dritter Theil eine Uebersicht dieser Religionen von Sokrates an bis zum Ende sich verbinden sollte." Uebrigens ist zu bemerken, daß Welcker sein Buch „Griechische Götterlehre" nennt und auch wirklich von Heroen, die er früher als herabgekommene Götter nachzuweisen suchte, nur im Allgemeinen und im Vorbeigehen spricht, ohne sich darüber zu erklären, daß und wie weit er hierin seine Ansicht geändert hat. Fast räthselhaft klingt daher die Bemerkung: „An die Stelle des Abschnitts über den Menschen wird einer über die Heroenverehrung treten, nicht sehr umfänglich, da die Sagen von den Thaten und Kriegen zeugentsprossener Männer, die aus dem Alterthume her-

stammen und immer weiter fortgebildet worden sind, ausgeschlossen und der Geschichte der Poesie und Kunst überlassen bleiben." Denn waren sie die früheren Götter, so mußten sie im ersten Bande vorzugsweise behandelt werden.

§. 7. Ein Werk, das die Ergebnisse auf dem Gebiete der griechischen Mythologie mit denen der vergleichenden Mythologie zuerst in umfassender Weise in Verbindung bringt und die innere Entwickelung der griechischen Religion bis Alexander verfolgt und zugleich den Cultus mit umfaßt, ist: Histoire des Religions de la Grèce antique depuis leur origine jusqu'à leur complète Constitution par *L. F. Alfred Maury.* 3 Tomes. Paris 1857—1859. Nachdem im ersten Capitel eine Uebersicht über die Völkerschaften Griechenlands in der ältesten Zeit gegeben ist, wird die Religion derselben im Verhältniß zur Religion des arischen Urvolkes betrachtet. Mit Recht erklärt er sich gegen den ägyptischen, libyschen oder phönikischen Ursprung Poseidon's, da dessen Mythen sich bei den Indern wiederfinden. Nicht ganz klar ist, wie sich der Verfasser das Verhältniß der Pelasger vorstellt, die nach p. 2 Vorfahren der Hellenen sind, aber nach p. 173 auf einer viel niedrigeren Stufe der Cultur erscheinen, als dem arischen Urvolke zugeschrieben wird. Die weitere Geschichte der griechischen Religion in Hellas wird an der Hand der Kritik in vier Abschnitten gegeben, deren erster die älteste mythologische und poetische Entwickelung Griechenlands, der zweite Homer und die Religion seiner Zeit, der dritte Hesiod, seine Theogonie und sein religiöses System, der vierte das theogonische System der Griechen von den Zeiten, die unmittelbar auf die Epoche Homer's und Hesiod's folgten, bis auf das Jahrhundert Alexander's, die großen Götter, die Halbgötter, die Heroen und Dämonen behandelt. Hier werden die Götter und Heroen einzeln behandelt, eine Uebersicht über die durch äußere Einflüsse und innere Entwickelung bewirkten Veränderungen folgt, nachdem in den sieben Capiteln des zweiten Bandes der Cultus dargestellt ist, erst im dritten Bande, dessen erstes Capitel (14.) die Moral der Griechen in ihren Beziehungen zur Religion, das 15. die Religion Kleinasiens, das 16. den Einfluß der syrisch-phönikischen Religionen auf den Glauben der hellenischen Bevölkerung, das 17. den Einfluß des ägyptischen Glaubens und der ägyptischen Lehre auf den Glauben und den Cultus der Griechen, das 18. die Orphischen Lehren und die Modificationen, welche den religiösen Glauben der Griechen bewirkten, das 19. den Einfluß, den die Philosophie auf die Religion der griechischen Bevölkerung übte, behandelt. Dieser Inhaltsangabe fügen wir nur die Bemerkung hinzu, daß der ganze dritte Band besser vor dem letzten Capitel des ersten gestanden hätte, da dessen Inhalt vollständig nur in der Abhängigkeit von diesen Einflüssen verstanden werden konnte. Der Verfasser hat mit anzuerkennender Kritik die Ergebnisse der teutschen Forschungen sich angeeignet und mit Selbständigkeit verarbeitet in einer Weise, wie es in Teutschland selbst noch nicht versucht ist. Doch finden sich, namentlich in der vergleichenden Mythologie, auch manche eigene Forschungen.

IX. Zur Ergänzung der mythologischen Literatur

§. 1. Die vorstehende Uebersicht über die mythologischen Systeme hat sich meistens auf die Hauptwerke beschränkt. Monographien sind nur berücksichtigt, wenn sie gestaltend oder umgestaltend in die Wissenschaft eingriffen. Zur Ergänzung der mythologischen Literatur verweisen wir auf J. Ph. Krebs, Handbuch der philologischen Bücherkunde, Bd. 3. Bremen 1823, wo S. 374—397 die bis 1822 erschienenen mythologischen und religionsgeschichtlichen Bücher und Schriften in alphabetischer Ordnung verzeichnet stehen. In den Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik (Leipzig) ist vom Jahre 1827 an in den Uebersichten der im Gebiete der Philologie oder überhaupt im teutschen Buchhandel erschienenen Schriften, sowie in den bibliographischen Berichten auch die mythologische Literatur angezeigt und in letzteren auch kurz beurtheilt. Mit dem Jahre 1848 beginnt die Bibliotheca Philologica von L. Ruprecht, später fortgesetzt von Gust. Schmidt (Göttingen), in der halbjährlich der dritte Abschnitt die Literatur der Archäologie, Epigraphik und Mythologie zusammenstellt. Daran schließen wir die Nachweisung der kritischen Gesammtreferate über die mythologische Literatur der letzten Jahre: Chr. Petersen, Die neueste Literatur der Mythologie und Religion der Griechen in der Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft 1855. Nr. 10—12. 17—19. 29 u. 30. 1856. Nr. 55—58; Ludw. Preller, Mythologische Literatur in den Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik 1854. Bd. 68. S. 377—398. 1855. Bd. 69. S. 1—34. 1859. Bd. 79. S. 32—44. 172—186. 327—353 u. 530—555, und H. D. Müller, Jahresbericht über Griechische Mythologie im Philologos. Bd. 12. 1857. S. 531 fg. Bd. 14. 1859. S. 113 fg. — Es sind aber noch die Titel einiger allgemeiner Werke nachzuholen, die zwar wissenschaftlich nur zum Theil von Bedeutung sind, aber doch meistens bedeutend eingewirkt haben, mythologische Kenntnisse zu verbreiten oder das Studium zu erleichtern, oder Interesse für dieselben zu wecken. Es sind die populären Mythologien unseres Jahrhunderts, bei denen wir indessen auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen, mythologische Lexika, bei denen wir in die verflossenen Jahrhunderte zurückgreifen und die Werke, die sich die Aufgabe stellen, die zur Erläuterung der Mythologie dienenden bedeutendsten antiken Kunstwerke in guten Abbildungen wiederzugeben.

§. 2. Populäre Lehrbücher der Mythologie. Anfangs wurden noch Bücher dieser Art aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts in meist verbesserten oder überarbeiteten Auflagen gebraucht. So ist die 15. Ausg. von C. Tob. Damm's Mythologie der Griechen u. Römer verbessert von Levezow Berlin 1803 erschienen und 1814 und noch 1820 wiederholt. H. P. Moritz' Götterlehre erschien verbessert in der 5. Ausg. Berlin 1819 und in der 7. Ausg. 1832. J. J. Eschenburg's Grundzüge der röm. und griech. Fabelgeschichte. 3. Ausg. Berlin 1806. 4. Ausg. 1822. K. W. Ramler, Kurzgefaßte Mythologie. Berlin. 5. Ausg. 1821. 6. Ausg. 1833. Zuerst in diesem Jahrhundert erschienen: J. A. L. Richter, Phantasien

des Alterthums oder Sammlung mythologischer Sagen der Hellenen, Römer u. a. Völker. Leipzig 1808—20. 5 Thle. W. L. Steinbrunner, Die Mythen d. Griechen u. Römer für Gymnasien. Sondersh. 1815. A. H. Petiscus, Der Olymp oder Mythologie der Aegypter, Griechen u. Römer. Berlin 1821. 8. Ausg. 1854. Stivarius, Briefe über die Mythologie der Griechen und Römer. Lemgo 1829. Rec. von Heffter in den N. Jahrb. für Philol. u. Pädag. 1831. Bd. 2. S. 300. F. L. Würkert, Mythologie der Aegypter, Griechen und Römer für Künstler, Lehrer und Schüler. Berlin 1831. Rec. N. Jahrb. für Philol. u. Pädag. 1833. Bd. 9. S. 192. G. P. Rauschnick, Handbuch der class. germ. und damit verwandten Mythologie. Leipzig 1832. Tinette Homberg, Mythologie der Griechen und Römer. Leipzig 1839. D. G. C. Geppert, Die Götter und Heroen der alten Welt. Leipzig 1842. Von englischen populären Werken ist zu nennen: Heathen-Mythology. Illustrated by extracts from the most celebrated Writers both ancient and modern on the Gods of Greece, Rome and India. London 1842. H. W. Stoll, Handbuch der Religion der Griechen und Römer. Leipzig 1849. 2. A. 1852. 3. A. 1856.

§. 3. Mythologische Lexika: B. Hederich, Mythol. Lexikon. Leipzig 1724. 2. Ausg. Halle 1741. 8. Neu herausgegeben von Schwabe. Leipzig 1770. 8. (*Declaustre*,) Dictionnaire de mythologie. Paris 1745. 3 Tom. Kurzgefaßtes mythologisches Wörterbuch. Berlin 1753. *De la Croix*, Dictionnaire historique des cultes religieux. Édit. nouv. Paris 1775—1776. *Th. Broughton*, Historical dictionary of all religions. London 1742. ibid. 1756. 2 Vol. f. Historisches Lexikon aller Religionen. Aus dem Engl. Dresden und Leipzig 1756. *J. Bell*, New Pantheon, historical dictionary of Gods, Demigods, Heroes etc. London 1790. 2 Bde. 4. K. P. Moritz, Mythol. Wörterbuch, fortges. von W. H. Schmidt. Berlin 1794. 8. N. A. 1816. P. F. A. Nitsch, Mythologisches Wörterbuch. Leipzig 1793. 8. Gänzl. umgearb. von F. G. Klopfer. Leipzig 1820—21. 2 Bde. *P. C. Chompré*, Dictionnaire portatif de la fable. N. Éd. Rouen 1794. 12. Éd. corr. et augm. par *Millin*. Paris et Strasb. 1800. 1801. 2 Vols. 8. Dresde 1800. 2 Vols. 8. *Noël*, Dictionnaire de la fable. Paris 1800. 2 Vols. Éd. 2. Paris 1804. 2 Vols. 8. Mythologisches Wörterbuch. Grätz 1808. J. G. Gruber, Allg. myth. Lexikon. Weimar 1810—1814. 3 Thle. 8. J. C. Vollbeding, Mythologisches Wörterbuch nach den neuesten Forschungen. Berlin 1821. Mythologisches Wörterbuch, alphab. geordnete Erklärung des Wissens aus der Götterlehre der alten Griechen, Römer, Slawen und Deutschen. Braunschweig 1831. Rec. von Ihling in d. N. Jahrb. für Phil. und Päd. Bd. 7. S. 333. E. Jacobi, Handwörterbuch der griech. und röm. Mythologie. Coburg und Leipzig 1835. 2 Bde. 8. W. Vollmer, Vollständiges Wörterbuch der Mythologie aller Völker. Stuttgart 1836. 2. A. von Kern 1850. F. Nork, Etymologisch-symbolisch-mythologisches Realwörterbuch. 3 Bde. Stuttgart 1843.

§. 4. Mythologische Bilderwerke. Im weiteren Sinne gehören alle Werke über Museen, besonders die römischen, sowie die Zusammenstellungen nach Kunstgattungen, als: Statuen, Reliefs, Gemmen, Münzen, Vasen hierher; wir beschränken uns aber auf die Zusammenstellung der Bücher, welche speciell alte Kunstwerke zur Erläuterung der Mythologie enthalten. A. Hirt, Bilderbuch für Mythologie, Archäologie und Kunst. Berlin 1805 und 1817. 4. *A. L. Millin*, Galérie mythologique ou Recueil des monuments pour servir à l'étude de la mythologie, de l'histoire de l'art, de l'antiquité figurée et du language allégorique des anciens. Avec 190 figures. Paris 1811. 2 Tom. Mythologische Gallerie. Aus dem Franz. Mit 190 Originalkupfern der franz. Ausgabe. Berlin 1820. 2 Bde. C. O. Müller, Denkmäler der alten Kunst; fortgesetzt von Fr. Wieseler. Göttingen 1832—1856. 2 Bde. qu. Fol., wovon Bd. 2 die mythologischen Gegenstände enthält. Joh. Overbeck, Gallerie heroischer Bildwerke der alten Kunst. Erster Band: Die Bildwerke zum Thebischen und Troischen Heldenkreis. Braunschweig 1853. Nouvelle Galérie mythologique. Paris 1856. fol. (unvollst.), ein Theil des Trésor de Numismatique et de Glyptique sous la direction de M. *Paul Delaroche*, de M. *Henrique Dupont* et de M. *Charles Lenormant*. Em. Braun, Vorschule der Kunstmythologie. Gotha 1854. Fol. Mit 100 Kupfern. *Idem*, Introduction to the study of art-mythology. Translated by *John Grant*. ibid. eod.

§. 5. Schließlich stellen wir die Werke zusammen, welche den Cultus im Allgemeinen behandeln. Fügen jedoch diejenigen hinzu, welche nur die Feste im Ganzen besprochen und untersucht haben: *Petri Castellani Gerardimontani 'Εορτολόγιον* s. de festis Graecorum. Anverp. 1617. *Io. Meursii* Graecia feriata s. de festis Graecorum. Lugd. Bat. 1619. 4. *J. Jonstoni* Schediasma de Festis Ebraeorum et Graecorum. Vratisl. 1660. Jenae 1670. 12. *Io. Fasoldi* Graecorum veterum *ἱερολογία*. Jenae 1676. *Dan. Classenii* Theologia gentilis. Francf. et Lips. 1684. Das Bedeutendste, was bis dahin über gottesdienstliche Alterthümer erschienen war, ist abgedruckt in *Io. Gronovii* Thesaurus graec. antiquitatum. Vol. VII. Lugd. Bat. 1699. fol. *J. U. Steinhoferi* Graecia Sacra. Praecedit historia Graeciae liberae. Tubing. 1734. Mart. Gottfr. Hermann, Die Feste von Hellas. 2 Bde. Berlin 1801. Karl Fr. Hermann, Lehrbuch gottesdienstlicher Alterthümer der Griechen. Heidelberg 1846. 2. Auflage bearbeitet von Karl Bernh. Starck. Heidelb. 1858. Aug. Mommsen, Heortologie. Antiq. Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener. Leipzig 1864.

X. Gegenwärtiger Standpunkt der Mythologie und deren nächste Aufgabe.

§. 1. Daß die unter dem Bilde des menschlichen Lebens aufgefaßte Natur, dessen einzelne Erscheinungen ebenso viele freihandelnde Götter sind, der ursprüngliche

Inhalt der Mythologie sei, ist schon früher hier und da ausgesprochen, in einzelnen Mythen von Preller schon in der „Demeter" 1837 nachgewiesen, in demselben Jahre von Forchhammer (Hellenika) principiell dargethan, und, nachdem die Ansicht immer mehr Anerkennung gefunden hat, von Preller, Griechische Mythologie 1854, systematisch durchgeführt worden. Die Richtigkeit des Princips darf, was den Ursprung der Mythologie betrifft, als erwiesen betrachtet werden, seitdem durch Vergleichung der Mythologien der verwandten indo-germanischen Völker in allen dasselbe Princip wieder erkannt ist, und in den ältesten Urkunden der indischen Religion, den Hymnen des Rigveda, die Mythen in einer Gestalt nachgewiesen sind, in der dasselbe sich unmittelbar zu erkennen gibt, indem derselbe Gott in demselben Hymnos als eine bestimmte Naturerscheinung und als der dieselbe beherrschende Geist ganz unverhüllt dargestellt wird und daneben unter Bildern von Thieren oder menschlichen Verhältnissen erscheint, deren weitere Entwickelung in Uebereinstimmung mit der als göttlich dargestellten Naturerscheinung das Wesen der Mythologie ausmacht. Sind nun die Bilder den Zuständen der menschlichen Gesellschaft in der Zeit der Entstehung entlehnt, so ist schon darin ein historisches Element gegeben. Je mehr aber die Mythen psychologisch oder ethisch ausgebildet wurden, desto leichter und gewöhnlicher nahmen sie historische Elemente auf, wenn und nachdem sie ihren religiösen Charakter ganz verloren, wie in der Heroenmythologie mehr oder weniger, in der Sage und den Märchen meistens ganz und gar der Fall ist. Bei dieser Fortentwickelung durch Jahrhunderte, ja Jahrtausende, ist es schwer, oft unmöglich, die verschiedenartigen Elemente scharf und mit Sicherheit zu unterscheiden. Hat nun auch die vergleichende Mythologie noch nicht diejenige Evidenz erreicht, daß mit Sicherheit überall darauf fortgebaut werden darf, so kann sich doch die griechische Mythologie der Prüfung an ihrem Ergebnisse, die besonders von Adalbert Kuhn in einer Reihe von Monographien begründet ist, nicht entziehen. Auch hat Welcker derselben geziemende Anerkennung gezollt, ohne aber eine consequente Anwendung davon zu machen. Nur Alfr. Maury hat das, was bis dahin erforscht war, mit eigener Forschung verbunden und zur Erklärung der griechischen Mythologie angewandt. Die Wiederholung eines solchen Versuches wird den Anfang unseres nun folgenden zweiten Haupttheils, d. i. der Geschichte der griechischen Religion bilden.

§. 2. Darf der gemeinsame Ursprung der Mythologie in der Vergeistigung oder Vergötterung der Natur, zunächst der atmosphärischen Erscheinungen, bei den arischen Völkern im Allgemeinen als erwiesen angenommen werden, so darf von diesem Standpunkte aus auch eine Kritik der übrigen Systeme gewagt werden. Der Euhemerismus scheint dann so hinfällig, wie die Ableitung der griechischen Mythologie aus der Fremde. Aegypten kann so wenig Anspruch darauf machen, Quelle derselben zu sein, als Phönikien oder das alte Testament. Selbst Persien und Indien darf nicht als Quelle betrachtet werden, sondern die Religion Persiens und Indiens sind Bäche derselben Quelle entströmt, aber Indien kommt für die Erklärung mehr in Betracht als Persien, Skandinavien und andere verwandte Völker, weil Indien die Religion auf einer früheren Entwickelungsstufe in den Veden fixirt hat. Die Ansicht, daß die Mythologie die bewußte Einkleidung einer geoffenbarten Urreligion sei, kann ebenso wenig in Betracht kommen, als daß sie absichtliche Verhüllung irgend einer menschlichen Weisheit sei. Läßt sich die Annahme eines ursprünglichen Monotheismus auch nicht als unrichtig erweisen, so kann er doch nicht für erweisbar gelten auf dem Gebiete der vergleichenden Mythologie, insofern das arische Urvolk unzweifelhaft schon eine Mehrheit von Göttern geglaubt hat. Ob die Menschheit aus einem Zustande höherer Erkenntniß herabgesunken sei, ist bisher auf diesem Wege ebenso wenig erwiesen, als die Erhebung aus einem Zustande thierischer Rohheit. Die formelle Entwickelung der Sprache des arischen Urvolkes zeigt eine Bildungsstufe, auf der das Denken in formeller Hinsicht eine große Klarheit und Bestimmtheit hatte, in materieller Hinsicht aber, da dieselben Gegenstände nach ihren verschiedenen Eigenschaften viele Namen hatten, die Begriffe und namentlich die Götter in ihrem Unterschiede noch keineswegs scharf bestimmt und individualisirt waren. Da an der griechischen Mythologie selbst in der ältesten uns bekannten Gestalt Jahrhunderte, ja Jahrtausende gearbeitet hatten, kommen für Erklärung derselben auch Zeitrichtungen in Betracht, die viel später sind als der Ursprung und die Trennung vom Urvolk. Soll nun auch nicht verkannt werden, daß wirklich einzelne Menschen vergöttert worden sind, so ist das nachweislich erst in historischen Zeiten geschehen und kommt für Erklärung der Mythologie wenig in Betracht. Es muß anerkannt werden, daß fremder Einfluß auf Griechenland stattgefunden hat, aber selbst von Phönikien aus in vorhistorischer Zeit nicht so überwiegend, daß er den Charakter der Religion bestimmte. Auch muß für gewisse Mythen eine bewußte Erfindung zugegeben werden, wo Gebräuche und Namen erklärt werden sollten, wie in den Mythen von Erfindung der Opfergebräuche durch Prometheus und vom Namen des Melampus, doch sind diese Mythen verhältnißmäßig spät und untergeordnet. Endlich ist in der Heroenmythologie die Einmischung historischer Elemente in bedeutendem Umfange zuzugeben, indem die Sagen gleichnamiger Helden mit den Mythen gleichnamiger Heroen verschmolzen.

§. 3. Schon diese Betrachtungen schützen die Grundlage dieses Systems gegen den so häufig erhobenen Vorwurf der Einseitigkeit. Dazu kommt, daß das menschliche Leben in seiner ganzen Mannichfaltigkeit und in verschiedenen Entwickelungsstufen auf die Natur übertragen anerkannt wird. Ferner ist die ganze Natur als Gehalt der Mythologie und insofern als Gegenstand der göttlichen Verehrung anerkannt; Gestirne und Erde mit allen ihren Erscheinungen sind nicht ausgeschlossen, sie nehmen aber nicht die erste Stelle ein, weil der Mittelpunkt des Naturlebens in die Atmosphäre gesetzt wird. Auch die historische Seite wird der Mythologie nicht ab-

gesprochen, vielmehr ausdrücklich anerkannt. Nur ist zu bemerken, daß sie kein reines Bild einer bestimmten Zeit gibt, da verschiedene Zeitalter und Culturstufen an ihrer Ausbildung gearbeitet haben, woraus sich erklärt, daß denselben Erscheinungen so verschiedenartige Mythen ihre Entstehung verdanken, deren eine die andere zurückgedrängt hat. Die Mythologie im Ganzen kann auch deshalb kein in sich übereinstimmendes Bild des Lebens sein, da die Mythen in ganz verschiedenen Gegenden, vom Sitze des Urvolkes bis zu den letzten Wohnsitzen der Griechen, entstanden sind. Auch der Vorwurf der Verflachung, der Entgeistigung trifft unser System nicht, ja man kann nicht einmal sagen, daß der poetische Hauch verloren gehe; die Wissenschaft dringt vielmehr in die geheime Werkstatt des menschlichen Geistes in den allerfrühesten Zeiten ein, sie entdeckt den Ursprung alter Volkspoesien, und so parador es klingt, sie findet die in Griechenland verlorenen Dichter Orpheus, Linos und Musäos in einem gewissen Sinne in Indien wieder. Freilich sind die Abwege für die junge Wissenschaft der vergleichenden Mythologie gar gefährlich, und vielleicht sind schon häufiger Irrwege eingeschlagen, als der rechte Weg betreten. Aber das ist unvermeidlich und darum nicht am Auffinden und Verfolgen der richtigen Wege zu verzweifeln, so wenig als in der Etymologie, die, obgleich sie in Entdeckung der Gesetze schon glücklicher gewesen ist, sich dennoch nicht immer vor Irrthum zu schützen weiß. Aber der Mythologe muß nicht nur noch vorsichtiger, sondern auch noch bescheidener sein als der Sprachforscher und nicht zu früh triumphiren, lieber gestehen, wir wissen es noch nicht, als um jeden Preis erklären wollen. Wie die Anatomie eine Bedingung der Physiologie ist und ohne die zersetzende Chemie die Natur in ihrem innern Leben nicht begriffen werden kann, so muß auch der Mythologe die verschiedenen Bestandtheile des Mythos auf die verschiedenen Zeiten seiner Entwickelung zurückführen und durch Zusammenstellung des Gleichartigen und Gleichzeitigen in verschiedenen Mythen den ursprünglichen Sinn erforschen. Dann wird die Zurückführung der Mythen auf ihren Ursprung die geistige Kraft des Menschen, die Art seiner Auffassung und seines Denkens und Dichtens auf den verschiedenen Entwickelungsstufen der vorhistorischen Zeiten erkennen und bewundern lehren. An der Ilias wird sich nicht weniger freuen, wer die Kunst des Dichters, der die letzte Hand anlegt, von der seiner Vorgänger unterscheidet und noch über diese hinaus seinen Blick richtet auf die einzelnen mythischen Elemente, aus welchen sie zusammengefügt ist, als wer sie liest, wie sie vorliegt, ohne an ihre Entstehung und früheren Schicksale zu denken. Wie der Gebildete, der die Dichter mit kritischem Gefühl liest, sie nicht weniger genießt, als der Ungebildete, der sich nicht zum Urtheil erhebt, so wird, wer die Mythen bis auf ihren Ursprung verfolgt, sich nicht nur an den hübschen Geschichten, sondern auch an dem Blick in die Werkstatt des menschlichen Geistes und in die Entwickelung der Menschheit freuen.

Zweiter Theil.

Geschichte der griechischen Religion.

Einleitung. Die Werke, welche allein oder neben der Mythologie die Geschichte der griechischen Religion behandeln, sei es ganz oder einzelne Theile, von Ed. Reinh. Lange, Benjamin Constant, Mor. Wilh. Heffter, Wilh. Fr. Rinck, L. F. Alfr. Maury, C. F. Nägelsbach und Fr. Gottl. Welcker sind im ersten Theile charakterisirt. In der Eintheilung können wir uns keinem der bisherigen Versuche anschließen; auch nicht dem neuesten, den Starck in der Versammlung teutscher Philologen und Schulmänner im Jahre 1861 zu Frankfurt a. M. gemacht hat (Verhandlungen S. 54)[40]. Die Eintheilung muß dem Cultus und der Mythologie gemeinsam sein, denn ist auch Nichts stabiler als die Religion, und ändert sich der Cultus auch im Ganzen noch weniger als die Lehre, scheint die Mythologie sogar dieselbe geblieben zu sein, so sind doch die Veränderungen in der Wirklichkeit viel größer als sie zu sein scheinen. Es kommen nicht nur neue Götter hinzu, sondern dieselben Götter und dieselben Mythen ändern ihre Gestaltung und Bedeutung, und selbst im Cultus kommen theils unmerkliche, allmähliche, theils bewußte, plötzliche Veränderungen vor. Bei diesen Veränderungen kommt besonders der ihnen zum Grunde liegende Gedanke in Betracht, von ihm muß auch die Eintheilung hergenommen werden. Um die angemessene Eintheilung zu begründen, dürfen wir als von Andern erwiesen voraussetzen oder als Ergebniß unserer Untersuchung vorwegnehmen, daß die Griechen zur indo-germanischen oder arischen Völkergruppe gehören, dessen Urvolk auf der Hochebene, nördlich von den Quellen des Indus, seinen Sitz hatte, daß die Vorfahren der Griechen, Römer und anderer Italer als ein Volk sich gemeinschaftlich gegen Südosten wandten, südlich vom kaspischen Meere durch Kleinasien wanderten, über den Hellespont von da bis an das adriatische Meer, dann sich theilten, ein Theil um das adriatische Meer zog und Italien besetzte (Italer), ein anderer durch Epiros nach Thessalien, das spätere Hellas in Besitz nahm (Gräken, Pelasger). Von hier an muß dem griechischen Mythos selbst seine Geschichte entnommen werden mit Rücksicht auf Stammunterschiede des Volkes. Der Beschaffenheit des Landes gemäß spaltete sich das Volk in viele kleine Völkerschaften, die nach und nach sich eigenthümlich entwickelten, wenn auch die zugleich eingewanderten und längere Zeit neben einander wohnenden einander in Sprache und Religion näher verwandt blieben. Das Uebergewicht eines Stammes vereinigte alle kleinen Völkerschaften zu einem Ganzen, brachte den nähern oder entferntern Grad der Verwandtschaft zum Bewußtsein und veranlaßte den Austausch und die Verschmelzung der in den verschiedenen Völker-

---

40) Diese und manche andere literarische Notizen der letzten zwei Jahre haben noch vor dem Druck nachgetragen werden können, ohne daß die Werke überall gehörigen Orts und genügend benutzt werden konnten, da der größere Theil unserer Arbeit bereits fertig war.

schaften individuell entwickelten Mythen und Gebräuche. Dies scheint zuerst durch ein Uebergewicht des ionischen Stammes geschehen zu sein. Die damals unternommene dichterische Bearbeitung der so bereicherten Mythologie verband die Mythen der verschiedenen Völkerschaften, wenn auch nicht in ihrem gesammten Umfange, zu einem Ganzen. Schon damals mögen die chthonischen Götter zurückgetreten sein. Dazu nahm die Mythologie, die unter den Joniern im Bewußtsein der Naturbedeutung nach vorwaltend religiös war, einen andern Charakter (den epischen) an unter der die Jonier verdrängenden oder unterwerfenden Herrschaft der kriegerisch gesinnten Achäer, durch Absehen von der Naturbedeutung und Ueberwiegen des Anthropomorphismus. Eine abermalige Umwälzung durch die Dorer hatte eine noch engere Verbindung und theilweise Vermischung verschiedener Stämme zur Folge, wodurch das Volk zum Bewußtsein seiner Einheit kam und sich Hellenen nannte. Die Behandlung der Mythen als Thaten und Schicksale der Heroen und menschlich gedachten Götter hatte den Sinn für das Schöne an der plastischen Darstellung der Götter belebt. Aber im Gegensatz gegen diese äußere Auffassung der Götterwelt drängte sich die Naturbedeutung wieder hervor und bildete den Inhalt des geheimen Gottesdienstes, der besonders durch fremde Einflüsse vergeistigt ward. Das Uebergewicht, das die griechische Bildung durch Alexander über den Orient erlangte, bewirkte mit der Verbreitung der griechischen Sprache und Religion über Westasien und Aegypten eine Verschmelzung des Hellenischen und Orientalischen, die man als Modification des Hellenischen hellenistisch nennt. Dazu kam mit der Eroberung Griechenlands durch die Römer und die Vereinigung der ganzen gebildeten Welt zu einem Reiche eine immer innigere Durchdringung aller Religionen (Theokrasie), die, auch von den Philosophen begünstigt, in pantheistischer Richtung theils die Götter zu einem System zusammenordnete, theils die wichtigsten Götter als identisch zu einer Einheit verband. Wir unterscheiden sieben Zeiträume:

I. Arische Periode. Religion des indo-germanischen Urvolkes, der Arier. Uebergewicht des atmosphärischen Polytheismus über die Sonnengötter.

II. Italo-gräkische Periode. Ausbildung eines Systems der atmosphärischen und chthonischen Götter mit weiterer Herabsetzung der solarischen Mächte (Lichtgötter).

III. Aeolische Periode. Individuelle Gestaltung der Religion bei den einzelnen kleinen Völkerschaften Griechenlands.

IV. Pierisch-ionische Periode. Verschmelzung der individuell entwickelten Religionen zu einem Ganzen in der Theogonie und Verbindung verwandter Mythen verschiedener Völkerschaften zu größeren Ganzen.

V. Achäische Periode. Der Anthropomorphismus drängt die Naturbedeutung zurück. Das Göttersystem nach dem Vorbilde des Königthums gestaltet. Die Heroen als Menschen von ihnen gesondert. Die chthonischen Götter zurückgedrängt.

VI. Hellenische Periode. 1000—300 v. Chr. Die Gestaltung der Mythen (in der Poesie) und der Götter (in der Plastik). Dem Gesetz der Schönheit unterworfener öffentlicher Gottesdienst. Daneben macht sich die vergeistigte Naturbedeutung im geheimen Gottesdienst wieder geltend.

VII. Hellenistische Periode. Theokrasie, Synkretismus, Emanationslehre. In der Verschmelzung aller Religionen erst des makedonischen, dann des römischen Reiches siegt im Streben nach Einheit die Bedeutsamkeit über die Schönheit.

Wir haben die Religion des arischen Urvolkes als erste Periode der griechischen Religion, nicht als Vorgeschichte bezeichnet, weil ein großer Theil der griechischen Mythen schon da und damals entstanden sein muß, ja die ganze Mythologie da ihren Ursprung hat. Eine Verweisung des Ursprungs in die Vorgeschichte würde die Hauptaufgabe der Religionsgeschichte gleichsam außerhalb derselben stellen, was widersinnig sein würde. Wir lassen dann die Zeit folgen, in der die Italiker und die Griechen noch ein Volk waren, sich aber von den übrigen Ariern schon geschieden hatten. Darauf sollte die Einheit des griechischen Volkes vor ihrer Spaltung in Stämme und Völkerschaften betrachtet werden. Allein das Verhältniß der früheren und späteren Einheit ist ebenso schwer von einander als die ältere Einheit von der italo-gräkischen Periode zu unterscheiden. Die Periode der Trennung oder Spaltung, in der sich die einzelnen Völkerschaften eigenthümlich entwickelten, haben wir die äolische genannt, weil diese noch später äolisch genannten Stämme einen nachweisbaren Gegensatz gegen die später hervortretenden Dorer und Jonier bilden, besonders aber weil das Wort selbst die innerhalb dieser Einheit sich entwickelnde Mannichfaltigkeit andeutet (*αἰόλος* bunt, mannichfaltig, verschiedenartig). Die erste Vereinigung zu einem, wenn auch politisch nicht festgeschlossenen, wenigstens durch eine gemeinsame Poesie verbundenen Ganzen haben wir die pierisch-ionische genannt von der allgemein den Pieriern zugeschriebenen ältesten Poesie, die wir gleichzeitig setzen müssen mit einem Uebergewicht des ionischen Stammes. Die Abgrenzung der übrigen Perioden rechtfertigt sich selbst. Die Achäer gehören zwar zu den Aeolern, stehen aber in ihrer ganzen Richtung den übrigen äolischen Stämmen entgegen und dürfen wenigstens wegen ihres politischen und geistigen Uebergewichts einer Periode den Namen geben. Die sechste Periode habe ich nicht von den Dorern benannt, obgleich sie im Anfang entscheidend eingreifen. Denn es bewahren nicht nur die andern Stämme ihre Selbständigkeit, sondern üben auf Entwickelung der Cultur und namentlich der Religion einen viel größeren Einfluß, weßhalb der anerkannte Gesammtname des Volkes, Hellenen, seine volle Berechtigung hat. Ueber die Bezeichnung hellenistisch verweise ich auf Droysen's Geschichte des Hellenismus. 1. Bd. Vorr. S. VI. Ich glaubte, dem Namen zeitlich eine weitere Ausdehnung geben zu dürfen, da bei der geringen Einwirkung der Römer auf die

religiösen Verhältnisse die Griechen denselben Charakter in der zunehmenden Mischung mit ungriechischen Elementen bewahrten bis zum Untergange des Heidenthums. Die beiden letzten Perioden sind durch historisch bekannte Thatsachen begrenzt. Man kann tadeln, daß wenigstens die vorletzte nicht wieder getheilt ist, allein da war es schwer, feste Theilungspunkte zu finden, auch war es schwer, eine solche Theilung durch einen charakteristischen Unterschied zu begründen.

Erste oder arische (indo-germanische) Periode.

Urreligion des arischen Volkes.

I. Das Verhältniß der vergleichenden Mythologie zur vergleichenden Sprachkunde, Literatur.

§. 1. Die Eintheilung der Völker in drei Stämme oder unter sich näher verwandte Gruppen nach den Söhnen Noah's im 10. Capitel der Genesis hat sich im Ganzen durch die vergleichende Sprachforschung als richtig bewährt, d. h. so weit die Völker einem Bewohner Palästinas bekannt waren[41]). Demnach unterscheidet man Hamiten (Aegypter), Semiten (Juden, Phöniker, Syrer, Assyrier, Araber und Aethiopen) und Japhetiten, die nach Gleichsetzung des griechischen Japetos mit dem Japhet auch Japetiden, nach den Hauptvölkern Indo-Germanen und nach dem gemeinsamen Urvolk der Perser und Indier Arier genannt werden. Doch darf nicht unbemerkt bleiben, daß die Perser, die nach der Sprache zu den Indo-Germanen gehören, in jener Völkertafel (Vs. 22 Elam) zu den Semiten gerechnet werden, und die Phöniker, die eine semitische Sprache redeten (Vs. 15 Sidon), Hamiten heißen. Man rechtfertigt den Verfasser durch die Annahme, daß Perser und Phöniker durch Verbindung mit einem gebildeteren Volke andern Stammes ihre Sprache gewechselt haben[42]). Zu den Japetiden oder Indo-Germanen gehören Inder, Perser, Armenier, Griechen, Italiker mit Ausnahme der räthselhaften Etrusker, ferner Slawen, Lithauer, Germanen und Kelten. Neben ihnen finden wir im Osten und Norden Asiens und Europas Völker, welche nicht zum indo-germanischen Stamme gehören: es müssen Malaien, Chinesen und die finnisch-tartarischen Völker, zu denen außer Finnen und Tartaren auch Türken, Ungarn und Esthen gehören, als besondere Stämme oder Gruppen anerkannt werden (Turanier). Es ist versucht, auch die Sprache dieser und aller Stämme oder Völkergruppen als historisch verwandt nachzuweisen von Max Müller[43]). Sind auch begründete Bedenken dagegen erhoben von Pott[44]), so scheinen doch unleugbare Spuren vorhanden zu sein, die wenigstens eine Verwandtschaft der indo-germanischen Sprachen einerseits mit den turanischen, andererseits mit den semitischen, und dieser wiederum mit der ägyptischen annehmen lassen.

§. 2. Im Allgemeinen darf man annehmen, daß sprachlich verwandte Völker auch im gleichen Grade verwandte Religionen hatten. Doch muß man zugeben, daß noch leichter als eine Sprache eine fremde Religion angenommen werden konnte. Auch konnten verschiedene Religionen wie Sprachen, aber unabhängig von diesen, verschmolzen werden, was, wo sich verschiedene Völker begrenzten, leicht geschah und in der Religion bei Persern und Assyrern geschehen zu sein scheint. So erklärt sich vielleicht auch die Aehnlichkeit der Religion zwischen Finnen und Germanen bei gänzlich verschiedenen Sprachen. Alle früheren Versuche, die Religionen des Alterthums von einem Ursprunge abzuleiten, wie namentlich Fr. Creuzer gemacht hat, die die Probe der Kritik nicht bestehen konnten, müssen nun als leere Vermuthungen, wenn mitunter auch als kühne Ahnungen erkannt werden. Schon mit Benutzung der späteren Forschungen ist geschrieben: *Nic. Matth. Petersen*, Cosmogoniarum quarundam antiquissimarum comparatio. Grimmae 1842. 4.

§. 3. Auch hier war Jacob Grimm der erste, der auf Grundlage von Bopp's und Pott's Forschungen auf dem Gebiete der Sprachvergleichung auf eine ähnliche Verwandtschaft der Religionen hinwies. Doch konnte dieselbe erst überzeugend nachgewiesen werden, nachdem R. Roth (Zur Literatur und Geschichte der Veden. Stuttgart 1845) nachgewiesen hatte, daß die Veden den ältesten Theil der indischen Literatur ausmachen, und unter diesen wieder der Rig-Veda der älteste sei, mithin die in ihnen enthaltene einfachere Religion viel älter sei als die früher allein beachtete Gestalt der indischen Religion in den Puranas und großen Epopöen. Dann war es besonders Ad. Kuhn, der in dem Rig-Veda Mythen entdeckte, die unverkennbar in griechischen Mythen wiederklingen, zuerst in der Hall. Lit.-Ztg. 1846. I. S. 1075. II. 841., dann seit 1848 in einer Reihe von Monographien. Seitdem ist die Literatur dieser jungen Wissenschaft schon bedeutend angeschwollen und im Wesentlichen die Verwandtschaft der Religionen der indo-germanischen Völker durch den Ursprung von einem gemeinsamen Urvolk weiter begründet. Doch sind im Einzelnen schon so viele Erklärungen desselben Mythos hervorgetreten, daß

41) H. Steinthal, Die Classification d. Sprachen. Berlin 1850. Davon ist eine neue Bearbeitung erschienen: Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues. Berlin 1860. — Aug. Fr. Pott, Die Ungleichheit menschlicher Racen hauptsächlich vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte. Lemgo und Detmold 1856. Schleicher, Compendium der vergleichenden Grammatik. Weimar 1861. Bd. 1. S. 6. Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. Deutsch bearb. von C. Böttiger. Leipzig 1863.

42) Vergl. Benfey, Einltg. zu d. Ztschr. Orient und Occident. I. Göttingen 1861. S. 5. G. Baur, Gesch. der Alt. Weissagungen. Gießen 1861. Bd. 1. S. 32. 49. 94 fg. J. G. Müller, Wer sind die Semiten? Basel 1860. 4. Ders. in Herzog's Real-Encyklopädie (s. v. Sem). Bd. XIV. S. 232.

43) Letter on the Classification of Turanian languages in *Bunsen's* Outlines of the Philosophy of Universal History applied to language and religion. 2 Voll. London 1854.

44) A. F. Pott, Max Müller und die Kennzeichen der Sprachverwandtschaft in der Zeitschrift d. D. M. Gesellsch. Bd. 9. H. 3. Fr. Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel. Mainz 1861. A. F. Pott, Anti-Kaulen. Lemgo 1863.

wir gestehen müssen, noch weit von Sicherheit und Bestimmtheit entfernt zu sein.

§. 4. Den ersten Versuch, die bis dahin gewonnenen Ergebnisse zusammen zu stellen und mit eigenen Forschungen zu bereichern, machte Alfred Maury in seinem Essai historique sur la Religion des Aryas pour servir à éclairer les origines des Religions Hellénique, Latine, Gauloise, Germaine et Slave in der Revue Archéologique. Paris 1852. p. 589 und 717. 1853. p. 129 seq. Gleichzeitig wies Ludw. Wienbarg, angeregt durch Forchhammer's Hellenika, in den Mythologien der germanischen und der classischen Völker überraschende Analogien nach in dem wenig gekannten Büchlein: „Das Geheimniß des Wortes." Hamburg 1852. In Verbindung mit der Culturgeschichte sucht auf Grundlage der Sprachvergleichung Max Müller die neue Wissenschaft fester zu begründen in dem Aufsatze: Comparative Mythology in Oxford Essays. 1856. S. 1—87. Eine Zusammenstellung besonders der etymologischen Versuche auf diesem Gebiete gibt K. Th. Pyl, Mythologische Beiträge. Thl. 1.: Das polytheistische System der griechischen Religion. Greifswald 1856. Ein selbstständiger etymologischer Versuch sind Leo Meyer's „Bemerkungen zur Geschichte der Griechischen Mythologie." Göttingen 1857. Als Grundlage der griechischen Mythologie erneuert und erweitert Alfr. Maury die Untersuchung in seiner Histoire des Religions de la Grèce antique. Tom. I. Paris 1857. ch. 2. p. 50 seq. In der germanischen Mythologie verfolgte die Vergleichung mit den Mythen der Vedas weiter ins Einzelne Wilh. Mannhardt in seinem Buche: Germanische Mythen. Berlin 1858. Dieselben werden mit griechischen verglichen in kühnen, oft doch wol nur psychologisch begründeten Combinationen in den „Mythologischen Parallelen" von G. v. Hahn. Jena 1859. Fr. Spiegel berührt die Aufgabe, wenn auch nur kurz, vom persischen Standpunkte in seinem neuesten Werke: Eran, das Land zwischen Indus und Tigris. Berlin 1863. S. 232 fg. Als Muster solcher Forschungen, wenn sie auch hier und da die sichern Grenzen überschreitet, darf bezeichnet, und obgleich nur Monographie, doch weil sie in viele Mythen übergreift, hier unter den allgemeinen Werken genannt werden: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie von Adalbert Kuhn. Berlin 1859. Rec. von H. Schweizer-Sidler, N. Jahrb. für Phil. u. Päd. Bd. 81. 82. Abthl. 1. S. 225 fg. Ferner gehört diesem Gebiete ein Buch an, das mehr oder weniger die ganze Mythologie, wenn auch nicht aller indo-germanischen Völker behandelt: F. L. W. Schwartz, Ursprung der Mythologie dargestellt an griechischer und deutscher Sage. Berlin 1860. Bei Richtigkeit des Princips und vieler überraschenden Erklärungen scheint die Anwendung des Princips doch zu einseitig, da fast die ganze Mythologie aus dem Gewitter erklärt wird. Auch die neueste Monographie mag hier genannt werden, die, obgleich sie in der Ueberschrift wenig verspricht, sich doch über einen großen Theil der schwierigsten Mythen verbreitet. Es ist die „Charis" überschriebene Abhandlung von W. Sonne in der Zeitschrift für vergl. Sprachforschung Bd. X. S. 96 u. 161 fg. Ist es auch schwer, den kühnen Combinationen zu folgen, so verdient doch der Scharfsinn Anerkennung und die Nachweisung der Verwandtschaft in scheinbar ganz verschiedenen Mythen. Doch weist W. Sonne wol der Himmelssonne eine größere Rolle zu, als ihr wenigstens in der griechischen Mythologie zukommt. Die neuesten Arbeiten auf diesem Gebiete sind: H. F. Müller, Mythologie und Naturanschauung, Leipzig 1863, und Ferd. Justi, Die Urzeit der Indogermanen, in Raumer's Hist. Taschenbuch. 4. Folge. 3. Bd. 1863. S. 301 fg.

II. Mythische Sprache des arischen Urvolkes.

§. 1. Was Forchhammer über die mythische Sprache aus der griechischen Mythologie nachgewiesen hat, Thl. 1. S. 208 u. 354 fg., „daß Thiere, Pflanzen, Theile der leblosen Schöpfung, besonders Erscheinungen in der Atmosphäre, mit demselben Namen einst benannt waren," und was Renan über die Auffassungsweise der Menschen in der ältesten Zeit bemerkt (oben erster Theil VI. §. 10), findet seine Bestätigung und weitere Entwickelung in den Beobachtungen der indischen Philologen, daß [illegible] Zeit angehört, in der die Hymnen Mythenbildung erst beginnt, in welcher die Wörter gleichsam noch schwanken zwischen einer eigentlichen Bezeichnung der Vorstellungen und der Bedeutung göttlicher Wesen. Von dieser Entwickelungsstufe der Sprache des arischen Urvolkes gibt M. Müller (Compar. Mythol. p. 32 seq.) folgende Erklärung: „Die erste Periode, die jeder nationalen Theilung vorhergeht, ist die von mir sogenannte mythenbildende Periode, denn jedes der gemeinschaftlichen arischen Wörter ist in gewissem Sinne eine Mythe. Diese Wörter waren ursprünglich alle Appellative, sie drückten eine von vielen Eigenschaften aus, welche für ein gewisses Object charakteristisch schien, und die Auswahl dieser Eigenschaften und ihr Ausdruck in der Sprache stellt eine Art von unbewußter Poesie dar, welche die modernen Sprachen ganz verloren haben.— Nun ist es nicht in der Macht der Sprache, ursprünglich etwas auszudrücken, als Objecte durch Nomina und Eigenschaften durch Verba. Daher ist die einzige Definition, die wir von der Sprache während des frühesten Zustandes geben können, daß sie der bewußte Ausdruck von den durch alle Sinne empfangenen Eindrücken im Ton ist. — (S. 34.) Ursprünglich gab es keine abstracten Substantiva, sie sind zu Substantiven erhobene Adjectiva. So war Tugend ursprünglich jedes Tugendhafte[45]). Es gibt andere Wörter, die kaum noch Abstracta genannt werden, es aber doch ursprünglich sind, wie Tag und Nacht, Winter und Sommer, und Collectiva, wie Himmel und Erde, Thau und Regen. So lange man sprechend dachte, war es ganz unmöglich, von Morgen und Abend, von Frühling und Winter zu sprechen, ohne diesen Vor-

45) Was im Deutschen auch noch die Participialform vieler Substantiva bestätigt.

stellungen einen individuellen, activen, zuletzt persönlichen Charakter zu geben, wie es die Dichter noch heutzutage thun."

§. 2. (S. 38.) „Die Hilfsverba nehmen unter den Verben dieselbe Stellung ein, welche die Abstracten unter den Substantiven. — **Haben**, das die Vergangenheit ausdrückt, ist ursprünglich **halten**, **besitzen**; **mögen** ist ursprünglich **stark sein**." — (S. 40.) „In der mythenbildenden Zeit hatten diese Wörter noch ihre volle Bedeutung und ebenso die Substantiva. Wenn wir sagen: «Die Sonne folgt auf die Dämmerung,» so konnten die alten Dichter nur sprechen «von der Sonne, welche die Dämmerung liebt und umarmt.» Unser Sonnenuntergang war ihnen das Altwerden, Absterben, der Tod der Sonne; Sonnenaufgang die Geburt eines glänzenden Kindes der Nacht." Diese Sprache findet sich noch spät in Hesiod's Theogonie, und obgleich sich dieselbe in der Poesie bis jetzt erhalten hat, ist sie uns doch in der Mythologie nicht überall verständlich. — (S. 44.) „Alle diese Ausdrücke, obgleich mythisch, sind doch noch keine Mythen. Es ist der wesentliche Charakter eines wahren Mythos, daß er nicht mehr verständlich ist in Beziehung auf die gesprochene Sprache. Der plastische Charakter der alten Sprache, welchen wir gezeichnet haben in der Bildung der [illegible] um zu erklären, wie ein Mythos seine ausdrucksvolle Bedeutung oder sein Verständniß verloren hat. Machen wir auch zwei Zugeständnisse in der Schwierigkeit, abstracte Nomina und abstracte Verba zu bilden, so werden wir doch noch nicht im Stande sein, Rechenschaft zu geben von Allem in der allegorischen Sprache bei den Völkern des Alterthums. Die Mythologie würde noch ein Räthsel bleiben."

§. 3. „Hier müssen wir einen andern wichtigen Bestandtheil in der Bildung der alten Sprache zu Hilfe rufen, für welchen ich keinen bessern Namen finde als **Polyonymie** oder **Synonymie**. Die meisten Namen (Nomina) waren, wie wir gesehen haben, ursprünglich Appellativa oder Prädicate, welche das ausdrückten, was zur Zeit das am meisten charakteristische Attribut eines Objects schien. Aber da die meisten Objecte mehr als ein Attribut (Eigenschaft) haben und da, unter verschiedenen Betrachtungen, das eine oder andere Attribut angemessener scheinen mochte, den Namen zu bilden, geschah es nothwendig, daß die meisten Objecte während der ersten Periode der Sprache mehr als einen Namen hatten. Im Laufe der Zeit wurden die meisten Namen nutzlos und sie wurden in geschriebenen (literary) Dialekten meistens durch einen festen Namen ersetzt, welcher der eigene (eigentliche) Name eines solchen Objects genannt werden mag. Je älter eine Sprache, desto reicher ist sie an Synonymen. Synonyme wiederum, wenn sie beständig gebraucht werden, müssen natürlich einer Zahl von **Homonymen** Entstehung geben. Wenn wir die Sonne mit funfzig Namen nennen, die verschiedene Eigenschaften ausdrücken, werden einige von diesen Namen anwendbar sein auf andere Objecte, welche nämlich zufällig dieselbe Eigenschaft besitzen. Diese verschiedenen Objecte werden dann mit demselben Namen benannt, sie werden Homonyme (gleichnamig)."

§. 4. „In dem Veda wird die Erde urvî (weit), prithvî (breit), mahî (groß) genannt und mit mehren Namen, deren die Nighantu (eine spätere wissenschaftliche Erklärung der Riksamhita) [46]) einundzwanzig erwähnt. Diese einundzwanzig Wörter würden synonym sein, aber urvî (weit) ist nicht blos als ein Name der Erde gegeben, sondern bedeutet auch einen Fluß. Prithvî (breit) bezeichnet nicht blos die Erde, sondern auch den Himmel und die Dämmerung. Mahî (groß, stark) wird gebraucht für Kuh und Sprache so gut als für Erde. Daher würden Erde, Fluß, Himmel, Dämmerung, Kuh und Sprache Homonyme werden. Viele dieser Metaphern sind vergessen, viele Wurzeln untergegangen und daher die Mythen verdunkelt."

§. 5. Auch über das Verhältniß des Mythos zur Geschichte spricht sich der Verfasser aus und entwickelt (S. 66) seine Ansicht an der Nibelungensage folgendermaßen: „**Sigurd** ist als der Sonnenheld in der **Edda** Nachkomme **Odin's** genannt, er erschlägt den Drachen **Fafnir** und erbeutet den Schatz, über welchen **Andvari**, der Zwerg, seinen Fluch ausgesprochen hat. Das ist der Nibelungenschatz, der Schatz der Erde, welchen die nebelhaften Gewalten des Winters und der Finsterniß gleich Räubern weggetragen haben. Die Frühlingssonne gewinnt ihn zurück und die Erde wird wieder reich durch [illegible] Schätze des Frühlings. Mit diesen Mythen sind in den teutschen Nibelungen historische Elemente verschmolzen." Ebenso in den griechischen Mythen, welche sich an die geschichtlichen Ueberlieferungen von Fürsten und Helden ansetzten, welche dieselben Namen führten, welche in den Mythen Beinamen von Göttern waren, nur daß hier keine Geschichte, die daneben erhalten ist, es möglich macht, die Elemente sicher zu sondern [47]).

§. 6. Was nun die mythische Personification anbetrifft, so ist in allen Sprachen, bis auf den heutigen Tag, das grammatische Geschlecht der Substantiva *ein* bleibendes Denkmal jener Zeit, in der der Mensch jedes selbständig vorgestellte Ding als Person bezeichnete. Die mythische Synonymität möge noch mit einigen Beispielen aus der griechischen Mythologie belegt werden. Synonyme sind, wie in der indischen und teutschen Mythologie, Kuh, Pferd, Schaf, Schiff, Berg als Bezeichnung der Wolken. Homonyme aber sind Wolke, Licht, Sonnenstrahl, Dämmerung, Quelle, Wellen, sofern sie alle als Pferde, Blitz aber Bach und Wirbelwind, sofern sie als Schlange bezeichnet werden. Hier ist bemerkenswerth, wie unverkennbar die griechische Mythologie die Neigung zeigt, auch diese metaphorischen Bezeichnungen zu beschränken, indem z. B. die Bezeichnung der Quelle und der Wellen als Pferde und Gespann noch gewöhnlich gewesen sein muß, als die Griechen schon lange ihre späteren Wohnsitze eingenommen hatten, wogegen Wolken

46) A. **Weber**, Ind. Literaturgesch. S. 41.

47) Diese Grundsätze sind auch von mir in der Mythenerklärung längst anerkannt und angewendet (Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1855. Nr. 10. 17. 29 fg. Ursprung d. Hes. Theog. S. 27), ich gebe sie hier aber mit Max Müller's Worten, weil er sie klarer und bestimmter aufgefaßt und ausgesprochen hat, als es sonst bisher geschehen ist.

und Lichtstrahlen nur in älteren Mythen so bezeichnet scheinen [48]).

§. 7. Aus der Synonymität erklärt es sich, daß nur wenige Götter bei mehren Völkern dieselben Namen tragen, obgleich sie dem Wesen nach dieselben sind; doch ist die Zahl der Götter, die bei Griechen und Indern nach Wesen und Namen übereinstimmen, ziemlich groß, und bei andern ist die ursprüngliche Einerleiheit nicht zu bezweifeln, obgleich sie nicht mehr denselben Namen tragen. Aber auch Mythen finden wir, die ihrem Inhalt nach in mehren indo-germanischen Völkern, wenn auch mit Variationen, wiederkehren. So neu die vergleichende Mythologie ist, so hat sie doch schon einen solchen Umfang gewonnen, daß wir uns hier beschränken müssen auf diejenigen Mythen, deren Gleichheit oder Aehnlichkeit unverkennbar scheint. Wir legen in der Zusammenstellung die in den Mythen dargestellten Phänomene zum Grunde und betrachten erst die an bestimmte Tageszeiten gebundenen Erscheinungen, dann diejenigen, welche zu verschiedenen Tages- und Jahreszeiten wiederkehren, und zuletzt die im Wechsel der Jahreszeiten begründeten Mythen, schicken aber, um einen festen Boden zu gewinnen, die Erklärung einzelner Götter voraus, die nach Namen und Wesen bei mehren arischen Völkern als dieselben erkannt sind.

III. Einzelne Götter, die bei mehren indo-germanischen Völkern in Namen und Begriff übereinstimmen.

§. 1. Der Gott des Himmels bei den Indern, Indra, hat den Beinamen Dyâus, gen. divás, der dem Griechischen Zeus (Ζεῦς, gen. Διός) in Form, Accent und Bedeutung entspricht: es ist der helle Himmel, der Jupiter der Römer, gen. Jovis. Denn Jupiter ist Ju = Diu = Dies, zusammengesetzt mit pater, und hat die Nebenform Diespiter, dem im Indischen Divas pati entspricht. Die Bedeutung hat sich ganz bestimmt und klar erhalten in den Redensarten: Ζεὺς ὕει, sub Jove frigido und sub dio und in dem Worte dies Tag. Von derselben Wurzel (dyu, div) scheinen die Götter überhaupt ihre Namen zu haben. Griechisch θεός, Römisch Deus, pl. Dii, Indisch devas. Daß auch unser Wort Gott denselben Ursprung hat, entsprechend dem Gothischen Guth, dem Indischen jut = jyut = dyut = dyu = diu glänzen, hat L. Meyer gezeigt (Zeitschr. für vergl. Sprachforschung VII. S. 12). Der Name des Himmelsgottes findet sich auch in der skandinavischen Mythologie wieder, in welcher derselbe Tyr heißt, ein Wort, dessen Plural tivas Götter überhaupt bedeutet. Dies Wort lautet im Gothischen Tio, im Hd. Zio, Nd. Tiu und Diu, wovon noch heute im Westphälischen der Dienstag Ties- und Diestag, in Holland Diessenstag heißt. Das arische Urvolk verehrte also den Gott des Himmels unter diesem Namen als einen der höchsten Götter (Pott, Etym. Forschungen I. S. 99. Bopp, Vergl. Accentuationssystem S. 37 und 257. Grimm, D. M. S. 175. Mannhardt, Germ. Mythen S. 1).

§. 2. Der Himmel wird sonst bei den Griechen mit dem Namen Uranus (Οὐρανός) bezeichnet, nach Form und Bedeutung der indische Varuna (von der Wurzel var) der Bedeckende, Umfassende, wie er *Hes.* Theog. v. 127 bezeichnet wird (ἵνα μιν [γῆν] περὶ πάντα καλύπτοι). Er führt in beiden Sprachen auch denselben Beinamen urvî = εὐρύς breit, weit, doch ist er im Gegensatz gegen Mithra, der Tag, vorzugsweise der Nacht- und Wolkenhimmel. In erster Beziehung heißt er *Hes.* Th. 127 der sternige (ἀστερόεις). Und Varuna sendet als Wolkenhimmel die Fluthen im Regen, in dem sich bei Aeschylos (Danaid. Fr. bei *Athen.* XIII, 600 a.) Uranos der Gea vermählt (M. Müller, Comp. Mythol. p. 41. Roth, Die höchsten Götter d. Ar. Völker in d. Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. Bd. 6. S. 67).

§. 3. Unter den zahlreichen Namen der Sonne ist nur einer, der mit demselben Begriffe in andern Sprachen sich wiederfindet. Es ist Sura oder Surya, die Sonne als Himmelslicht, im Lateinischen Sol, im Lithauischen Saule, mit dem Griechischen Helios (Ἥλιος) durch die Zwischenformen Ἠέλιος = Ἅλιος = Σαέλιος bei den [illegible] ist allen diesen Völkern die Vorstellung vom Fahren der Sonne mit Rossen geläufig; die schnell über den Himmel sich verbreitenden Strahlen scheinen als Pferde vorgestellt, die von der goldgelben Lichtfarbe (haritas) benannt sind, ein Wort, das sich im griechischen Namen der Chariten (Gratiae) wiederfindet (χάρις hängt zusammen mit χαίρω erfreuen, dessen Grundbegriff von Licht auszugehen scheint, W. Sonne, Charis, in d. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. X. H. 2. 3 u. 6. *Cerquand*, Les Charites, Revue Arch. N. S. XI. p. 325) [49]).

§. 4. Die Athene entspricht nach Begriff und Wortbedeutung der indischen Sarasvati, d. h. der aus dem Wasser Geborenen, was, da Triton See heißt, in dem griechischen Beinamen τριτογένεια ausgedrückt ist, den sie auch im Indischen hat, Trita-âptya (Benfey, Die Hymnen des Sama-Veda. Leipzig 1848. S. 83. Vergl. Forchhammer, Die Geburt der Athene. Kiel 1841). Th. Bergk erklärt die Athene für den Geist der heiligen Quelle am Götterberge, von der der Strom Triton ausgeht, an dem oder aus dem sie geboren sein soll. Er stellt sie der persischen Göttin Anâhita gleich (Die Geburt der Athene, N. Jahrb. für Phil. u. Päd. 1860. H. 5 u. 6. S. 289 fg. u. S. 377 fg.). Nach unserer Ansicht, die mit Forchhammer übereinstimmt, ward die den Himmel erfüllende Luft als aus dem Dunst des Wassers entstanden gedacht, weshalb sie im gleichen Sinne aus dem Haupte des Zeus (den aus Dunst entstandenen Wolken) geboren heißt, wie die Sarasvati aus dem Haupte

48) Die Synonymität ist bereits von Forchhammer (Hellenika) ausgeführt, die Homonymität nicht genügend anerkannt, wie ich bereits in meiner Rec. Hall. Allg. Literaturztg. 1839. Nr. 66—71. S. 521—568 dargethan habe.

49) So scharfsinnig Forchhammer's Erklärung der Chariten Hell. S. 308 vom Thau durchgeführt ist, so hat uns derselbe doch nicht genügt, wir haben immer den Glanz des Frühlings für den Grundbegriff gehalten.

des Brahma (*Maury*, Hist. des relig. de la Gr. I. p. 96). Die heitere Luft, wol nicht wie Kuhn (Ztschr. f. d. M. III. S. 388) will, die Wolke, ist Vorbild des Verstandes und gleichsam Trägerin des Geistes. Dabei soll die Verwandtschaft mit den Sagen von Bertha und der weißen Frau, welche er nachzuweisen sucht, nicht in Abrede gestellt werden.

§. 5. Zu den sprachlich und begrifflich übereinstimmenden Göttern der Griechen und Inder gehört auch die Morgenröthe Usha, griechisch *Ἠώς*, äolisch *αὐώς = αὐσώς*, römisch aurora, ein Wort, dessen Form dem indischen ushara, dem lithauischen aus-ra entspricht, von der Wurzel ush brennen, leuchten (urere, ustan, Pott, Et. F. I. S. 138). Davon soll aura, *αὔρα* Morgenwind verschieden sein von *ἄηναι, ἀϝῆναι*, gothisch vaian, unser wehen (S. 196), wo doch die Möglichkeit des Zusammenhanges zugegeben wird. Und allerdings möchte der beim Erscheinen der Morgenröthe sich erhebende Wind die ältere Vorstellung sein, an die sich durch die gleichzeitige Morgenröthe der Begriff des Leuchtens, Brennens angeschlossen hat. Doch kann auch der Zusammenhang der Vorstellungen anders sein, denn *ἄημι, ἄω, αὔω* blasen, wehen, geht in die Bedeutung trocknen, anzünden über (vergl. Forchhammer, Hell. S. 82 u. 94. Lassen, Ind. Alterthumsk. I. S. 762. Sonne, Zeitschr. f. v. S. 60 u. 70). M. Müller, Comp. Mythol. p. 52. Dann würde auch der indische Gott des Windes, insofern er wohlthätig ist, Vayu, hierher gehören.

§. 6. Den gemeinsamen Vorstellungen der Völker des arischen Stammes, die sich an dasselbe Wort anknüpfen, dürfen wir auch die von einem gemeinsamen Ursprung alles Wassers aus einem Strom, einem See oder einer Fluth rechnen, die sich im Griechischen an das Wort *Ὠκεανὸς = Ὠγὴν* knüpft, das vom indischen ogha Fluth nicht verschieden ist, auch an Ogyges erinnert, obgleich da der sprachliche Zusammenhang bezweifelt wird. Und hier hat schon Aristoteles (Meteor. I, 9) erkannt, daß der in sich zurückkehrende Strom Okeanos ursprünglich der Regenstrom sei, der in den Dünsten zu den Wolken zurückkehrt. Demnach wäre Okeanos dem Begriff nach nahe mit *Οὐρανὸς* verwandt (Roth, Die höchsten Götter der arischen Völker. Zeitschr. d. D. M. Gesellsch. Bd. 6. S. 67). Th. Bergk setzt den Triton, den er zu einem Himmelsstrom macht, den Achelous, selbst die Styx und den Acheron fast gleichbedeutend mit dem Okeanos (Die Geburt der Athene a. a. O. S. 389).

§. 7. Obgleich nicht so unmittelbar gleichartig, so doch in Namen und Vorstellung verwandt, sind die Mythen von Herabkunft des Feuers und Göttertranks vom Himmel auf die Erde, die Kuhn zum Gegenstande einer besonderen Monographie gemacht hat und von denen hier nur die sprachliche Seite erwähnt werden soll: daß nämlich das indische Wort für das Instrument, mit welchem das Feuer bereitet ward, pramantha und pramathyus, sprachlich dem Namen des griechischen Feuerbringers, Prometheus, entspricht (Kuhn S. 18). Inder, Griechen und Germanen haben die Vorstellung von einem besondern Göttertrank. Zwar findet sich der indische Name Soma nur im Persischen Haoma wieder, aber die dafür ebenfalls im Indischen vorkommende Benennung amrita entspricht in Wort und Begriff dem Griechischen *ἀμβροσία*, die auch als Trank vorkommt. Es ist die Unsterblichkeit (Kuhn 174). Bei den Germanen hieß dieser Trank freilich anders, nämlich Meth, Isl. Miödhr; aber auch dieses Wort findet sich im Indischen madhu, im Griechischen *μέθυ* wieder (Kuhn S. 159).

§. 8. Einer weiteren Darlegung als schon hier gegeben werden kann, bedarf es auch, wie die indische Göttin Saranyû mit der sprachlich gleichstehenden Erinnys (*Ἐριννὺς*) zusammenhängt, da beide der Bedeutung nach sehr verschieden sind, der Zusammenhang der Begriffe also erst einer Erklärung bedarf. Wir kommen unten darauf zurück. Ebenso ist es mit dem Verhältnisse der griechischen *Δέσποινα*, der Tochter der Demeter, die durch diesen Namen nur als Herrin bezeichnet wird, zur indischen Dâsa-patni, der Gattin des Drachen Vritra (Kuhn, Ztschr. f. v. Spr. I. S. 439). Ferner sind hier noch zu nennen die Gandharven, die in den *Κένταυροι* der Griechen wiedererkannt werden, obgleich trotz des ähnlichen Klanges die sprachliche Einerleiheit *bezweifelt* wird. Die Uebereinstimmung in einzelnen Zügen ist kaum zu verkennen, wie auch die Urbedeutung der Wolke mit Bezug auf Regen, Wind und Gewitter dieselbe zu sein scheint (Pott, Zeitschr. f. v. Sprachf. VII. S. 81).

IV. Mythen, denen täglich wiederkehrende Erscheinungen zum Grunde liegen.

§. 1. Die Zusammenstellung der bis jetzt ans Licht getretenen Ergebnisse der vergleichenden Mythologie hat große Schwierigkeit, da dieselben nicht unbedingt angenommen werden können, eine eingehende Kritik aber größere Ausführlichkeit erfordert, als hier für unsern Zweck gestattet ist. Es wird nicht einmal möglich sein, die Mythen in solchem Umfange wiederzugeben, daß Uebereinstimmung und Abweichung unmittelbar die Verwandtschaft erkennen lassen. Wir werden uns *deshalb* begnügen, die Hauptmomente eines Mythos in den Wendungen, die am meisten übereinstimmen, hervorzuheben, müssen dabei aber eine vorläufige Bekanntschaft mit den Mythen aus leicht zugänglichen Büchern, als Jacoby's Handwörterbuch, Preller's Mythologie u. a. voraussetzen und werden die griechischen Quellen hier nur in einzelnen Fällen von besonderer Wichtigkeit anführen.

§. 2. Nicht nur sprachlich sind (wie vorher III. §. 5 nachgewiesen ist) die Namen der Morgenröthe Usha bei den Indern und Eos bei den Griechen verwandt, sondern auch die Vorstellungen in vielen Einzelheiten dieselben, wie M. Müller's Darstellung (Compar. Mythol. p. 52. 60 u. 70 seq.) gezeigt hat. Doch sind die griechischen Mythen mehr aus sich selbst zu erklären, wie Forchhammer (Hellen. S. 78 fg.) gethan hat. Demnach können wir nicht beistimmen, wenn Müller Kephalos, den

Eos aus Liebe raubt, für die Sonne erklärt. Dagegen erkennen wir mit ihm in Tithonos die Sonne, die diesen Namen von der Bewegung (θοός, θέω) zu haben scheint. Wenn es heißt, daß Eos vergessen, für ihren Gatten die Unsterblichkeit zu erbitten, sie ihn daher im Alter nur habe pflegen können, so möchte darin nicht der Sonnenuntergang, sondern die Schwäche der Wintersonne zu erkennen sein. In ihren Söhnen Memnon und Emathion scheinen dunkeler Wolkenhimmel und heller Himmel personificirt. Memnon stirbt durch Achilles, wenn die Wolke im Regen ins Wasser der Erde herabsinkt, in ihm gleichsam den Tod findet (Bergk, Geb. der Athene S. 394). Wird nun der Morgenthau Thränen der Eos genannt, so war es natürlich, diese aus dem Tode Memnon's zu erklären. Vergleichen wir nun den indischen Mythos von Urvasî = Usha zum Purûravas (Sonne), so ist darin der Sonnenaufgang geschildert, indem es heißt, daß Urvasî verschwindet, wenn Purûravas sich ihr unbekleidet zeigt. Das Wiederfinden an einem See voller Lotosblüthen, in dessen Wasser die Feen spielen, und ihre Wiedervereinigung in der letzten Nacht des Jahres dagegen scheint auf die Abenddämmerung zu gehen. Zu der Vermählung mit der Sonne kommt besonders noch die Uebereinstimmung in der Vorstellung von dem Wagen und Zwei- oder Viergespann, auf dem sie fährt, hinzu. Beachtenswerth ist hier aber auch die bei beiden Völkern sich findende Auffassung der Lichtstrahlen als goldener Finger.

§. 3. Groß ist die Uebereinstimmung zwischen den indischen Açvins und den griechischen Dioskuren. Zwar bedeutet jener Name Reiter, sie werden aber bei beiden Völkern auch als fahrend, und zwar beide auf einem Wagen, vorgestellt; dann aber auch auf Schiffen, wo man zweifeln kann, ob an Lichtstrahlen oder an Wolken oder an beides zu denken sei. Und der griechische Name klingt wieder in einem indischen Beinamen Divanopatau, der dieselbe Bedeutung mit dem griechischen Namen Dioskuren, Zeussöhne, hat. Sie werden Zwillinge genannt und ziemlich allgemein als Dämmerung gefaßt (Roth, Die Sage von Dschemschid. Zeitschr. d. D. M. Ges. IV. S. 425). Und für diese Erklärung spricht, daß Usha bald ihre Gemahlin, bald ihre Schwester heißt. Sie sind Zwillinge, weil die Dämmerung aus Nacht und Tag zusammengesetzt scheint, worauf auch die griechischen Namen Kastor (*Κάστωρ* von *καίω* brennen, leuchten) und Polydeukes (*Πολυδεύκης* der Alles aufnehmende, sonst Beiname des Gottes der Unterwelt) hindeuten. Mit den Vorstellungen der Morgen- und Abenddämmerung ist aber noch der Morgen- und Abendstern verbunden. Welcker, G. G. I. Bd. S. 606. Wenn aber einmal auch Indra und Agni als Açvins, Reiter, bezeichnet werden und ein andermal Zwillinge heißen, so können wir deshalb nicht (mit Kuhn, Zeitschr. f. v. Spr. I. S. 451) in ihnen das Zwillingspaar der mit dem Eigennamen Açvins belegten Götter erkennen. Im Sinne der Dämmerung heißt auch Leda (die dunkle Nacht) ihre Mutter. Sie heißen ferner segenbringend und hilfreich besonders den Schiffern: den Segen bringen sie im Morgenthau und Hilfe durch das Licht. Tacitus (Germ. c. 43) vergleicht ihnen ein Brüderpaar in der teutschen Mythologie mit dem dunkeln Namen Alcis, in dem Simrock (D. M. S. 341) das Brüderpaar Baldr und Hermodr, Tag und Nacht, vermuthet, was unsere Erklärung bestätigt, wofür auch noch die griechische Vorstellung spricht, daß sie nach dem Tode abwechselnd einen Tag im Himmel und einen in der Unterwelt zubringen. Die nähere Verwandtschaft mit dem Tage ist in dem Raube der Leukippiden ausgedrückt, da Leukippos die weiße Wolke zu bedeuten scheint, wie denn auch deren Namen Phöbe und Hilaeira auf Licht hinweisen (vergl. *A. Maury*, Rev. arch. 1852. p. 721. Roth, Die Sage von Dschemschid. Zeitschr. d. D. M. G. Bd. 4. S. 425. Kuhn, Zeitschr. f. v. Sprachf. I. S. 451).

§. 4. Fast noch reicher entwickelt sind die Mythen, welche sich an die Abenddämmerung anschließen. Wem ist, zumal in seiner Jugend, der Abendhimmel nach Sonnenuntergang, besonders im Sommer, nicht öfter wie eine ferne Landschaft mit Inseln, mit Wäldern und Seen oder wie ein schöner Garten erschienen? Man kann nicht zweifeln, daß diese Anschauung dem Mythos von den Gärten der Hesperiden, d. h. der Abendlichen, zum Grunde liegt. Daß an den Wolkenhimmel zu denken ist, zeigt schon der Doppelsinn des Wortes (*μῆλα* Apfel, das auch Schafe bedeutet), weshalb die Hesperiden auch im Besitze goldfarbiger Schafheerden gedacht werden. Dies aber ist ein bekanntes Bild der Wolken. Nur eine andere Auffassung derselben Erscheinung ist der Mythos von den Inseln der Seligen unter der Herrschaft des Kronos. So hat auch Sonne (Zeitschr. für vergl. Sprachf. X. S. 130) richtig erkannt und, wie Bergk (N. Jahrb. f. Phil. Bd. 81. 82. Abth. 1. S. 415), auch die Gärten des Okeanos (S. 119) erklärt. Diese von der Phantasie weiter ausgemalten gartenartigen Gefilde wurden nämlich, mit einer ebenso idealen Bevölkerung versehen und in eine unbestimmte Vergangenheit versetzt, zum goldenen Zeitalter unter Kronos. Derselbe Mythos ist bei den Persern ausgebildet in der Sage von den Gärten des Dschemschid. Der Dschemschid der späteren Sage ist in älterer Gestalt der Yima der Zend-Avesta, der zu Ormuzd' Zeiten ein glückseliges Reich gründet. Der persische Yima ist der indische Yama, später der Gott des Todes, ursprünglich aber ein Gott, der sein Reich in den Wolken hat und den Regen sendet. Nicht minder schön ausgeschmückt ist bei den Indern dies Reich als ein Aufenthalt der Seligen, in der teutschen Sage als der Schlummer Barbarossa's in einem Berge. Desselben Ursprungs ist die skandinavische Vorstellung von Asgard und Walhalla. Mit Unrecht aber ist daraus gefolgert, daß die Unterwelt bei Griechen und Römern aus dem Wolkenhimmel unter die Erde versetzt sei; denn auch bei den Indern ist die Vorstellung vom Aufenthalt der Verstorbenen im Himmel späteren Ursprungs, wie die Vergleichung von Rig-Veda VII, 5, 13, wo die Seelen der Verstorbenen in die Unterwelt zum Mrityu, mit VII, 6, 11, wo sie in den Himmel kommen, zeigt. Wenn also Yama, der früher sein Reich in den Wolken

hatte, Gott der Unterwelt heißt, muß er später dem Mrityu gleich gesetzt sein. Da sich bei Teutschen und Skandinaviern, wie bei den Indern, nicht aber ursprünglich bei den Griechen und Römern, die Vorstellung vom Aufenthalt der Verstorbenen im Himmel findet, so scheint es, daß sich die Germanen nach Aenderung dieser Vorstellung vom arischen Urvolk getrennt haben, d. h. später als die Italo-Gräken, bei denen diese Vorstellung, als sie zu ihnen gekommen war, nie ganz ins Volksbewußtsein übergegangen ist. Daher haben die Griechen ihr Elysion, das früher im Westen liegend gedacht wurde, seitdem für dessen Bewohner, wie später geschah, die Seelen der Verstorbenen gehalten wurden, mit in die Unterwelt gesetzt. Das scheint uns das Ergebniß einer kritischen Vergleichung der bisherigen Arbeiten über diesen Gegenstand. (Man vergl. Roth, Die Sage von Dschemschid. Zeitschr. d. D. M. Gesellsch. Bd. 4. S. 417 fg. Windischmann, Ursprung des Ar. Volkes. Abhandlungen der bayr. Ak. 1846. phil. Classe S. 127. Spiegel, Avesta I. Einl. S. 7. *Maury*, Revue arch. 1853. p. 136. Mannhardt, Germ. Mythen S. 242. Kuhn, Herabkunft des Feuers. S. 19 u. bes. 128 u. 235. Th. Bergk, Die Geburt der Athene: N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. Bd. 81 u. 82. Abth. I. S. 414 fg.)

§. 5. Indem Elysion mit seinen glückselig gedachten Bewohnern, oder die Inseln der Seligen, wie alle mythischen Thatsachen in eine unbestimmte Vorzeit versetzt wurden, entstand daraus die Sage vom goldenen Zeitalter, das dem Reiche des Yima entspricht. Die Vergleichung der sorgenvollen und schuldbehafteten Gegenwart in Verbindung mit dem Wechsel der Jahreszeiten, — indem der Fruchtreichthum des Sommers, von dem die Bilder für das goldene Zeitalter zum Theil entlehnt waren, ihm gleichgestellt ward, — und mit den Lebensaltern der Menschen ließ den Mythos von den drei oder vier Weltaltern entstehen, denn ursprünglich waren es wol nur drei, das goldene, silberne und eherne, dem die Gegenwart als eisernes hinzugefügt ward. Der Gegenstand ist wiederholt untersucht. (*G. Gauthier*, Remarques sur les gens d'or etc. in *Millin*, Encyclop. 1809. 6. p. 272 seq. Ph. Buttmann, Ueber den Mythos von dem ältesten Menschengeschlecht. Berl. Akad. d. Wiss. 1814. Mythologus II. S. 1 fg. K. Fr. Herrmann, Verhandlungen der dritten Versammlung D. Philologen in Gotha 1840. S. 62. Gesamm. Abhandlg. S. 306. *Schoemann*, De generis humani per plures gradus mutationibus. Gryphisw. 1842. 4. Opusc. II. p. 305. Bamberger, Rhein. Mus. N. F. I. S. 524 fg. Schömann zu Aeschylos' Prometheus. Greifswald 1843. S. 124. Preller, Von den Weltaltern im Philol. 1852. S. 35 fg. Ausgewählte Aufsätze. Berlin 1864. S. 157. Sämmtliche Arbeiten sind kritisch besprochen von Welcker, Gr. G. I. S. 719 fg.) Die Vorstellung von idealen Bewohnern des Luftreiches (Dämonen) ist dahin weiter ausgebildet, daß sie von den Göttern zur Beobachtung und Bewachung ausgesandt werden. Eine, wie es scheint, uralte Ansicht, die bei den verschiedenen arischen Völkern gar verschieden ausgebildet ist. Daher die Späher (spaças) bei den Indern in den Vedas und bei den Persern (Roth, Zeitsch. d. D. M. Ges. Bd. 6. S. 72), die Dämonen der Griechen bei Homer und Hesiod, und die Genien der Römer (C. F. Schömann, Ansichten über die Genien. Greifsw. 1845. E. Gerhard, Ueber Wesen, Verwandtschaft und Ursprung der Dämonen und Genien. Berlin 1852. 4.). In der germanischen Mythologie scheinen diese in ihrem Ursprunge noch wenig entwickelten Vorstellungen mit der von den Schicksalsmächten und von dem Ursprunge der menschlichen Seele in der Luft verschmolzen zu sein. Doch sind auch selbständige Elemente davon erhalten in den Elfen, Kobolden, Heinzelmännchen, Gütchen u. a. (Mannhardt, Germ. Mythen S. 242 fg. und 730 fg.).

V. Zu verschiedenen, unbestimmten Zeiten des Jahres wiederkehrende Naturerscheinungen.

§. 1. Ist das Aufsteigen der Dünste auch ein täglich fortgehender Proceß, so kommt er doch nicht immer zur Erscheinung, und die Rückkehr der so gehobenen Feuchtigkeit im Regen ist noch seltener, aber wegen der so verschiedenen als augenscheinlichen Wirkungen eine der wichtigsten Erscheinungen, welche zugleich die größte Mannichfaltigkeit in der mythischen Auffassung zeigt. Weil dieser atmosphärische Proceß den Mittelpunkt, gleichsam den Pulsschlag der als lebendig aufgefaßten Natur bildet, gibt er auch den Inhalt der zahlreichsten Mythen, wie zuerst im ganzen Umfange und in seiner ganzen Mannichfaltigkeit von Forchhammer in seinen Hellenika nachgewiesen ist. Die vergleichende Mythologie hat dies in der überzeugendsten Weise bestätigt. Der Proceß der Verdunstung erscheint bald als Genuß des Göttertranks, bald als Opfer, das ihnen dargebracht wird, bald als der Flug von Vögeln oder als das Emporsteigen geflügelter Rosse, wie denn auch die Wolken einzeln als Schwäne, Pferde, Kühe und in ihrer Gesammtheit als Heerden, als das Laubdach eines großen Baumes, als ein Meer in Beziehung auf den daher herabströmenden Regen, der selbst als Quelle, Fluß, Strom, oder als befruchtender Same aufgefaßt wird. Alle diese Vorstellungen finden sich in der Mythologie aller indo-germanischen Völker wieder, sie müssen also in den Grundzügen schon aus der Zeit des gemeinsamen Urvolks stammen. Diese Bilder bedeuten nun aber keineswegs ganz dasselbe, sondern lassen die Verschiedenheit in den Erscheinungen deutlich erkennen.

§. 2. Ein griechischer Mythos erzählt, daß der eben geborene Hermes dem Apollon seine Rinderheerden gestohlen, und, um nicht entdeckt zu werden, rückwärts in eine Höhle gezogen, als aber, nachdem er einen Theil derselben geopfert, Apollo den Diebstahl entdeckte, er sie ihm wiedergegeben, aber von Apollo sie zurückerhalten habe, indem er ihm die aus einer Schildkrötenschale gefertigte Lyra schenkte. Forchhammer (Hellen. S. 70) erklärt die Rinderheerden für die Wolken, die durch den Regen (Hermes) auf die Erde (Höhle) herabgefallen, als Dunst

wieder emporsteigen (geopfert oder zurückgegeben werden), wobei die Erfindung der Lyra von der durch die auf eine Schildkrötenschale fallenden und einen Klang verursachenden Regentropfen erklärt wird. Verwandt aber in anderer Richtung und bei andern Stämmen ausgebildet ist der Mythos vom Herakles, der dem Geryones in Erytheia seine Heerden raubt. Die Heerden sind auch hier Wolken, aber Besitzer und Räuber haben ihre Rollen vertauscht (vergl. dritte Periode III. §. 2). Nach dem indischen Mythos rauben die Asuren (Winde) dem Indra seine Rinderheerden und verbergen sie in einem Berge oder einer Höhle, wo Indra, nachdem sie durch seine Hündin Sarama aufgefunden sind, sie wieder holt. Hier erklärt Kuhn (Zur Mythologie, in Haupt's Zeitschr. VI. S. 117 fg.) die Rinder für Wasser, die in einer Bergeshöhle (Wolke) verborgen gehalten und vom Wind (Sarama) zurückgebracht werden. Müssen indessen die Wolken die Heerden sein, so kann nicht wohl auch die Höhle eine Wolke sein. Es scheint demnach die Forchhammer'sche Erklärung auch auf den indischen Mythos Anwendung zu finden. Für diese Erklärung spricht auch die römische Ueberlieferung, die fast zum Märchen geworden ist. Da heißt es: Recaranus, an dessen Stelle gewöhnlich Herkules gesetzt wird, weidete seine Heerden auf dem Forum Roms; ein böser Riese, Cacus, stahl und verbarg dieselben in einer Höhle des Aventin. Schon Hartung hat, ohne Rücksicht auf die griechische und indische Mythologie, im Recaranus den Himmelsgott Jupiter nachgewiesen (Religion der Römer II. S. 21. *Bréal*, Hercule et Cacus. Paris 1863). Auffallend ist nun die Abweichung bei den Indern, daß die Asuren (Winde) die Heerden rauben und die Hündin Sarama (der Wind) sie auffindet, was wohl zu erklären ist, insofern der Wind die Wolken vertreibt, sie aber auch wieder heraufführt, überhaupt häufig den Regen begleitet. Sarama ist nun aber das Wort, das dem griechischen Hermes = Ἑρμείας entspricht. Denn im Indischen heißen Sarameias (Sohn des Sarama) die beiden Hunde des Yama, des Herrschers über das Reich der Wolken, in dem später die Verstorbenen wohnend gedacht wurden, welche ihrem Herrn die Seelen der Verstorbenen zuführen, wie der griechische Hermes auch Seelenführer (ψυχοπομπός) ist. Wie Sarama ist Hermes auch Wächter des Hauses und zugleich Gott des Schlafes. Die Entwickelung der Vorstellungen ist bei beiden Völkern ähnlich und knüpft sich an dasselbe Wort, das aber eine verschiedene Bedeutung angenommen hat. Es muß demnach, da die ersten damit verbundenen Vorstellungen in beiden Sprachen verschieden sind, im Griechischen Wolke und Regen, im Indischen Wind, in der Sprache des Urvolks mit dem Worte eine Vorstellung verbunden gewesen sein, in der beide zusammentreffen, und das kann wol keine andere sein als Regenwind, wie noch heutzutage in der Schiffersprache das Wort Bû eine mit Wind heraufziehende Regenwolke, und daher Regenwind bedeutet, und auch für Wind oder Regen allein gebraucht wird. Hermes war bei den Griechen anfänglich vorzugsweise Regengott, daher Gott der Fruchtbarkeit (ἐριούνιος) und der Heerden. So sehr später die Bedeutung des Regengottes verloren gegangen ist, so hat sich davon in der Vorstellung eine Erinnerung erhalten, daß auch er als Mundschenke den Göttern Wein einschenkt und den Becher reicht (Alkäos und Sappho bei *Athen.* X. p. 425. c. d.). Auch der in zwei Schlangen ausgehende Hermesstab (κηρύκειον) scheint ursprünglich Symbol des in schlängelnde Bäche auslaufenden Regens zu sein. Anders L. Preller, Der Hermesstab. Philol. I. S. 512. Ausgew. Auff. Berlin 1864. S. 145 fg.

§. 3. Von allen indo-germanischen Völkern wird der Wolkenhimmel, wenn er gleichsam in zahllose Blättchen getheilt ist, als ein Baum vorgestellt, der mit seinem Laubdach die Götter oder die Welt beschattet, aus dessen Früchten der Göttertrank gepreßt wird, den Vögel den Göttern bringen. Am consequentesten ist die Vorstellung von den Persern im Haoma-Baume ausgebildet (Spiegel bei Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 125. Vergl. Windischmann, Die Ursagen des arischen Volkes in den Abhandl. der bayer. Akademie. 7. Bd. 1853. philos.-philol. Cl. S. 1). Daher holt Indra's Falke den Göttertrank Soma, wie bei den Griechen des Zeus Adler Nektar oder Ambrosia (Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 148). Daher stammt, wie Kuhn annimmt, das römische Märchen, daß ein Specht Romulus und Remus die Nahrung bringt (S. 32), das Märchen von dem Feigenbaume, unter dem sie von der Wölfin gesäugt wurden (S. 189), und die Sage, daß Numa den Specht durch einen Becher mit Wein oder Meth gefangen habe (S. 179). Derselbe hat diesen Weltenbaum in der Esche Ygdrasill der nordischen Mythologie erkannt, dessen ursprüngliche Bedeutung sich in dem teutschen Ausdrucke Wetterbaum erhalten hat (S. 125). Spuren dieser Vorstellungen scheinen sich in den vielen, aber dunkeln Beziehungen der Esche (μελία) der griechischen Mythologie zu finden, wodurch sich die sprachliche Verwandtschaft der Wörter für Honig (μέλι) und Biene (μέλισσα) mit μελία erklärt, mit Rücksicht auf die Bereitung eines süßen Trankes aus einer Eschenart (S. 133 fg.). Nach griechischem Mythos raubt Zeus durch seinen Adler (Wind) dem Könige Tros (der feuchten Erde) den Ganymedes (den emporsteigenden Dunst), damit er ihm als Mundschenk diene (Regenwolken bilde), und gibt dem Tros dafür windschnelle Rosse (Wolken) oder einen goldenen Weinstock (Regen). In gleichem Sinne raubt Indra durch seinen Falken den Göttertrank Soma (Dunst) und gibt dafür einen Sprößling der Soma-Pflanze (Regen) (Kuhn S. 140 u. 175). Soma, der berauschende Trank, der das Hauptopfer bildete, ist in den indischen Mythen Dunst und Regen; so ist in der griechischen Mythologie das Opfern (θύειν) immer das Emporsteigen des Dunstes (Forchhammer, Hellen. S. 129. 199. 287 fg.), und, wie schon die Griechen selbst erkannten, der Weingott Dionysos ursprünglich die Feuchtigkeit [50]). Indra

50) *Plutarch.* De Isis et Osir. c. 35: *οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν.*

trinkt den Soma im Hause des Tvashtar (des Gewittergottes) in demselben Sinne, in welchem Hephästos dem Zeus und den andern Göttern Nektar einschenkt. (Il. I, 585), d. h. das Gewitter Regen mit sich bringt, und Dionysos den Hephästos, oder dieser jenen in den Himmel einführt, wobei die Silene (Wolken) Schläuche tragen (*François-Vase*, Annali dell' Inst. 1848. p. 299. Monum. IV. tav. 54. Gerhard, Denkmäler 1850. Nr. 23 u. 24). Indra stärkt sich im Kampfe durch Soma, wie Zeus durch Nektar, d. h. Feuchtigkeit ist die Nahrung und Stärkung der göttlich gedachten Luft (Kuhn S. 56. 123. 178). Der ganze Mythos vom Dionysos, seiner Geburt, Erziehung, seiner Thaten und Leiden ist nichts Anderes als der Dunst, Wolken und Regen wirkende Proceß der Natur, verbunden mit der Geschichte des durch diesen Vorgang gedeihenden Weinstockes und der Weinbereitung. Und gerade der dunkelste Zug dieses Mythos, die Zeitigung des Kindes in der Lende (μηρός) des Zeus, der in mehren indischen Mythen wiederkehrt, zeugt eben dadurch für den Ursprung im arischen Urvolk. Die Lende des Zeus muß wol die Wolken bedeuten, in welchen der Regen gleichsam gezeitigt wird (Kuhn S. 143. 166. 242. Preller, Griech. Myth. I. S. 414. Vgl. Forchhammer, Hellen. S. 282, der die Lende anders erklärt). Doch ist es bisher nicht gelungen, überall nachzuweisen, was hier alt-hellenische Ueberlieferung, was mit den Orphischen Gedichten später von den Thrakern hinzugekommen ist. Allerdings wird dem indischen Lendengeborenen ein feuriges Wesen beigelegt, sodaß man an den Blitz denken muß, der sonst auch in den Dionysosmythen zu berücksichtigen ist, hier indessen nicht wohl gemeint sein kann, da er nach der Geburt vom Hermes zu den Nymphen gebracht wird, worin die Vorstellung vom Ursprunge des Regens aus den Wolken und der Quellen aus dem Regen mit der Vorstellung von der Bewässerung des Weinstocks, nachdem der Regen aufgehört hat, durch Quellen verschmolzen ist. Die Ansicht, daß Dunst die Nahrung der Götter sei, ist sogar in die spätere Philosophie der Griechen übergegangen, wenn auch, wie es aus dem Unterschiede der Philosophie von der Mythologie sich von selbst ergibt, hier statt der Götter Naturerscheinungen genannt werden, indem noch die Stoiker nach dem Vorgange ionischer Philosophie annahmen, daß die Sonne sich vom Dunst des Oceans (*Stob.* Eclog. I. 26, 3. ed. *Heeren*. P. I. T. 2. p. 532), der Mond vom Dunst der Flüsse sich nähre (ibid. 27, 1. p. 556. *Lucret.* V, 698).

§. 4. So unverkennbar die Aehnlichkeit ist, wenn im indischen Mythos Vivasvat mit der Saranyû erst ein Zwillingspaar Yama und Yami, dann in Roßgestalt das Zwillingspaar der roßgestaltigen Açvinen zeugt und nach griechischem Mythos Poseidon mit der Demeter, die ihm in Roßgestalt zu entfliehen sucht und, weil sie zürnt, Erinnys heißt, nachdem er sich auch in ein Roß verwandelt, das Roß Areion und die Despoina zeugt, so kann doch nur, wenn man beiden Mythen Gewalt anthut, eine in jeder Einzelnheit übereinstimmende Bedeutung angenommen werden, so unzweifelhaft die Uebereinstimmung im Ganzen ist. Es scheint aber Kuhn gewaltsam zu verfahren, wenn er Yama und Yami für Blitz und Donner erklärt, wie W. Sonne, wenn er sie für Sonne und Mond hält, jener die Açvinen hier für Agni (Feuer) und Indra, den Poseidon für die Sonne und Demeter für die Wolke erklärt, um in beiden Mythen ein Gewitter finden zu können, auf das heiteres Wetter folgt. Denselben mythischen Gestalten ganz verschiedene Bedeutung beizulegen, zumal in der griechischen Mythologie, können nur ganz schlagende Gründe rechtfertigen, die hier nicht vorliegen. Behält man die gewöhnliche Bedeutung der mythischen Gestalten bei, so ist die Vermählung Vivasvat's mit der Saranyû das Heben des Dunstes durch die Sonne, und ihre Kinder Yama und Yami sind die Wolken, deren Zwiegespräch das Rauschen des aus den Wolken herabfallenden Regens bedeutet, wie in demselben Sinne bei den Griechen der Regengott Hermes Herold (κήρυξ von κηρύσσω reden) der Redende und Erfinder der Sprache heißt. Die Verwandlung in Rosse bezeichnet die abermalige Bildung von Wolken, die davon jagen, worauf — wenn dies in der Nacht vor sich gegangen — die Morgendämmerung (Açvinen) erscheint. Wenn dagegen im griechischen Mythos Poseidon der Gott der Feuchtigkeit oder des Meeres, hier des Wolkenmeeres, sich mit der Demeter Erinnys, d. h. der in Nebel gehüllten Erde vermählt, indem beide Roßgestalt annehmen, und Demeter, nachdem sie sich gebadet, das Roß Areion und die Despoina gebiert, so liegt der Sinn klar zu Tage. Die Wolken des Himmels [51]) verbinden sich mit dem die Erde bedeckenden Nebel, der, sich erhebend, auch zu Wolken wird, die Wolken ziehen theils davon, theils reinigen (baden) sie die Erde durch Regen [52]). Vom Regen geschwängert bringt die Erde das Roß Areion, die Quelle, hervor, und da der Nebel gehoben, Heiligkeit bewirkt, die Despoina, die insofern der Luftgöttin Artemis gleich ist [53]). Daß die Erinnys Nebel und den kalten, die Erde unfruchtbar machenden Regen bedeutet, ist von Forchhammer (Hellen. S. 250) erwiesen und von Aeschylos (Eum. v. 756 seq.) klar ausgesprochen. Ebenso gewiß ist in der griechischen Mythologie das Roß vorwaltend die Quelle (Forchhammer, Hellen. S. 112 u. 242). Daß Despoina (Dasapatni) Herrin, aber auch Artemis ist, zeigt Pausanias (VIII, 37, 4—6), und zwar Artemis als Lichtgöttin, die den Nebelschleier hebt (von ἀρτέω heben), weshalb sie die erstgeborene Zwillingsschwester des das volle Licht

51) Hier mit Kuhn den Poseidon zum Helios zu machen, ist mehr als bedenklich. Solche schwankende Erklärungen rauben der Mythologie alle Sicherheit. Wohin das führt, zeigt W. Sonne's Anwendung dieser Vorstellung (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. X. S. 161 fg.) Ein enges Verhältniß, eine Wechselbeziehung muß von einer Gleichsetzung scharf unterschieden werden. 52) Bäumlein (Anf. d. gr. Rel. N. Jahrb. f. Phil. 1863. S. 448) sucht mit großem Scharfsinn nachzuweisen, daß Δημήτηρ = Δηώ = Διώνη ursprünglich nur das weibliche Gegenbild des Zeus, also Himmel, war; doch weiß ich die griechischen Mythen mit dieser Ansicht nicht zu vereinigen. 53) W. Sonne (Charis, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. X. S. 134) nimmt auch sie für Sonne und Mond.

bezeichnenden Apollon ist. So tritt die Verwandtschaft des griechischen und des indischen Mythos ebenso klar und bestimmt als die Verschiedenheit hervor. Wegen der Verwandtschaft des Namens mit Dasapatni, der im Indischen auch die von Vritra geraubten und in eine Bergeshöhle gesperrten Wasserfrauen bedeutet, möchte ich nicht die Despoina hier in gleichem Sinne erklären. Allgemeine Namen der Art können in der Urzeit nach dem Gesetze der Homonymität auf sehr verschiedene Vorstellungen bezogen werden. Die Nachweisungen gibt Kuhn in dem Aufsatze „Saranyû-Erinnys" in der Zeitschr. für vergl. Sprachforschg. Bd. I. 1852. S. 439.

§. 5. Nach Namen, Bedeutung und Gestalt gleichen die Gandharven der Inder den Kentauren der Griechen (von κεντέω und αὔρα), Winde, welche die Regenwolken vor sich hertreiben, und dann diese Wolken selbst. Wenn in den Dichtern beider Völker die Roßgestalt erst später hervortritt, muß sie doch in älteren Sagen begründet sein, was anzunehmen um so weniger Bedenken hat, da die Wolke gewöhnlich als Pferd vorgestellt wird. Wie die Gandharven den Göttertrank aufbewahren, so bewirthet der Kentaure Pholos den Herakles mit köstlichem Wein. Wie die griechischen Kentauren Frauen rauben, so die indischen Gandharven, und die von ihnen geraubten Frauen sind die Apsarasen, die Wolken oder Wasserfrauen, die auch in verschiedenen teutschen Sagen erscheinen (Mannhardt, Germ. Mythen S. 76. 83. 97). Der Gegensatz zwischen dem weisen Chiron und dem rohen übrigen Kentaurenvolke erscheint auch in Indien, wo die einen Musik liebend, andere rohe Krieger sind, was seinen Grund hat in dem Gegensatze zwischen milden, Fruchtbarkeit bringenden Regenwinden und Wolken und den zerstörenden Regenstürmen. Mit den Apsarasen hängen unzweifelhaft die griechischen Nymphen zusammen. Doch sind sie wol nicht, wie besonders Mannhardt und Bergk annehmen, nur in der Vorstellung vom Himmel auf die Erde versetzt, sondern es ist darin eine Wechselbeziehung zwischen Regen und Quellen und Wolken anerkannt, wie wir es am Pegasos erkennen. Ist nun auch im Ixion, der, nachdem er viel Nektar und Ambrosia genossen, mit der ihm statt der Hera untergeschobenen Wolke die Kentauren zeugt, die Sonne, welche durch Emporziehen des Dunstes die Wolken bildet, so ist bei ihnen selbst doch schwerlich mit Kuhn vorzugsweise an Gewitter zu denken, auch bei den Kentauren so wenig an die Sonne, als mit Pott bei Ixion an Feuchtigkeit. Die Wolkennatur der Kentauren ist von den Griechen selbst anerkannt [54]). (Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. Bd. I. S. 513. Pott, ebend. Bd. VII. S. 81.)

§. 6. Einer großen Anzahl von Mythen liegt dieselbe Erscheinung der Wolken- und Regenbildung, sowie der hergestellten Heiterkeit zum Grunde, die aber theils durch locale Verhältnisse, theils durch Beziehung zu verschiedenen Jahreszeiten modificirt ist. Jene können erst auf griechischem Boden Gestalt gewonnen haben und sind unten weiter auszuführen, doch mögen zur Bestätigung hier einige derselben erwähnt werden. Localer Natur sind der Kampf Poseidon's mit Hera um Argolis, mit Athene um Attika und Trözen, mit Helios um Korinth, mit Zeus um Aegina, mit Dionysos um Naxos. Im Kampfe mit Athene ist beim Poseidon eher an den Wolkenhimmel als das Meer und das die Erde überschwemmende Meerwasser zu denken, da Athene als heitere Luft ihm im Frühlinge die Herrschaft entreißt. Denselben Sinn hat der Kampf mit Helios und Zeus. Was aber bedeutet, wenn Poseidon mit Hera, die selbst Wolkengöttin ist, streitet, oder mit Dionysos, dessen Wesen auch Feuchtigkeit ist, kämpft? Ist es der Gegensatz der Wolken gegen das Wasser, das die Erde überschwemmt? oder der wie ein einiges Meer den Himmel bedeckenden Wolkenmasse gegen die Theilung und Auflösung in einzelne Wolken? Derselbe Sinn liegt auch nach den Veden manchen Kämpfen Indra's zum Grunde, besonders gegen die Rakshasas (Finsterniß), insofern die Wolken den Himmel verfinstern (Mannhardt, Germ. Myth. S. 155 fg.). Klarer noch gibt sich Poseidon's Natur zu erkennen, wenn er sich mit der Medusa oder Amymone oder anderen Nymphen vermählt. Es ist auch da das Wolkenmeer, das sein Wasser auf die Erde herabgießt.

§. 7. Zu den gewaltigsten Naturerscheinungen, welche mit Empfindungen des Schreckens auch Anerkennung einer göttlichen Macht zum Bewußtsein brachten, gehört das Gewitter, in dem Feuer und Wasser in wunderbarer Weise verbunden erscheinen. Die Mythen, die aus dieser Naturerscheinung hervorgegangen sind, haben die eingehendste Erklärung gefunden von Kuhn, Mannhardt (Germ. Mythen) und Schwartz (Ursprung der Mythologie). Am umfassendsten und überzeugendsten, wenn auch im Einzelnen mancher Modificationen bedürftig, ist von A. Kuhn besonders die wohlthätige und erfreuende Seite des Gewitters bearbeitet, zuerst in Weber's Ind. Studien. Bd. I. S. 34 fg., dann in einem Programm: „Die Mythen von der Herabholung des Feuers bei den Indogermanen," Berlin 1858, und zuletzt in der Monographie: „Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes," Berlin 1859. Weil aber das Feuer, das dem Menschen, nachdem er es kennen gelernt, unentbehrlich geworden war, unzweifelhaft zuerst durch den Blitz, der einen Baum entzündete, den Menschen gebracht ist, so knüpfte sich an das Gewitter auch das Gefühl des Dankes für diese Gabe, wie für die Erfrischung und gleichsam neue Belebung der Natur. Daher erklärt es sich, daß das Gewitter in der Mythologie eine so große Rolle spielt, wenn auch in keinem so großen Umfange, wie Schwartz glaubt annehmen zu müssen; obgleich allerdings nicht zu verkennen ist, daß in der indischen Mythologie dasselbe viel stärker hervortritt als in der griechischen und teutschen. Nach einer sehr verbreiteten und daher gewiß sehr alten Auffassung ist der Blitz die Waffe des Himmelsgottes, bei den Indern des Indra, bei den Griechen des Zeus, bei den Römern Jupiter's, bei den Teutschen Thunar's. Diese Waffe wird als ein geschleuderter Hammer oder Keil gedacht, und daher

54) Schol. Od. XXI, 303. *Aristoph.* Nubes 341 seq. Schol. ad 345.

sind die steinernen Hämmer und Keile auch wol natürliche Steine, wie Belemniten, die Symbole des Donnergottes geworden und Donnerkeile genannt, ein Name, der bei den Germanen bis auf den heutigen Tag verbreitet ist, und durch Sagen und Gebräuche, die sich zum Theil im Aberglauben erhalten haben, bestätigt wird. Auch bei den Römern war dieser Donnerkeil (Jupiter Lapis) als Symbol des rächenden Blitzstrahles, namentlich beim Abschluß von Verträgen, im Gebrauch. Bei den Griechen herrschte derselbe Glaube (*Aristoph.* Nub. 394). Vom Symbol hat sich zwar keine Nachricht erhalten, doch mag die keilförmige Gestalt in der Abbildung des Blitzes, die Zeus in so vielen Darstellungen in der Hand hält, davon ein Ueberbleibsel sein. Vielleicht gehört hierher auch die Streitart, welche der Zeus Labrandeus oder Stratius in mehren Städten Kariens führte (*Lenormant*, Trésor de Numismatique. Galérie Myth. Paris 1850. p. 53. Pl. VIII. n. 11. Kuhn S. 67 und öfter, s. Register. Preller, Röm. Myth. Dritter Abschn. Anh. S. 220. Mannhardt, Die Einweihung des Scheiterhaufens durch d. Donnerhammer in d. Zeitschr. f. d. M. IV. S. 295).

§. 8. Eine andere Vorstellung, die nicht viel jünger sein kann, da sie fast ebenso verbreitet ist, läßt den Blitz als einen vom Himmel oder von den Göttern gesandten Vogel erscheinen. Bei den Indern ist es der Falke (Kuhn S. 29), bei den Griechen der Adler, bei den Römern der Specht (S. 30), bei den Teutschen der Hahn (S. 31) und Storch (S. 106), bei den Kelten der Zaunkönig (S. 107). In der Eule jedoch auch den Blitzvogel zu erkennen, scheint mir ebenso bedenklich, als in Athene unmittelbar eine Blitzgöttin, oder mit Th. Bergk (Geburt der Athene S. 305) die Schutzgöttin des himmlischen Quelles, dem alles Wasser entströmt.

§. 9. Den Griechen und Indern wenigstens ist auch die Auffassung gemeinsam, daß von einem Gott oder Halbgott, Matariçvan bei den Indern, Prometheus bei den Griechen, das Feuer anderen Göttern geraubt und wider deren Willen den Menschen gebracht sei, daß darin die Erlangung des Feuers durch den Blitz gemeint sei, ist jetzt wol allgemein anerkannt. In den Mythos ist jedoch verflochten die älteste Art der künstlichen Feuerbereitung durch Reibung, indem ein Stab in das Loch eines Rades gesteckt und mit darumgelegten Stricken so lange hin- und hergedreht ward, bis das Holz in Brand gerieth. Diese Art der Feuerbereitung ward namentlich auch im Blitz und in der Sonne, welche man als die erste Quelle ansah, vorausgesetzt. Der Stab ward nun im Indischen, wie der Butterquirl, manthara oder mandara genannt, und davon hat nach Kuhn's Annahme (S. 16 fg.) der griechische Prometheus als pramatha, d. h. Räuber, seinen Namen. Die Wurzel bedeutet ursprünglich reiben, dann abreißen, rauben, und daher soll das griechische μανθάνω lernen als ein wegnehmen, aneignen, gefaßt sein. Dieser Zusammenhang der Bedeutungen, obgleich Steinthal (Zeitschr. f. Völkerpsychologie. Bd. II. S. 1) dieselbe psychologisch zu begründen sucht, scheint mir zweifelhaft. Mag noch so viel gegen Forchhammer's Etymologie gesagt werden: daß in der griechischen Mythologie Wörter, denen die Stämme μη, μηθ, μητ (Hellen. S. 30. 52. 121) zum Grunde liegen, sich vorzüglich auf das Aufsteigen der Dünste beziehen, scheint unzweifelhaft, und dazu stimmt vollständig, daß μάω eine Bewegung, besonders das Emporsteigen ausdrückt. Es ist hier schwer, mit Gewißheit zu sagen, welche Naturerscheinung mit dem Reiben verglichen sei, die zugleich das Emporsteigen des Dunstes erkennen läßt. Sollte vielleicht das Wirbeln im Emporsteigen des Dunstes wie des Staubes gemeint sein? Doch muß daran erinnert werden, daß die Sonnenstrahlen, wenn sie, durch kleine Wolkenöffnungen dringend, sichtbar werden, von denen wir sagen: die Sonne zieht Wasser, von den Griechen ῥαβδοι Stäbe genannt wurden. Ist diese Vorstellung alt-arisch, so erklärt sich, wie bei den Griechen Prometheus erst den aufsteigenden Dunst, dann die Wolke und drittens als Gewitterwolke den Blitz bedeuten konnte, bei den Indern der Name von der Erscheinung, in der man das Emporsteigen der Dünste zu erkennen glaubte, auf den Stab, dessen Reibung Feuer entzündete, übertragen ward. Daß Prometheus nicht zuerst den Blitz bedeutete, wie wenn er statt des Hephästos bei der Geburt der Athene dem Zeus das Haupt spaltet, sondern den Dunst und die Wolke, zeigt schon das Verhältniß zu seinen Aeltern, dem Japetos und der Klymene (Wasser) und zu seinen Brüdern, die sämmtlich in verschiedenen Zuständen der Luft wurzeln [55]). Nicht anders aber als vom Haften der Dünste an den Bergen, deren Zerstreuung durch den Wind (Adler) am Tage und der gänzlichen Auflösung durch die Frühlingssonne läßt sich der Fortgang des Mythos von dem Wiederwachsen der Leber in der Nacht, vom Fressen des Adlers am Tage und von der Befreiung durch Herakles (Sonne) erklären. Bei den Teutschen hat sich bis auf die neuesten Zeiten die gleiche Art Feuer zu machen in dem sogenannten Nothfeuer erhalten, wahrscheinlich einem Ueberbleibsel des Opferfeuers, wie bei den Römern ursprünglich auf dieselbe Weise das Opferfeuer entzündet ward, wovon bei den Griechen sich auch noch Spuren erkennen lassen (Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 33 fg.).

§. 10. Ferner aber ist der Blitz als Feuer zu einem besondern Gott geworden, bei den Griechen Hephästos (von ἅπτω und ἑστία Heerd), Heerdanzünder, bei den Römern Vulcanus, bei den Skandinaviern Loki, Lohe, Feuer, bei den Indern doppelt als Feuer, zunächst Opferfeuer Agni und als Blitz Tvaschtar. Da Agni bei den Griechen und Römern (ignis) sich als solcher nicht vergöttert findet, muß diese Trennung des Agni als Gott von Tvaschtar nach Absonderung der Italo-Gräken geschehen sein. Dagegen scheinen die Germanen beide in ihrem Unterschiede schon mitgenommen zu haben, da Loki dem Agni, wenn auch mit sehr verändertem Charakter, entspricht, dem Twaschtar aber Thunar, Donner oder Thor, auf den indessen Manches vom Indra

55) Ist Ἰάπετος die Luft überhaupt so genannt, weil man glaubte, daß auch sie aus dem aufsteigenden Dunst entstehe?

übertragen ist. Anderes ging auf die Zwerge über. Sollte es wirklich sprachlich unmöglich sein, daß Vulcanus *τελχίν*, Zwerg, Nd. Dwark, sprachlich und begrifflich zusammenhängen? Jedenfalls war den Persern in demselben Wort und Begriff Twaschtar bekannt (Buttmann, Mythol. I. S. 165; vgl. Pott, Etym. Forsch. I. 128. 265. Kuhn S. 120. Mannhardt, Germ. Myth. S. 48. 472). Wie bei den Griechen dem Hephästos ähnliche Wesen in der Mehrzahl mit verschiedenen Namen vorkommen, die Kyklopen, Telchinen, Kabiren, Daktylen, in denen mit dem Feuer die Vorstellung der Kunstfertigkeit verbunden ist, so ist das auch bei den germanischen Völkern in den Zwergen und Elfen, bei den Indern in den Bhirgas, Ribhus und Anas der Fall, die sich alle auf Blitz, Feuer und Metallbearbeitung beziehen (Kuhn S. 5. 19. 67. Mannhardt, Germ. Myth. S. 41. *Maury*, Hist. de la Rel. I. p. 202).

§. 11. Alle diese Mythen geben das Gewitter in seinen milderen Erscheinungen wieder. Als die furchtbarste aller Naturerscheinungen, die Verderben aller Art verbreitet und der Welt den Untergang zu drohen scheint, wird es als Kampf der Götter gegen ihre Feinde aufgefaßt, aus dem der Himmelsgott mit Hilfe des Blitzes als Sieger hervorgeht. Die Mythen von diesen Kämpfen liegen uns bei den Griechen in einer Gestalt vor, in der sie die Ausbildung unter besondern klimatischen Verhältnissen erkennen lassen. In den indischen Mythen haben die Feinde der Götter sehr verschiedene Namen und werden theils im Allgemeinen als Götterfeinde charakterisirt unter den Namen Daityas, Danavas, Piçacas und Druhyas, in denen besonders an Gewitterstürme zu denken ist, theils als specielle Erscheinungen, als Dürre in den Suchnas, Finsterniß in den Rakshasas, Stürme in den Asuras, Wirbelwind (Windhose) in Vritras und Ahis (Rig-Veda 1. H. 32. 33 u. 52—57). Ebenso lassen sich im Griechischen die Götterfeinde als Charakteristik bestimmter Naturerscheinungen erkennen: die Titanen als Götterfeinde, aber nur im Ganzen gefaßt, sind die Gewitterstürme des Herbstes und Winters, die Giganten Erdbeben, Typhon Wirbelwind, Windhose, die Aloiden Wasserhose, Typhoeus Ausbruch eines Vulcans. Treten nun in den griechischen Mythen die vulcanischen Erscheinungen sehr in den Vordergrund, und sind in den indischen Mythen furchtbare Gewitter überwiegend dargestellt, so gehen, wie die meisten dieser furchtbaren Naturerscheinungen mit Gewittern verbunden sind, die Mythen vielfach in einander über. In den nordischen Mythen ist die Feindschaft im Großen und Ganzen weniger ausgeführt, sondern meist in einzelne Kämpfe aufgelöst, in denen nicht der oberste Gott Odhin (Wodan), sondern Thor, der Gewittergott, die erste Rolle spielt. Die Riesen (Jötnar) werden bald im Allgemeinen genannt, bald als besonderen Arten angehörig. Im Norden spielen die Reif- oder Frostriesen (Hrimthursen) die Hauptrolle, doch werden auch Mächte des Wassers (Oegir) und des Feuers (Logi) als Riesen vorgestellt, und in teutschen Ueberlieferungen, die meist zu Märchen herabgesunken sind, scheinen vorzugsweise Bergriesen gemeint, in denen wol oft der Berg, wie so häufig, die Wolke bedeutet. Am meisten tritt die Aehnlichkeit zwischen Typho und Vritra oder Ahi in der Schlangengestalt oder den Schlangenfüßen hervor, die sie auch im persischen Thraëtaonô und in der nordischen Mitgaardschlange wieder erkennen lassen, nur daß auch im nordischen Mythos die Erinnerung ans Erdbeben eingeflochten scheint. Der Sieg des Zeus über die Titanen hat eine specielle Beziehung zur Wiederkehr der Ordnung und des Friedens in der Natur nach den Stürmen des Winters, der mit neuen Gewitterstürmen endet, die den Sieg der Götter vollenden, weshalb hier die Hekatoncheiren und Kyklopen, in denen dieselben dargestellt sind, als Bundesgenossen des Zeus erscheinen. Der Kampf zwischen Licht und Finsterniß auch im Gegensatze von Nacht und Tag, der die Grundlage der persischen Religion bildet, ist auch im Rig-Veda (besonders in den Hymnen auf Indra, s. die Uebersetzung in Orient und Occid. I. S. 9. 385. 575 fg.) ebenso gefaßt, nur daß im Zend-Avesta der Perser die einzelnen Wesen eine andere Stellung einnehmen, indem dem Ahura-masda (Ormuzd) der Angra-mainyus (Ahriman) entgegen steht, der bei den Indern den Göttern hilft, und Asura (= Ahura) zu den Götterfeinden gehört, Indra aber (pers. Andra) bei den Persern Anhänger des Angra-mainyus ist, eine Umwandlung, die noch keine genügende Erklärung gefunden hat. Sollte nicht die Verschmelzung eines arischen Volks mit einem semitischen in den Persern, wie oben (I. §. 1) aus andern Gründen anzunehmen schien, diese Thatsache genügend erklären? (*Maury*, Revue arch. 1853. p. 1 seq. Hist. de la relig. I. p. 83. 130. 214. Mannhardt, Germ. Mythen S. 163. Roth, Zeitschr. der D. M. Ges. II. S. 216. Weber, Ind. Literaturgesch. S. 35. Spiegel, Avesta S. 10. Petersen, Urspr. u. Alter der Hes. Theog. S. 39.)

VI. Mythen, denen der jährliche Sonnenlauf zum Grunde liegt.

§. 1. Die Zurücksetzung der Sonne und ihrer personificirten Eigenschaften und Einflüsse in einem nördlichen Klima erklärt sich durch das Uebergewicht der atmosphärischen Erscheinungen, verbunden mit größerer Dunkelheit, oder mit einem Wort, des Wolkenhimmels. Bei den Semiten ist der Sonnendienst überwiegend, bei den Indo-Germanen (Ariern) das Licht in Verbindung mit dem Dunstkreis, sodaß noch bei den ersten Versuchen, was die Mythologie in Bildern der Phantasie aufgefaßt hatte, in Verstandesbegriffe umzusetzen, die jährliche Bewegung der Sonne vom Einflusse der wässerigen Dünste, Wolken und Winde bedingt oder gar bewirkt schien (*Herod.* II, 24. 25. Anaximenes und Antiphon in *Stobaei* Ecl. Phys. I. c. 26. P. I. T. 2. p. 524). Ist nun die Sonne auch überall eine selbständige Gottheit geblieben, so sind die aus ihren Erscheinungen zu erklärenden Mythen doch ebenso viel Beweise von dem untergeordneten Verhältniß, das ihr in der Stellung der Götterwelt angewiesen war. Es gibt

bei fast allen Völkern Sagen, in denen ein Heros, König oder Ritter nach langer Abwesenheit, in der er wunderbare Schicksale zu erdulden hatte und mancherlei Thaten vollbracht, zu seiner Gattin zurückkehrt, die im Begriff war, sich an einen Andern zu verheirathen. Es ist jetzt ziemlich allgemein anerkannt, daß auch diesen Dichtungen Naturmythen zum Grunde liegen, in denen die Sonne der Held ist, der im Winter abwesend gedacht wird. Von der Art ist die Sage von Odysseus, die mit den teutschen Sagen vom Schwanritter, von Orendel, Heinrich dem Löwen u. a., oder dem Swipdagr der Edda (Hahn, Myth. Parall. Jena 1859. VIII. Mannhardt, Ulysses und Germanien. Zeitschr. f. D. Myth. 4. Bd. S. 93) eine unverkennbare Aehnlichkeit und daher wahrscheinlich denselben Ursprung hat. Daß der Mythos von Odysseus ein Wintermythos sei, darüber sind fast alle Erklärer einig. Ist Forchhammer's Ansicht (Hellen. S. 102), daß es der Frost sei (οὐδ νοευς der nicht regnende), zu einseitig, und Osterwald's Erklärung vom Aufenthalt des Frühlingsgottes in der Unterwelt, die fast in allen Abenteuern verborgen sein soll (Hermes-Odysseus. Halle 1853), und seine Vermählung mit der Erdgöttin Penelope, die ihn an Dornröschen zu erinnern scheint, zu abstract, so bleibt eben nur die Wintersonne übrig [56]), indem die verschiedenen Gestaltungen des Winter-, und namentlich des winterlichen Abendhimmels zu den verschiedenen Abenteuern den Stoff bietet, denn der Himmel gibt bald das Bild einer allgemeinen Finsterniß (Unterwelt), bald in einzelnen Wolken das Bild einer Insel, zumal einer schwimmenden (der Kalypso, Kirke, der Phäaken), oder einer durch Wind bewegten Insel (des Aeolus), oder eines fernen fruchtbaren Landes (Lotophagen) (vgl. W. Sonne, Charis, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. X. S. 126. 131). Auffallend ist, daß die Sage von der Rettung des Odysseus aus der Höhle des Polyphem mit geringen Abweichungen bei so vielen Völkern verbreitet ist (Jac. Grimm, Die Sage vom Polyphem. Abh. d. Berl. Akad. 1857. 4. hist.-phil. Cl.). Sollte nicht auch hier die Sonne, von Wolken bedeckt, dem Mythos zum Grunde liegen, da die Wolke häufig als Widder vorgestellt wird? (Forchhammer, Hell. S. 200.) Hier ist die Naturbedeutung früh durch Umgestaltung zum Märchen verdunkelt worden. Am nächsten scheint H. D. Müller der Wahrheit gekommen zu sein, der die Verwandtschaft mit Apollon erkennt (Rec. von Osterwald, Philol. XIV. 1859. S. 113) und geltend macht. Dem steht Lauer's Ansicht nicht so fern, als es scheint, der (Liter. Nachlaß. 1. Bd.) ein agrarisch-idyllisches Wesen in ihm erkennt. Dagegen kann ich F. B. W. Schwartz (Ursprung der Mythol. S. 205 fg.), der Odysseus für den Gewitterhelden erklärt, der sich mit der Wolkengöttin vermählt, nicht beitreten.

§. 2. Weiter entwickelt als in den Götterkämpfen des Frühlings und Herbstes, die bereits (V. §. 6 u. 11) erklärt sind, tritt in anderen Mythen die Sonne mit Licht und Wärme und deren Wirkungen in den Vordergrund. Dies ist der Fall in den Mythen vom Perseus und dessen Nachkommen (W. Sonne, Zeitschr. für vergl. Sprachf. X. S. 170). Wenn Perseus Sohn der Danae vom Zeus ist, der sich ihr in Gestalt eines goldenen Regens verbindet, so ist damit das im Frühlinge wiederkehrende Sonnenlicht gemeint, das zum Vorschein kommt, wenn der Himmel des Regens sich entladet. Perseus tödtet die Medusa, d. h. er vernichtet die Ueberschwemmung der Erde. Da er ihr das Haupt abhaut mit dem Schwerte (dem Sonnenstrahle), springt aus ihr der Pegasos, die Dunstwolke, hervor, gewiß kein Sonnenroß (wie W. Sonne S. 120. 167. 172 zu zeigen sucht), denn er trägt dem Zeus Donner und Blitz, ist also Gewitterwolke. Chrysaor, der nach ihm hervorspringt, ist abermals der Sonnenstrahl, der nach dem Gewitter wieder erscheint. Unter den Söhnen des Perseus läßt wenigstens der eine, Elektryon, auch einen Sonnenheros erkennen, wie der Name (von ἠλέκτωρ Sonne Il. VI. 513) beweist, und sein Enkel von der Alkmene, Herakles, der die Luft erhellt (von Ἥρα = ἀὴρ und κλέω), nach Wesen und Namen bestätigt. Daraus folgt aber keineswegs, daß die Brüder gleicher Natur sind. Sthenelos muß, da sein Sohn Eurystheus, feindlicher Gebieter des Herakles, ein Wolkenheros zu sein scheint, entsprechend der Feindschaft des Atreus und Thyestes, sich auf die Bildung der Wolken beziehen. Schwerer ist es, den dritten Bruder, Alkäos, und dessen Sohn Amphitryon, sowie dessen Gattin Alkmene, die Tochter des Elektryon, zu erklären. Nach Forchhammer (Hellen. S. 116 u. 212 fg.) soll sie Kälte, Frost des Winters bedeuten mit Beziehung auf die Kälte Böotiens, wo Herakles geboren wird.

§. 3. Daß Herakles, wenn nicht die Sonne selbst, doch die Kraft derselben, besonders indem sie Wolken verscheucht und die Erde austrocknet, bedeute, bedarf nach Forchhammer's (Hellen. S. 212 fg.) und Preller's (Myth. II. S. 129 fg.) Erörterung wol keines weiteren Beweises. Seine Hauptthaten sind Wirkungen der Sommersonne. Er, wie Perseus, ist nicht blos dem Mithras ähnlich, der den Indern und Persern gemein ist, sondern beide stehen unzweifelhaft auch historisch mit ihm im Zusammenhange, weil ihnen nicht nur dieselbe Vorstellung zum Grunde liegt, das wirksame Sonnenlicht, sondern auch beide als streitbare Helden gedacht werden (vergl. Mithra von Fr. Windischmann in d. Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes. Bd. 1. Nr. 1.). Es ist nicht zu zweifeln, daß auch die verwandten teutschen Sagen von Siegfried, dem Drachentödter, weit zurückreichen. Den Zusammenhang der Legende vom heiligen Georg mit dem Mithras hat neuerdings v. Gutschmid nachzuweisen gesucht (Berichte der Sächs. Ges. d. Phil.-hist. Cl. 1861. S. 175 fg.), wovon oben (V. §. 11) in den Götterkämpfen die Grundlage nachgewiesen.

§. 4. Klar tritt der Unterschied der Jahreszeiten in verschiedenen Töchtern des Zeus hervor (*Hesiod.* Theog. 901 seq.). Die Chariten beziehen sich ursprünglich auf den Frühling, die Horen auf den Sommer,

---

56) Die Sonne erkennt auch Altenburg: „Ueber den Aufenthalt des Odysseus bei Kirke." Schleusingen 1835, aber die Erklärung ist, wie die Hahn's, zu astronomisch.

die Moiren auf den Herbst und die Erinnyen auf den Winter. Die Chariten stehen zu den Thauschwestern, den Töchtern des Kekrops, in Beziehung, aber gewiß nicht weniger zum Licht, und so mag in ihnen, wie so oft, die Vorstellung des schönen Morgens und des Frühlings zusammenfallen; mit den ersten Strahlen der Sonne pflegt sich der Thau zu senken, eine Erscheinung, die an den ersten heitern Tagen des Frühlings besonders auffällt. Den Zusammenhang mit den gleichnamigen Sonnenrossen bei den Indern Charitas den Falken weist W. Sonne (a. a. O.) nach. In Betreff der Erinnyen kommen die Sanskritphilologen mit Forchhammer überein insofern, als auch sie in ihnen Wolken erkennen (Hellen. S. 316 fg. Schwartz, Urspr. d. Myth.; s. Register). Die Horen, indem sie die Thore des Himmels öffnen, weisen auf den heitern Himmel des Sommers hin, der sichtbar wird, nachdem die Thore der Wolken geöffnet sind, dem Sommer aber gehören sie auch deshalb an, weil sie die Früchte zeitigen. In den Moiren hat Forchhammer (Hellen. S. 289) den Herbstregen erkannt; Schicksalsgöttinnen scheinen sie geworden zu sein, weil vom Herbstregen die Fruchtbarkeit des folgenden Jahres abhängt, wenn man bei ihnen nicht überhaupt an die Regenwolken denken muß, wie bei den nordischen Walkyren, und die in den drei Schwestern so vieler teutscher Märchen wiedererkannt sind. (Mannhardt, German. Mythen S. 637 fg. Die Schicksalsgöttinnen als Wasserfrauen.)

VII. Göttergruppen.

Vergleichen wir die indische, persische, germanische, griechische und römische Mythologie im Großen und Ganzen, so haben die Hauptmassen der Götter eine so verschiedene Stellung, daß es oft schwer ist, nachzuweisen, wie dieselben einander entsprechen und wie sie vor der Trennung der Völker vorgestellt wurden. Ist die Hauptgruppe der indischen Götter Dewas sprachlich und begrifflich mit den griechischen θεοί, den römischen Dii, den nordischen Asen (Tivar), den teutschen Göttern gleichbedeutend, so entsprechen die zahlreichen Gruppen der Götterfeinde bei den Indern, Daityas oder Danavas, Vritras oder Ahis, Valas, Piçacas, Druhyas, Rakshasas, nicht ebenso vielen bei den Griechen, Persern und Germanen. Bei letzteren stehen ihnen fast nur die Riesen, bei den Persern die Daëvas, die mit ihnen sogar den Namen getauscht haben, bei den Griechen allerdings gar verschiedenartige Wesen, als Titanen, Giganten, Aloïden, Aktoriden oder Molioniden, Lamien, Typho und Typhoeus entgegen, von denen bereits oben die Rede gewesen ist. Erwägen wir nun, daß bei Indern von den Devas und bei Germanen von den Asen eine Gruppe unterschieden wird, die bei den Indern die Adityas, bei den Germanen Vanen heißen, mit denen die Titanen der Griechen wenigstens eine gewisse Aehnlichkeit haben, insofern sie auch als Götter vorgestellt werden, die früher geherrscht haben. Bei den Indern ist nicht recht klar, worin der Unterschied besteht, den Griechen haben die Titanen vorübergehend mit den olympischen Göttern in Feindschaft gestanden, was auch mit den skandinavischen Vanen der Fall ist, von deren Kampf aber nichts Genaueres überliefert ist. Bei den Römern scheint dieser Unterschied ganz verloren, mochte jedoch in märchenhafter Gestalt erhalten sein in den Kämpfen zwischen Rutulern und Latinern (Preller, Röm. Myth. 6. Abschn. 11. S. 681). Man hat vielfach diesen Gegensatz durch einen Religionswechsel zu erklären gesucht, indem man annahm, die Adityas, Titanen und Vanen seien die früher allein verehrten, später dort durch die Devas, hier durch die olympischen Götter und bei der Germanen durch die Asen verdrängten oder wenigstens zurückgedrängten Götter. In der Anwendung auf ähnliche Götterkämpfe wie zwischen Poseidon und Athene hat das Princip sich allerdings als unhaltbar bewiesen, indem der Kampf selbst ein Naturmythos ist. Aber das Verhältniß jener Göttergruppen ist ein anderes. Zwar die Zurücksetzung darf nicht als ein Religionswechsel durch Bekehrung, oder bewußten Beschluß, oder durch Religionskrieg gedacht werden, scheint vielmehr einer innern Entwickelung anzugehören, die mit dem Wechsel der Wohnsitze zusammenhängt. Ist es richtig, was Roth (Die höchsten Götter der arischen Völker, Zeitschr. f. d. D. M. Ges. Bd. VI. S. 67) annimmt, daß die 7 Adityas der Inder ursprünglich identisch sind mit den 7 Amshaspands der Perser, insofern beide wenigstens Lichtwesen waren und zum Theil dieselben Namen führen, so dürfen wir sie mit großer Wahrscheinlichkeit in den Vanen der Skandinavier wiedererkennen, die nicht nur dem Namen nach (von wanum *splendidus*) sich als solche kundgeben, sondern auch im Freyr und dessen Familie als solche charakterisirt sind. Die Titanen tragen im Kampfe gegen die olympischen Götter allerdings den Charakter roher Naturmächte, und so werden sie gewöhnlich gefaßt; betrachten wir sie aber im Einzelnen und im Verhältniß zum goldenen Zeitalter, so erscheinen sie vielmehr als Lichtwesen, die, weil sie mit den atmosphärischen Göttern des Olymps auch in Feindschaft gedacht wurden, im Laufe der Zeiten mit den rohen Naturmächten, die ebenfalls deren Feinde waren, verwechselt oder verschmolzen sind. Dies zeigt sich besonders in der Doppelnatur des Kronos. Es befremdet aber Nichts mehr, als daß Ariman bei den Persern zum Princip der Finsterniß und die Dewas seine Diener geworden sind. Was nun die Stellung der Lichtwesen bei Indern, Griechen und Germanen betrifft, so scheinen sie ursprünglich eine höhere Stellung gehabt zu haben, ich vermuthe, als die gemeinsamen Stammväter der Japetiten (Arier) und Semiten in einer südlichen Heimath die Sonne in ihren verschiedenen Eigenschaften verehrten, die als Ausgangspunkt aller Naturreligionen noch bei den Hamiten (Aegyptern) ihre ursprüngliche Stellung behauptete, wovon bei den Indern eine Spur sich erhalten hat, insofern sie in ihrem eigentlichen Wesen als Sura oder Surya und Savitar zwar nicht mehr über, aber zwischen beiden Göttergruppen, bei den Persern als Mithras die erste Stelle unter den Amshaspands einnimmt. In ähnlicher Weise hat Welcker (Gr. Götterl. Bd. 1. IV. 56. S. 261) dies Verhältniß erklärt.

VIII. Cultus.

§. 1. Die Anerkennung höherer Wesen spricht sich unmittelbar im Gebet aus, dessen ältester Charakter die Lobpreisung ist, der Hymnos, wie die Veden, die ältesten Denkmäler der indischen Poesie, zeigen. Es sind Sammlungen von Hymnen, unter denen der Rig-Veda als die älteste Sammlung besonders in Betracht kommt (s. d. Uebersetzung des ersten Kreises in Benfey's Orient und Occident. Jahrg. 1. S. 1. 385. 575 fg.). Derselben Art sind die ältesten griechischen Hymnen in der Hesiodeischen Theogonie (Petersen, Ursprung und Alter der Hesiodeischen Theogonie S. 32). Doch verbindet sich früh, und das ist schon in vielen vedischen Hymnen der Fall, Dank und Bitte, Gebet im engeren Sinne. Dieser Charakter ist vorwaltend in den Homerischen Gebeten, doch müssen die beim Homer erwähnten Päane hymnenartig gewesen sein (K. F. Hermann, Gottesd. Alterth. d. Gr. §. 21). Je weiter wir in der Culturgeschichte zurückblicken können, desto mehr verbinden sich mit dem sprachlichen Ausdrucke symbolische Handlungen. Zu den ältesten symbolischen Handlungen gehört das Opfer; es hat früh, so weit die Geschichte zurückreicht, das Gebet begleitet und ist von Anfang her eben nur Ausdruck der Verehrung, zu dem sich aber nach der jedesmaligen Veranlassung oder Stimmung die Vorstellung des Dankes, der Bitte und speciell des Wunsches, sich der Gottheit angenehm zu machen, gestellt hat. Nun weichen die Opfergebräuche der Inder, Perser, Griechen, Römer und Germanen, wie sie uns zuerst bekannt werden, gar sehr von einander ab. Unzweifelhaft aber tritt bei allen, wenn auch schon in verschiedener Gestalt, das Trankopfer als das älteste uns entgegen. Bei den Indern ist es ein gegohrenes Getränk aus dem Safte der asclepias acida, der mit Molken, Gerstenmehl und einer wilden Kornart gemischt ward. Demselben entspricht bei den Persern der Haoma, obgleich aus einer andern Pflanze bereitet. (Windischmann, Der Somacult in d. Abhandlg. der Münchn. Akad. 4. Bd. 2. Abth. 1846. philos.-philol. Cl. S. 127 fg. Lassen, Ind. Alterthumsk. Bd. 1. S. 789. Kuhn, Herabk. d. Feuers S. 118. Eine ausführliche Schilderung des indischen Somaopfers gibt H. Ewald: Wissenschaftliche Mittheil. aus Indien nach Dr. Martin Haug. Göttinger Anz. Nachr. 1862. Nr. 16. S. 302.) Bei den Griechen ist an die Stelle des Soma der Wein getreten. Doch kommen bei ihnen auch Mischtränke vor, die an die Bereitung des Soma erinnern, das in einem Cultus, wie das Soma, sogar auch Ambrosia hieß und aus Wasser, Oel und verschiedenen Sämereien bestand (*Athen.* XI. p. 473. c.), in anderen Culten Kykeon genannt, aus Wein, Honig, Wasser und Mehl (*Hesych.* s. v.) zusammengesetzt war, dessen Bestandtheile Odysseus schon im Todtenopfer darbringt (Od. XI, 27). Auch bei den Römern war Wein das gewöhnliche Trankopfer (*Plin.* XIV, 14; vergl. *Dion Halic.* II, 23. *Plut.* Numa 8). Doch kommt bei beiden besonders auch Milch als Trankopfer allein oder mit andern Flüssigkeiten gemischt und ein Gemisch von Milch und Honig vor. Und die weinlosen Trankopfer galten für älter (*Plin.* XIV, 12—14 und *Porph.* Abstin. II, 20. Hermann, Gottesd. Alterth. §. 25, 16—20). Auch bei den Germanen hat sich in der Sitte des Minnetrinkens das Trankopfer erhalten, wovon unser Gesundheittrinken noch ein Ueberbleibsel zu sein scheint (Simrock, D. M. II. S. 134. 521).

§. 2. Den Indern eigenthümlich scheint das Butteropfer (Lassen I. S. 791). Obgleich bei ihnen uralt, finden wir es weder bei den classischen Völkern, noch bei den Germanen. Die Butter muß bei den Indern wol an die Stelle der Milch getreten sein, von deren Anwendung in religiösen Gebräuchen bei den Germanen sich Spuren in einigen abergläubischen Gebräuchen erhalten haben, z. B. daß ein mit dem Blitz entzündetes Feuer nur durch Milch gelöscht werden könne. Den Römern und Griechen scheint die Butter von Anfang her gar nicht bekannt gewesen zu sein. Sonst nimmt bei ihnen auch Oel die Stelle der Butter ein. Als Nahrung der Opferflamme kommt es bei Aeschylos vor (Agam. 94), und zu den Opferkuchen scheint es allgemein verwandt, um sie brennbar zu machen (*Hesych.* s. v. Ὄσια. Hermann, G. A. §. 25, 12), doch muß der Gebrauch zu weihen durch Salben mit Oel (§. 34, 10) davon unterschieden werden. Dieser scheint späteren Ursprungs vielleicht den Semiten entlehnt.

§. 3. Auch Fruchtopfer, besonders aber Korn und Schrot oder Mehl sind uralt, wie wir gesehen haben, da sie häufig mit den Trankopfern zusammen vorkommen und mit dem nachher zu besprechenden Thieropfer verbunden wurden. Von den Römern ward Dinkel (far), von den Griechen Gerste (χολθη) zu Opfern verwandt. Bei den Griechen finden wir später gewöhnlich Mehl, früher, wie Einige annehmen, ganze, wie Andere, geschrotene Körner (οὐλαί, οὐλοχύται), wogegen feststeht, daß bei Römern geschrotene Körner im Gebrauche waren, und zwar mit Salz gemischt, das bei Homer wenigstens nicht genannt wird (*Porph.* Abst. II, 6. Hermann, G. A. §. 28, 11). Obgleich die Römer gewöhnlich das Aeltere länger bewahrt haben, kann hier doch der umgekehrte Fall stattfinden, da bei den Germanen sogar das für Wodan bestimmte Opfer auf dem Halme blieb (Schwartz, Der heutige Volksglaube. 3. Ausg. S. 79).

§. 4. Fragen wenigstens müssen wir, ob das Verbrennen oder Darbringen gewisser Kräuter und Blumen schon aus der arischen Urzeit stamme. Beim Opfer spielten bei den Römern die Verbenae eine bedeutende Rolle (Hartung, Rel. d. Römer I. S. 201), und Theophrast (Περὶ θυσιῶν bei *Porph.* Abst. II, 20. II, 6, 7) hielt durch Vergleichung der Opfergebräuche bei verschiedenen Staaten und Völkern das Grasopfer für das allerälteste, demnächst das Fruchtopfer, wobei er wol an das Getreide denkt. Bei den Germanen muß dieser Gebrauch einen großen Umfang gehabt haben und auch bei den Griechen und Römern allgemeiner gewesen sein, als es auf den ersten Anblick scheint. Dies geht besonders aus der Heiligkeit gewisser, ja der meisten Bäume und Kräuter hervor, die, soweit sie über die verschiedenen Länder verbreitet waren, bei verschiedenen Völkern dieselben gewesen sind, wogegen für solche aber, deren

Verbreitung beschränkt war, ähnliche genommen wurden (C. Bötticher, Baumcultus der Hellenen. Berlin 1856. Petersen, Der Donnerbesen. Kiel 1862. S. 12 fg.).

§. 5. Viel schwieriger ist die Geschichte des Thieropfers. Lassen bestreitet das Vorkommen desselben in den Veden überhaupt und Theophrast wollte nachweisen können, daß es den Griechen ursprünglich fremd gewesen sei (*Porph.* Abst. II, 9—11 u. 26). Auch bei den Römern finden sich Andeutungen in angeblichen Gesetzen Numa's, obgleich in alten Zeugnissen dem widersprochen wird und daher dagegen Zweifel erhoben sind (Becker und Marquardt, Röm. Alterth. IV, 467. Dagegen Preller, Röm. Myth. S. 115). Dennoch scheint nicht nur die Sitte des Thieropfers bei allen indo-germanischen Völkern für das hohe Alter desselben zu sprechen, zumal da Thiere als Opfer vorkommen, die bei den Semiten nicht geopfert wurden, wie Pferde. Zwar waren Pferdeopfer bei Griechen und Römern selten, aber gerade mit so eigenthümlichen Gebräuchen, daß wir ein hohes Alter desselben annehmen müssen. So wurden sie auf dem Taygetes dem Helios (*Paus.* III, 20, 4), vom Achill dem Skamander geopfert (Il. XXI, 132). Dagegen sind wieder die Gebräuche der Germanen beim Thieropfer von denen der Griechen und Römer so verschieden, daß hierin keine uralte Ueberlieferung erkannt werden kann. Späteres Vorkommen des Pferdeopfers in Indien mag, wie Lassen meint, durch spätere Einwanderung von Norden her am Schluß der vedischen Zeit zu erklären sein, denn in den Veden kommt es gar nicht vor. Durch die Zend-Avesta ist bei den Persern das Pferdeopfer als uralt bezeugt. Werden nun auch die aus dem Rig-Veda von Kuhn (Jahrb. f. wiss. Kr. 1844. I. S. 102) nachgewiesenen Thieropfer von Lassen (Ind. Alterthumsk. I. S. 792) bis auf eins als eigentliche Opfer bezweifelt, so scheint doch so viel sicher, daß Thiere in ähnlicher Weise den Göttern geweiht werden konnten, wie es mit dem Opfer der Fall war. Daher liegt der Gedanke nahe, daß das Schlachten des Thieres vor Alters, nur insofern es den Göttern geweiht ward, für erlaubt gehalten wurde und dadurch im Laufe der Zeit als Opfer angesehen ward, indem das Tödten, als etwas an sich Unrechtes, erst durch die Weihe Erlaubtes angesehen wurde. So erklärt es sich, daß gerade das Thier, das von Alters her für das heiligste galt, das Pferd, bei einigen arischen Völkern, Persern, Germanen, Slawen, das Hauptopfer und Festspeise, bei andern, den Griechen und Römern, ganz einzeln geopfert, aber nicht gegessen ward. Es ward das Schlachten der auch schon früher zur Nahrung dienenden Thiere, als der Ziegen, Schafe, Rindvieh, eine heilige Handlung und diese Thiere die gewöhnlichsten Opfer. Wahrscheinlich war jedes Schlachten lange Zeit ein Opfern. Bedarf diese Vermuthung auch noch einer weiteren Bestätigung, so ist doch zu beachten, daß die den Römern und Griechen gemeinsamen Gebräuche beim Thieropfer den Germanen fremd waren, namentlich das Verbrennen gewisser Theile des Opferthieres. Bei den Germanen ward zunächst das Haupt den Göttern geweiht durch Aufhängen an Bäumen. Daß aber das Haupt des Opferthieres den Göttern geweiht ward, finden wir in Rom bei dem Opfer des Octoberpferdes und bei Opfern der Diana, deren Tempel mit den Geweihen der geopferten Hirsche geschmückt wurden (Hartung II, 160. Preller S. 323. Becker und Marquardt, Röm. Alterth. Bd. IV. S. 306). Bei den Griechen deuten Bukranien (Stierschädel), die nach dem Zeugnisse von Kunstwerken an Tempeln als Ornament abgebildet waren, also ursprünglich selbst aufgehängt sein müssen, auf dieselbe Sitte. Demnach scheint nicht das Verbrennen des Opferthieres oder einzelner Theile das älteste zu sein, sondern eben diese Weihe des Hauptes für die Götter. Außerdem war es besonders das Blut, dem, wie später sühnende, ursprünglich weihende Kraft beigelegt ward, wie das Bestreichen der Tempelwände mit Blut bei den Skandinaviern (Simrock, D. M. S. 519), das Bestreichen und Umgießen des Altars mit demselben bei den Griechen (Hermann, G. A. §. 28, 15), das Trinken des mit Blut gemischten Weins bei den Römern (*Festus* s. v. Assiratum ed. *Lindem.* p. 14 u. 322) zeigen. Es ist jedoch zur Bestätigung noch Aehnliches bei den Persern und Indern nachzuweisen.

§. 6. Ob auf das Verbrennen einzelner Theile oder des ganzen Opferthieres bei Griechen und Römern die Semiten eingewirkt haben, lassen wir hier noch dahingestellt. Daß aber das Opfer nicht, wie Lasaulx (Die Sühnopfer. Würzburg 1841) meint, ursprünglich ein stellvertretendes Sühnopfer war, bezeugen auch Kain's und Abel's Opfer, in denen neben dem Fruchtopfer das älteste Thieropfer vorkommt. Das Thieropfer aber scheint sich bei den verschiedenen arischen Völkern demnach selbständig entwickelt zu haben. Es ist eine symbolische Bestätigung des Gebets und sofern dieses vorwaltend lobpreisend war, allgemeines Zeichen der Verehrung, das je nach Umständen zum Bitt- oder Dankopfer werden konnte. Sofern das älteste Opfer in Mittheilung des kostbarsten Getränkes bestand, das man, wie der mythische Sprachgebrauch zeigt, zu den Göttern in Dunstform sich erhebend dachte, liegt dabei der kindliche Gedanke eines gemeinsamen Genusses zum Grunde. Das Butter-, Oel- und Fruchtopfer hat ganz dieselbe Bedeutung.

§. 7. Es ist oft gefragt, ob in ältester Zeit in Griechenland einmal Priester die Herrschaft geführt. Diese Frage ist ebenso entschieden bejaht als verneint worden. Werfen wir einen vergleichenden Blick auf die älteste Religionsverfassung der Inder, Griechen und Römer. Die Hymnen des Rig-Veda sind gedichtet von religiös begeisterten Männern, die bestimmten Geschlechtern angehören, die ihren Ursprung von den Göttern selbst ableiten. Sie tragen einen priesterlichen Charakter und die Männer desselben Geschlechtes richten gern ihre Hymnen an dieselben Götter. Es sind aber dieselben Männer auch Krieger. Sie gehören also einem Adel an, der beide Eigenschaften in sich vereinigt, wie die Eupatriden in Athen und die Patrizier in Rom. Und betrachten wir die Sache genauer, so tragen die achäischen Heroen bei Homer ganz denselben doppelten Charakter, nur daß bei ihnen die kriegerische Seite bei weitem überwiegt. Sie

sind aber durchaus Priester; sie verrichten selbst Opfer und neben ihnen fungiren keine Priester. So kann man also in der That jene Frage nach einer ursprünglichen Priesterherrschaft mit gleichem Rechte bejahen und verneinen.

Zweite oder italo-gräkische Periode.

Religion der gemeinsamen Vorfahren der Italer, zunächst der Römer und der Griechen.

Chr. Walz, De religione Romanorum antiquissima. Tubingae 1845. 4. L. Roß, Italiker und Gräken. Halle 1858. Rec. von Leo Meyer in der Zeitschr. f. vergl. Sprachf. Bd. 7. S. 394 fg., und von A. Kuhn Bd. 10. S. 301. C. Lottner, Ueber die Stellung der Italer innerhalb des indo-europäischen Stammes. Ebenda Bd. 7. S. 18 fg.

Unter Italo-Gräken verstehen wir gemeinsame Vorfahren der Hellenen und der ihnen verwandten Völker Italiens, weil von den Römern die ihnen bekannten und verwandten Völker jenseit des adriatischen Meeres Graeci (*Γραικοί*) genannt wurden. Und neben Hellen, dem Sohne des Deukalion, war Graikos, Sohn des Zeus und der Pandora, als Stammvater auch von den Griechen anerkannt (*Hes.* bei *Joh. Lydus*, De Mens. c. 4. *Catal.* Fr. 5. ed. *Marckscheffel. Apollodor.* I, 7, 3). Die Stammverwandtschaft ist noch in einem andern gemeinsamen Namen der ältesten Bevölkerung Italiens und Griechenlands schon im Alterthume anerkannt, dem der Pelasger (*Dion Halic.* Ant. Rom. I, 9. p. 24 seq.). Ein Zeugniß für dieselbe wird mit Recht in der gleichartigen Bauweise der ältesten Denkmäler der sogenannten kyklopischen oder pelasgischen Mauern, und, wie es scheint, mit Recht gefunden, zumal da dieselbe bei den italischen Völkern bis in die historische Zeit in Gebrauch blieb (*Edw. Dodwell*, Views and Descriptions of Cyclopian or Pelasgic Remains in Greece and Italy. London 1834. fol.; vergl. *Walz* p. 6 seq.).

I. Verhältniß der Italiker und Gräken und Hellenen zu einander.

§. 1. Wegen des Unterschiedes in der Vorstellung vom Aufenthalte der Verstorbenen bei den Italo-Gräken im Vergleich mit den übrigen Ariern glaubten wir (1. Per. IV. §. 4) annehmen zu müssen, daß die Italo-Gräken sich zuerst von dem gemeinsamen Urvolk getrennt haben. Wir dürfen wol auch als wahrscheinlich erkennen, daß sie südlich vom kaspischen Meere durch Armenien und Kleinasien gen Westen gezogen sind. Schwerer ist es, zu bestimmen, ob sie über den Bosporos oder über den Hellespont gingen. Obgleich die Mythologie nicht so bestimmte topographische Bilder aufbewahrt hat, um aus denselben den früheren Aufenthalt des Volkes zu erkennen, so finden sich doch vielleicht einige Andeutungen. Wenn z. B. Ares bei den Griechen bald dem Enyalios gleichgesetzt, bald von ihm unterschieden wird, so erklärt sich das vollständig und schwerlich anders, als durch die Annahme, daß beide, um es kurz zu sagen, Götter der Temperatur sind, und zwar Ares der sich bis zur Hitze steigernden Wärme (zusammenhängend mit den lat. Wörtern arere, aridus), und Enyalios (*ὕαλος* Krystall und Eis) des Frostes, der Kälte. Es ist nach Wort und Begriff der römische Mars. Von dem Aufenthalte in einem kälteren Klima und in einer rauhen Gebirgsgegend liefert auch der Hymnos an die Styx (*Hesiod.* Theog. 775—800), wenn meine Erklärung (Ursprung und Alter der Hesiod. Theogonie S. 35) von einer Gletscherhöhle richtig ist, einen Beweis. Ist die dort gegebene Vermuthung, daß diese Gletscher in den julischen oder dinarischen Alpen zu suchen sei, zulässig, so würde die Wanderung der Italo-Gräken, wenigstens eines Theiles, über den Bosporus, südlich vom Balkan bis in die dinarischen Alpen ihren Weg genommen haben, bis an das adriatische Meer, wo sie sich getheilt haben müssen, indem die Italer nördlich um dieses Meer oder über dasselbe zogen und in Italien ihr Ziel fanden, die Gräken südöstlich am Meere durch Epiros ihren Weg nach Hellas nahmen. Es konnten selbst die gemeinsamen Vorfahren zum Theil bis Epiros zusammen geblieben und ein Theil erst von da übers Meer nach Italien gegangen sein. Daß die Einwanderung nach Hellas durch Epiros stattgefunden hat, dafür zeugt Dodona, das hellenisch blieb, als schon die barbarischen nur in entfernter Verwandtschaft mit den Hellenen stehenden Epiroten dieses Land besetzten [57]).

§. 2. Die Wanderung eines Theiles, der Jonier, von Kleinasien übers Meer, wie E. Curtius (Griech. Gesch. Bd. 1. S. 28) annimmt, scheint schon deshalb undenkbar, weil bei einer solchen Wanderung, die vielleicht Jahrhunderte gedauert haben wird, der Unterschied der Sprache ein viel größerer geworden sein müßte, als er wirklich geworden ist. Es sind aber die Dorer, auf welche die Wanderung übers Meer nicht ausgedehnt wird, auf der einen Seite mit den Aeolern, auf der andern mit den Joniern sprachlich gleich nahe verwandt. In Sprachformen und Lautverschiebung nähern sie sich vielfach den Aeolern, im Accent (besonders der Endsylben vieler Adjectiva und Substantiva) stimmen sie mit den Joniern überein. Die Aeoler aber stehen unter allen Griechen den Römern in der Sprache am nächsten, stimmen mit ihnen nicht nur in der Conjugation und Declination, sondern auch im Accent (daß der Accent nicht über die drittletzte Sylbe zurückgeht, aber in mehrsylbigen Wörtern, mit Ausnahme der Präpositionen und Bindewörter nie auf der letzten steht) überein (*Choerob.* ed. *Bekker.* p. 1203. *Priscian.* XIV. p. 584). Ahrens (De dial. Aeol. §. 3 u. 33) will dies auf die lesbischen und asiatischen Aeoler beschränken, was indessen nicht erwiesen und namentlich in Beziehung auf die ihnen stammverwandten Böoter und Achäer höchst unwahr-

57) Dies erkannte schon Aristoteles (Meteor. I. 12): *Ὁ καλούμενος κατακλυσμὸς περὶ τὸν Ἑλληνικὸν ἐγένετο μάλιστα τόπον· καὶ τούτου περὶ τὴν Ἑλλάδα τὴν ἀρχαίαν. Αὕτη δ' ἐστὶν ἡ περὶ Δωδώνην καὶ τὸν Ἀχελῷον· οὗτος γὰρ πολλαχοῦ τὸ ῥεῦμα μεταβέβληκεν· ᾤκουν γὰρ οἱ Σελλοὶ ἐνταῦθα καὶ οἱ καλούμενοι τότε μὲν Γραικοί, νῦν δὲ Ἕλληνες.*

scheinlich ist. G. Curtius, der (Bemerkungen zur Griechischen Dialektologie. Götting. gel. Anz. 1862. Nachr. Nr. 24. S. 483) das Einheitliche, namentlich in den verschiedenen äolischen Dialekten nachzuweisen sucht, bemerkt im Allgemeinen, „daß kein Dialekt mehr alterthümlich als der andere genannt werden dürfe, da der eine in diesem, der andere in jenem das Aeltere bewahrt habe." In den Temporal- und Casusendungen stehen die Aeoler und Römer dem Sanskrit meistens näher als die anderen griechischen Dialekte, im Accent aber die Jonier und Dorer (Fr. Bopp, Vergleichendes Accentuationssystem. Berlin 1854). Woher diese eigenthümliche Erscheinung, die um so auffallender ist, da sonst die Dorer für den conservativsten, die Jonier für den beweglichsten Stamm gelten? Zunächst macht diese Thatsache wahrscheinlich, daß die Aeoler länger mit den Vorfahren der Römer zusammengeblieben sind, als mit den Joniern und Dorern. Dem scheint zu widersprechen, daß gerade die früheste hellenische Bevölkerung Griechenlands zum äolischen Stamme gerechnet ward, die Dorer und Jonier demnach später eingewandert zu sein scheinen. Nur die Achäer, obgleich auch ein äolischer Stamm, müssen später in das südliche Hellas gekommen sein, als wenigstens die Jonier. Haben sich, wie wir vermuthen, Jonier und Dorer früher von den gemeinsamen Vorfahren getrennt, so müssen sie sich vor der Einwanderung der ersten Aeoler in irgend einem nördlichen Binnenlande eine Zeit lang aufgehalten haben. Demnach scheint anzunehmen, daß, als die übrigen Aeoler in das südliche Hellas einwanderten, die Achäer als die letzten in Epiros blieben, während die gemeinsamen Vorfahren der Dorer und Jonier im nördlichen Thessalien und vielleicht noch weiter nördlich saßen, dann die Jonier, nach ihnen die Achäer und zuletzt die Dorer südlich drangen.

II. Vergleichung der griechischen und römischen Götter.

§. 1. Daß bei den Römern, als ihre Vorfahren die Gegend des späteren Roms in Besitz nahmen, die alte mythenbildende Kraft noch lebendig war, zeigt der Mythos von der Vermählung des Mars mit der Rhea Sylvia, deren Kinder Romulus und Remus, von einer Wölfin gesäugt, vom Hirten Faustulus gefunden und seiner Gattin Acca Laurentia gebracht und von dieser erzogen wurden, worin ziemlich klar die Geschichte der Niederungen in Roms Umgebungen ausgesprochen ist. Mars, die wärmende Kraft der Sonne, legt das vom Waldbach (Rhea Sylvia) angeschwemmte Land trocken, dessen Zunahme durch die von dem jährlich wiederkehrenden winterlichen Ueberschwemmungen von den Höhen herabgeführte Erde in dem Säugen der Wölfin ausgedrückt wird. Faustulus benutzt es als Hirt zur Weide, dann dient es dem Ackerbau, deren Göttin Acca Laurentia ist (*Liv.* I, 4. *Dion Halic.* A. R. I. c. 78. Bd. 1. u. c. 83. Preller S. 42). Aber dieser mythenbildende Sinn ging verloren und scheint zum Theil gewaltsam unterdrückt. Der Charakter oder das Princip, nach dem dieser Mythos gebildet ist, ist ganz derselbe, den wir unten in den äolischen Mythen finden werden.

§. 2. Doch hat sich die römische Religion in einer ganz anderen Richtung entwickelt. Bei den Römern war die göttliche Macht bis ins Unbestimmte theilbar gedacht. Wenn daher bei den Griechen einzelne Lebensrichtungen oder Berufsarten einzelnen Göttern oder besondern Gruppen von Göttern anvertraut waren, so wachten bei den Römern ebenso viele Götter darüber, als einzelne Thätigkeiten sich unterscheiden lassen. Bei den Griechen sind Demeter und Persephone Göttinnen des Ackerbaues, bei den Römern dagegen sorgt Vervactor für das erste Pflügen, Reparator für das zweite, Insitor für das Säen, Obarator für das Unterpflügen u. s. w. (Marquardt, Röm. Alterth. 4. Thl. Relig. S. 15 fg.) Daher sind die Götter der Römer zum größeren Theil Abstractionen, gleichsam Eigenschaften oder Thätigkeiten der göttlichen Macht überhaupt. Zwar sind die höheren Götter mehr individualisirt, aber keineswegs mit der Bestimmtheit wie bei den Griechen. Das zeigt sich schon darin, daß bei der römischen Religion die Theogonie fehlt, sie ist in dieser Beziehung auf der Stufe des arischen Urvolkes stehen geblieben. Aber auch die ganze Mythologie fehlte derselben gewissermaßen, oder ist vielmehr zu Märchen herabgesetzt, die sich nur in mündlicher Ueberlieferung fortpflanzten, wobei sie die religiöse Bedeutung fast verlor. Zum Untergange der eigentlichen Mythologie bei den Römern mag ihre verstandesmäßige Auffassung viel beigetragen haben, welche die mythischen Dichtungen in den eigentlichen Sinn umsetzte. Das läßt sich an einem merkwürdigen Beispiele nachweisen. Iris ist bei den Griechen Botin der Götter. Dabei halte sich von ihrer Naturbedeutung das Bewußtsein erhalten: man wußte, daß sie den Regenbogen bedeute und kannte dessen Beziehung zum Regen. Sie galt daher für Regen verkündigend und für Wasser anziehend (*Aristot.* Meteor. III, 4. *Plut.* Plac. Philos. III, 5). Dies Verhältniß des Regenbogens zum Regen und zur Verdunstung ist nun den Römern sehr wohl bekannt gewesen, wie sich in der Sprache des täglichen Lebens zeigt, aber mit Beibehaltung der mythischen Auffassung. Der Römer sagte: „Der Regenbogen trinkt" (arcus bibit) (*Seneca*, Qu. Nat. I, 5. 6. *Plin.* H. N. II, 59 u. XVIII, 35. Vergl. Bergk, Geburt der Athene. Jahrb. f. Phil. Bd. 81. 82. S. 406. Nr. 127). Sonst ist die römische Religion früh durch schriftliche Urkunden (Indigitamenta, Libri Pontificii) festgestellt, was bei Verschmelzung zweier Religionen, der sabinischen und latinischen, die, wenn auch aus einer gemeinsamen Quelle geflossen, doch einander als verschieden gegenübertraten, nothwendig werden mochte. Bei dieser mit Bewußtsein und Ueberlegung vollzogenen Verschmelzung beschränkte sich der sittliche Sinn der Priester auf Feststellung des Cultus. Die römische Religion würde so einen sehr ausschließenden Charakter erhalten haben, wenn nicht in der etruskischen und griechischen Religion neue Elemente hinzugekommen wären, die theils als verschieden anerkannt, theils mit dem Früheren für gleichbedeutend erklärt wurden, was eine Erweiterung der religiösen Urkunden erforderte. Doch scheint das Griechische zuerst nur geduldet zu sein, vielleicht als Hausgottes-

dienst der eingewanderten griechischen Bevölkerung. Es wird ausdrücklich überliefert, daß gewisse rein griechische Götter in den älteren religiösen Urkunden nicht vorkommen.

§. 3. Die frühe Aufnahme griechischer Auswanderer in Rom (Civ. de Rep. II, 19, 34) und die Verpflanzung griechischer Culte nach Rom durch die sibyllinischen Bücher machen es unmöglich, das ursprünglich Gleiche von dem später Aufgenommenen überall mit Sicherheit in den beiden Religionen zu unterscheiden. Dazu kommt, daß die etruskischen Elemente, die hinzugekommen sind, sich nicht immer erkennen lassen, indem es von manchen Zweigen der Religion, z. B. im Auguralwesen, zweifelhaft ist, was etruskisch, was sabinisch, und es sich fragt, ob die etruskische Religion selbst, als sie Einfluß auf Rom gewonnen, nicht schon mit griechischen Elementen versetzt gewesen ist. Als gewiß kann angenommen werden, daß Apollon ein rein griechischer Gott, d. h. den Italern ursprünglich fremd gewesen, also nach der Trennung der Italer von den Vorfahren der Griechen in Hellas mit diesem Namen und in dieser bestimmten Individualität ausgebildet ist (*Arnob.* II, 73). Für griechischen Ursprungs galt auch Ceres mit ihren Kindern Liber und Libera, die der eleusinischen Genealogie angehören, nach der Dionysos und Kore Kinder der Demeter sind (*Dion H.* VI, 17 u. *Cic.* Pro Balbo 24). Doch scheint der Name Ceres in Italien heimisch zu sein und auch Liber und Libera, wenn auch in gar verschiedener Bedeutung (*Aug.* C. D. VI, 9) dem altitalischen Glauben anzugehören. Es muß denn doch wol in Italien eine Getreidegöttin dieses Namens, wenn auch von untergeordneter Bedeutung, existirt haben. Aehnlich muß es sich mit Venus verhalten haben, die in den Urkunden der Königszeit nicht vorkam (Cincius und Varro bei *Macrob.* Sat. I, 12). Da sie bei den Römern aber auch Todtengöttin (Libitina) und Göttin der Reinigung (Cloacina) war, muß ihre Bedeutung eine allgemeinere gewesen sein, und Wort und Begriff weist auf das Kommen und Gehen, wie die griechische Ilithyia (*Εἰλείθυια* von ἔλθω — ἔρχομαι, wie Venus von venire), hin. Die Vesta dagegen muß von den Griechen entlehnt sein. Die vermittelnden Formen zwischen *Ἑστία* und Vesta finden sich bei Hesychios, der *Ϝιστία* durch ἐσχάρα erklärt (*Ahrens*, De dial. Dor. §. 5, 8. p. 55. §. 17, 3. p. 121). Es gehören Wort und Begriff nicht einer Ueberlieferung der arischen Urzeit an, obgleich das oft, auch noch von Mommsen (R. G. 1. Ausg. S. 20), behauptet ist. Denn Hestia ist den Griechen der ältesten Zeit als Göttin unbekannt. — Die Weissagung aus den Blitzen war den Griechen und so gewiß auch den Römern nicht fremd, kam aber aus Etrurien zu den Römern in sehr entwickelter Gestalt (*Aul. Caecina* bei *Seneca*, Nat. Qu. II, 39). Doch scheinen hier auch die Sabiner Einfluß geübt zu haben (Hartung, Rel. d. Röm. I. S. 126). Die Opferschau oder Enthüllung des Götterwillen aus den Eingeweiden der Opferthiere ist den Griechen und dem ganzen arischen Stamme ursprünglich fremd und scheint von den Etruskern auf die Griechen übergegangen zu sein (*Cic.* Div. I, 41. Marquardt, R. A. IV. 2. Abth. 4. Anh.). Plato (Legg. V. p. 738. c.) spricht von tyrrhenischen Gebräuchen, welche die Griechen unter Vermittelung des Orakels angenommen haben. Dazu hat höchst wahrscheinlich die Opferschau gehört, die wir noch nicht bei Homer und Hesiod, wol aber später bei den Griechen finden, wenn sie auch von den Griechen nicht in gleicher Strenge geübt ward.

§. 4. Im Allgemeinen ist daran zu erinnern, daß, was Gemeingut des arischen Urvolkes war, auf die Römer und Griechen überging; doch gestaltete sich Manches eigenthümlich, seitdem sie vom Urvolke getrennt waren, sich aber noch nicht wieder gespalten hatten. Dahin rechnet Bäumlein (Die Anfänge d. Gr. Rel. N. Jahrb. f. Phil. 1863. S. 444) gewiß mit Recht den Gegensatz der himmlischen (*οὐράνιοι* = superi) und unterweltlichen (*χθόνιοι* = inferi) Götter. Daß Janus ursprünglich Dianus geheißen und das Masculinum von Diana war, ist so wenig zweifelhaft, als daß das Wort mit dies (Tag) zusammenhängt und einen Lichtgott bedeutet. Sie entsprechen daher dem Phöbos und der Phöbe der Griechen. Bei der Verschmelzung des Phöbus mit Apollon oder bei der Entwickelung zu dieser Gestalt ging natürlich Alles auf diesen über. Hängt auch vielleicht der Apollon als Straßengott (*Ἀγυιεύς*) mit dem Janus als Thürengott zusammen? Schon in der ersten Periode (V. §. 2) ist Caranus oder Recaranus, der ein Heros der Fruchtbarkeit war und seinen Namen von Cerus (dem Schöpfer) hatte, in seiner Verwandtschaft mit Indra, Herakles und Apollon nachgewiesen, weshalb Hartung (Rel. d. Röm. II. S. 21) in ihm den Zeus zu erkennen glaubt. Hier ist es wichtig, an diese Thatsache zu erinnern, insofern wir in ihm die Einheit der bei den Griechen unterschiedenen Apollon und Herakles erkennen (Preller, Röm. Myth. S. 70). Saturnus (zusammenhängend mit satur satt, von serere, Supinum satum) bedeutet den Erntegott, muß aber, da die Sage von einstiger Glückseligkeit unter seiner Regierung in Latium mit dem Mythos vom goldenen Zeitalter unter Kronos zusammenhängt (der, dem entsprechend, auch wol mit *κόρος* Sättigung und *κορέννυμι* von einer Wurzel entsprossen ist, was mir wahrscheinlicher, als von *κραίνω* vollenden, zeitigen, obgleich es auf dasselbe hinauskommt), wie dieser ursprünglich den Gott des sommerlichen Wolkenhimmels, besonders am Abend, bedeutet haben, den man sich als ein glückliches Land dachte (vergl. 1. Per. IV. §. 4). Auch das Schiff, in dem er ankommt, und zwar zum Lichtgott Janus, ist die Wolke. Damit verschmolzen ist der Gedanke an die Zeit nach der reichen Ernte, in der Alles reichlich vorhanden. Da Kronos auch bei den Griechen Erntegott war, so muß diese Vorstellung von den gemeinsamen Vorfahren stammen. (*Th. Bergk*, Reliq. Comm. Att. p. 188. Preller, Gr. M. I. S. 42; vergl. 1. Per. IV. §. 3. 4.) Von Jupiter = Zeus ist schon die Rede gewesen. Mars = Ares der Griechen tritt bei den Römern viel stärker hervor, obwol Ares bei den Griechen in älterer Zeit eine bedeutendere Rolle gespielt zu haben scheint, da

er in der Mythologie viel häufiger vorkommt als im Cultus. Daß Mavors nur eine Erweiterung der Form Mars, wie Marmar dessen Verdoppelung, dafür spricht die griechische Form Ἄρευς (*Ahrens*, De dial. Aeol. §. 22, 4). Auch im Griechischen haben einzelne Wörter eine doppelte Form mit m im Anfang und ohne dasselbe, so μόσχος = ὄσχος. Demnach scheint μαρμαίρω zu derselben Wurzel zu gehören, indem das Trockene durch die Wärme der Sonnenstrahlen die Grundbedeutung; daher einerseits Wörter von der Bedeutung „strahlen," andererseits von der Bedeutung „trocken sein" daraus hervorgegangen sind. Auch ἄορ Schwert gehört hierher, wie in Χρυσάωρ der Sonnenstrahl erkannt ist, eigentlich Goldschwert. Wie im Griechischen alle Mythen von Vermählung des Ares, besonders mit Nymphen (Forchhammer, Hellen. 108 fg.) in ihm die Frühlingswärme erkennen lassen, so wird Mars bei den Römern als belebender Frühlingsgott verehrt und daher auch auf Ackerbau und Viehzucht, ja auf Baumwuchs bezogen (Hartung II. S. 155. Preller, R. M. S. 300), weshalb der Frühlingsmonat März (Martius) von ihm den Namen hat (*Walz* p. 15). Da der Begriff des Kriegsgottes bei beiden Völkern sich an Ares = Mars anschloß, muß derselbe schon zur Zeit ihrer gemeinsamen Vorfahren diese Bedeutung gehabt haben. Sie knüpft sich an die Vorstellung der tödtlichen Sommerhitze und Winterkälte, wobei die vernichtende und zerstörende Wirkung des Krieges der Vergleichung zum Grunde liegt. Doch tritt die Winterkälte bei beiden Völkern, wahrscheinlich seitdem sie ihre letzten Wohnsitze, Italien und Hellas, eingenommen hatten, wo mehr von Hitze als von Kälte zu fürchten war, sehr zurück (vergl. I. §. 1). Der Zusammenhang des vernichtenden Krieges mit der ausdürrenden Hitze des Sommers zeigt sich noch darin, daß in seinem Tempel am ersten Meilensteine vor der Porta Capena, bei dem er besonders als Kriegsgott verehrt ward, der sogenannte Lapis manalis aufbewahrt wurde, den die Oberpriester zur Zeit großer Dürre zur Stadt schleppten, in dem Glauben, daß dann unfehlbar Regen eintreten werde (*Festus* s. v. aquae licium Lind. p. 2 und s. v. Manalem lapidem p. 95). Sollte dieser Stein mit dem Steinhammer Thor's zusammenhängen, der als Donnerkeil in Beziehung zu Regen bringenden Gewittern gesetzt wird? Sollte der Stein, den Rhea statt des Zeus dem Kronos zu verschlingen gab, dieselbe Bedeutung haben, sodaß das Wiedervonsichgeben der Kinder die Herstellung der wolkigen, die Erde mit Regen erquickenden Atmosphäre bedeutete? Das ihm im October oder December geopferte Pferd hatte Bezug auf die dann schon bestellte neue Saat. Das Pferd ward geopfert (ob frugum eventum) offenbar mit Bezug auf die im Winter zu fürchtende Gefahr für das Gedeihen der Saat. Das Haupt des zu opfernden Pferdes ward mit einem Kranz von Broden umhangen und das des geopferten an den Mamilischen Thurm oder an die Mauer der Regia genagelt (Preller S. 323). Wenn die Verbindung des Ares mit Aphrodite ursprünglich keinen andern Sinn hat, als das Eintreten der Wärme im Frühling, so ist die römische Ehe des Mars mit Nerio von gleicher Bedeutung. In der Anna Perenna konnte man dagegen eine im Frühling durch den aufgethauten Schnee stärker fließende Quelle erkennen (vergl. Forchhammer, Hellen. S. 160). Daß diese Göttinnen den Frühling bezeichnen, zeigt Art und Zeit der Feier (Preller S. 302). Daß der Wolf bei den Römern dem Mars, bei den Griechen dem Apollon geweiht war, hat ohne Zweifel denselben Grund. Man nimmt wol an, daß der Wolf wegen seiner Augen Symbol der Sonne war, zu der beide Götter in Beziehung standen, indem man einen Zusammenhang zwischen den Wörtern lupus λύκος und lux λύχνις geltend macht und auch die Benennung der Dämmerung λυκόφως und des Jahres λυκάβας mit λύκος in Verbindung bringt, allein die Sache liegt, wie wir später (3. Per. IV. §. 3 und 4. Per. II. §. 1) sehen werden, anders.

§. 5. Da der römische Neptunus (mag sein Name mit νάω, νέω fließen, oder mit νίπτω waschen [= νιπτόμενος] zusammenhängen) eine Beziehung zum Wasser hat, ist wol nicht zu zweifeln, daß er ursprünglich mit dem griechischen Poseidon verwandt ist und zwar in seiner allgemeinen Bedeutung des feuchten Princips, vielleicht noch ungetrennt von Okeanos und Acheloos (Preller 503 fg.). Ob er ursprünglich mit dem Consus derselbe war, dem die Circusspiele gefeiert wurden, und dem daher, wie dem Poseidon das Pferd, als Reit- und Zugpferd heilig gewesen ist, muß dahingestellt bleiben. Deutlicher tritt die ursprüngliche Einerleiheit des Vulcanus mit dem Hephästos hervor, und zwar nicht blos insofern er Gott des irdischen Feuers war, sondern im Fischopfer scheint auch seine Beziehung zum Wasser enthalten, das bei Gewitterschauern dem Himmel entströmt. Von diesem Ursprung des Feuers ist auch noch eine Spur in seiner Gattin Maja erhalten, die wol wie dem Namen, auch dem Begriff nach von der griechischen Göttin gleichen Namens nicht verschieden gewesen ist (Preller, R. M. S. 525). Nach Kuhn (Herabkunft d. F. S. 30) ist Feronia als Bringerin des Feuers sprachlich und begrifflich verwandt mit Phoroneus und soll die beiden Gestalten Despoina und Areion in sich vereinigt haben, wie er auch den Picus, der (nach *Fest.* s. v. Oscines p. 198) Martius Feroniusque heißt, für den Blitzvogel erklärt, gleich dem Adler der Griechen, indem er der Ansicht ist, daß auch Phoroneus ursprünglich den Blitzvogel bedeutet habe. Den Zusammenhang geben wir im Allgemeinen als wahrscheinlich zu. Nach Preller (S. 375) war Feronia Frühlings- und Quellgöttin. Ihr Hain mag ursprünglich ein Wolkenhain gewesen und ihr Verhältniß zur Erde und zu Quellen durch Regen vermittelt sein. Die Verwandtschaft der Juno und Hera in deren älteren Gestalt als Dione, die in Dodona des Zeus Gemahlin war, ergibt sich aus Verwandtschaft der Namen und Begriffe (vergl. 1. Per. III. §. 1 und Buttmann, Mythol. Bd. 1. S. 22). Ob und wiefern die Minerva mit der Pallas Athene gleichen Ursprungs oder ihr nur später gleichgesetzt ist, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit bestimmen. Dasselbe gilt von Mercurius und Hermes. Dagegen scheint nicht zu bezweifeln, daß die mit verschiedenen Namen, Tellus, Ops, Bona Dea,

Dea Dia, benannte Erdgöttin von Alters her der Demeter entsprach, und durch Entwickelung der verschiedenen Völkerstämme zu verschiedenen Göttern geworden ist. Die Vermählung des Saturnus mit Ops hat demnach denselben Sinn, als wenn Uranus mit Gäa, Zeus mit Demeter, Semele oder Danae sich verbindet.

§. 6. Ob die wörtliche Uebereinstimmung der Flora und Pomona mit den attischen Horen Thallo und Karpo auch auf historischem Zusammenhange beruht, oder in der Natur der Sache, oder in Uebertragung gegründet ist, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, doch scheint besonders das Vorkommen der Horen des Frühlings, die von Blühen und Grünen auch Antheia und Chloris heißen, für ein höheres Alter der Vorstellung zu sprechen (Preller, Gr. Myth. I. S. 274). Ebenso scheint es, daß auch die griechischen Mören in den Parzen (Parcae), die Musen in den Camenen (Camenae oder Camoenae, ursprünglich Casmenae = Carmenae), die Pane und Satyrn in den Silvanen (Silvani) und Faunen (Fauni) wieder zu erkennen sind, wie denn auch Flüsse und Quellen bei beiden Völkern von Anfang her göttlich verehrt wurden.

§. 7. Der gleiche Ursprung in seinem Verhältniß zu der verschiedenen Entwickelung tritt nirgends deutlicher hervor als in den Hausgöttern. Die Römer verehrten zweierlei Hausgötter, die Laren (Lares), die gleichsam abstract vergötterten Vorfahren als Gründer des Hauses, und die Penaten (Penates), die Schützer des Hauswesens oder der Wirthschaft. Jenen entsprechen bei den Griechen die väterlichen Götter (θεοὶ πατρῷοι) als Beschützer der Familie, diesen die Götter des Besitzes oder Erwerbes (θεοὶ κτήσιοι). Zu beiden gehörte Zeus mit den unterscheidenden Beinamen, zu diesen auch Hermes. Die Laren scheinen eigentlich die Vorfahren als Begründer der Familie und des Hauses zu sein, wurden als solche in allen Häusern ohne unterscheidende Namen vorzugsweise verehrt. Bei den Griechen aber waren die θεοὶ πατρῷοι individuelle Wesen, und zwar in doppeltem Sinne, als Schützer der Familie, sonst ὁμόγνιοι genannt, welche hier gemeint sind, und als die ererbten Stammgötter, in welchem Sinne Apollon Patroos des ionischen Stammes heißt. Von den θεοὶ πατρῷοι unterscheiden sich die γενέθλιοι, die für Fortpflanzung des Geschlechtes sorgen, zu denen z. B. Poseidon und Athene gehören, und ihnen entsprechen in gleicher Weise, als abstracte Wesen, bei den Römern die Genien (genii), die als unmittelbare Ausflüsse des Zeus betrachtet wurden, aber nur als Begleiter der Männer, denen die Junones der Frauen entsprechen, ein Unterschied, der den Griechen unbekannt ist. Es liegt ganz in der Consequenz der Ansicht, die Laren für Genien zu erklären, obgleich dieselben nur Product der Reflexion. Der Volksglaube ist offenbar nicht zum Bewußtsein des Verhältnisses gekommen, wie denn auch die Vorstellung von den Genien mit der griechischen Dämonenlehre zusammenhängt. Auch die Lehre von der Unterwelt ist bei den Römern weiter ausgebildet. Orcus ist Gott des Todes und bezeichnet den Aufenthalt, von dem Dispater als König der Unterwelt noch unterschieden wird, und entspricht dem griechischen Hades oder Aïdes. Die Vorstellung von den Verstorbenen, sofern sie Manes heißen, hat sich wesentlich umgestaltet — denn die Manes werden als Götter (Dii) verehrt und von ihnen die Geister böser Menschen (Larvae, Lemures) unterschieden. Dies ist offenbar eine eigenthümliche römische oder italische Entwickelung der gemeinsamen Urelemente, die aber bestätigt, daß vor der Trennung der Glaube an die Erhebung der Verstorbenen zum Himmel nicht vorhanden war. In Verbindung mit der Vorstellung von den Genien und Manen hätte dieser nicht verloren gehen können. Es war der Glaube, daß die Geister der Verstorbenen an gewissen Tagen an die Oberwelt kommen, auch bei den Griechen, stammt also aus der italo-gräkischen Zeit (vergl. unten 6. Per. V. §. 1. XIII. §. 31. Hartung I, 56. II, 244. Preller 452. 499. 532 fg. Chr. Petersen, Hausgottesdienst d. Gr. S. 30. Nr. 94 fg. *G. Fr. Schoemanni* Diss. de Diis Manibus, Laribus et Geniis. Gryphisw. 1840. 4. Opusc. I. p. 350. C. F. Schömann, Ansichten über die Genien. Greifswald 1840. E. Gerhard, Ueber Wesen, Verwandtschaft und Ursprung der Dämonen und Genien. Berlin 1852. Abhandl. d. Berl. Akad.). Ganz dagegen, d. h. in Verehrung individueller Götter, stimmte der Cultus der Geschlechter bei Griechen und Römern überein, was, wie bemerkt, bis in die arische Urzeit zurückzureichen scheint (sacra gentilicia, *ἱερὰ γενικά Hartung* I, 226).

§. 8. Es ließe sich die Nachweisung gleichartiger, ja derselben Elemente in griechischen Mythen und in Sage und Religion der Römer noch viel weiter ausdehnen. Einiges ist indessen schon in der ersten Periode vorweggenommen, wie die bereits §. 4. erwähnte ursprüngliche Identität des römischen Recaranus und des griechischen Herakles, dessen weitere Entwickelung sich an die Mannichfaltigkeit des griechischen Bodens lehnt (3. Per. III.). Wir haben dort die Heraklesmythen zusammen behandelt, weil die Zusammenstellung die Erklärung zu erleichtern und zu befestigen schien, obgleich kaum zu bezweifeln, daß die Mythen, die ursprünglich sich an keine Localität knüpften (§. 1—9), wenigstens bis in diese italo-gräkische Zeit, zum Theil in die arische Urzeit, zurückgehen. Aehnlich ist es mit der troischen Sage, die wir erst im Zusammenhange mit der Geschichte des achäischen Stammes (5. Per. I. u. II.) behandelt haben, obgleich ihre Entwickelung bis in die äolische, ihr Ursprung bis in diese Periode zurückgeht. Doch fehlen uns bestimmte Haltepunkte, um auch nur mit Wahrscheinlichkeit nachweisen zu können, welche Mythen aus diesem Kreise sich in Italien unabhängig von späterem griechischen Einflusse erhalten hatten.

III. Cultus.

§. 1. Tempel gab es bei Trennung der Italer und Griechen noch nicht. Die Orte der Gottesverehrung waren außerhalb des Hauses meist bestimmte Naturmale, wie Höhen, heilige Bäume und Quellen. Auch einzelne aufgerichtete Steine kommen bei beiden Völkern als Symbole der Götter vor (*Müller*, Arch. §. 66. 1). Bei den Römern ist der Terminus oder Jupiter Lapis der Art

(*Walz* p. 8). Dahin gehört die Heiligkeit der Grenzsteine bei beiden Völkern. Aber es gab auch schon gemeinsame Symbole, wie der Phallos das der Fruchtbarkeit, das bei den Griechen in den Hermen weiter ausgebildet ist (*C. Fr. Hermann*, De Terminis eorumque religione apud Graecos. Gottingae 1846. 4. *Walz* p. 8 seq. *E. Gerhard*, Hermes s. Jupiter Terminalis. Paris 1840. Annales de l'Inst. XIX. 1847). Die Homerischen Gedichte erwähnen Tempel und Priester in Hellas so selten, daß sie den älteren Elementen derselben fremd gewesen sein müssen. Bei den Römern sind Priester schon am Anfange ihrer Geschichte vorhanden, und zwar in der Mehrzahl offenbar als religiöse Vertreter der Volksabtheilungen. Ueberhaupt entwickelte sich bei den Griechen der Cultus fast so frei wie die Mythologie. Bei den Römern war er unter die Controle der Pontifices gestellt. Im Allgemeinen waren die Regeln für Gebet und Opfer bei den Römern strenger und fester bestimmt, im Einzelnen abweichend, im Wesentlichen dieselben. Wenn der Römer sich beim Gebet gegen Osten wendet, so thut das der Grieche zwar nicht, aber wie die Regel vom Vogelfluge zeigt, war auch ihm der Osten als lichte, helle Seite gleichsam der Sitz der Götter. Aus demselben Grunde war die Thür des griechischen Tempels an der Ostseite, damit die Morgensonne auf das Götterbild falle, des römischen an der Westseite, damit nämlich der Betende sich zugleich zum Bilde und nach Osten richten könne. Das Waschen vor dem Opfer war bei beiden Völkern im Gebrauch; die Rücksicht auf Auswahl, Führung und Tödtung des Opferthieres in mehrfacher Beziehung dieselbe. Besonders charakteristisch für beide, im Unterschiede von anderen Völkern, war das Streuen geschroteter Gerste, dabei aber wieder der Unterschied, daß die Römer dieselbe mit Salz vermischten, das wenigstens in der ältesten Zeit bei den Griechen nicht im Gebrauch war (vergl. Hartung, Rel. d. Römer I, 23. 160. 191. Marquardt S. 464. Hermann, Gottesdienstl. Alterth. d. Gr. 28, 11). Wenn auch das Menschenopfer an sich nicht auf die Zeit vor der Trennung der Italer und Hellenen zurückgeführt werden kann, obgleich es sich auch bei den Germanen findet, da es den Indern fremd war, so finden sich doch von der eigenthümlichen Sitte der Römer, die Menschenopfer nicht zu schlachten, sondern in einem unterirdischen Gemache zu vergraben (*Liv.* XXII, 57. *Oros.* IV, 13. *Dio Cass.* 43, 24 u. 48, 14 u. 12 Fr.), Spuren bei den Griechen, die um so mehr Beachtung verdienen, da sie mit der eigenthümlichen Bauweise unterirdischer Gemächer, wie sie besonders für Quellen und Cisternen gebaut wurden (der sogenannten Schatzhäuser), zusammenhängen. So stieg Oedipus, gleichsam ein freiwilliges Opfer, in ein unterirdisches Gemach hinab (*Soph.* Oed. Col. 57 u. 1538) und Antigone ward zur Strafe in ein solches eingeschlossen (*Soph.* Ant. 876 u. 1188; vergl. *Walz* p. 11 und Pyl, Die griech. Rundbauten. Greifsw. 1861). Doch möchte ich nur daraus schließen, daß bei dem Urvolke die Todesstrafe, wie der Begriff des römischen sacer beweist, als eine Art Opfer angesehen wurde. Dafür spricht auch das griechische ἁγνίζειν weihen und opfern (vergl. 6. Per. III. §. 9 u. 14).

§. 2. Zum Cultus im weiteren Sinne gehört auch die Erforschung des Götterwillens. Alle Arten derselben sind beiden Volksstämmen gemeinsam, sowol die eigentliche Weissagung aus innerer Begeisterung, als aus gewissen Naturerscheinungen; doch trat jene bei den Römern mehr zurück, und diese, wohin besonders Beobachtung des Blitzes, des Fluges und Geschreies der Vögel, ungewöhnlicher Stimmen von Thieren oder unbekannten Ursprungs zu rechnen, war bei den Griechen weniger bestimmt ausgeprägt. So weit in der weiteren Entwickelung die römische Auguraldisciplin von dem griechischen Orakelwesen auseinandergeht, so sind doch nicht nur im Allgemeinen die Arten und Principien und das Verhältniß zum Staat dieselben, sondern wir kennen auch im Orakel zu Dodona ein Institut, das, wenn auch im griechischen Geiste entwickelt, doch in einer Zeit gestiftet ist, in der entweder die beiden Hauptzweige der Italo-Gräken sich noch nicht getrennt hatten oder die Vorstellungen und Gebräuche aus der Zeit vor der Trennung noch wenig verändert waren. Vielleicht gehört Epiros, wo Dodona lag, zu den Ländern, das von den gemeinsamen Vorfahren schon vor der Trennung besetzt ward (M. Arneth, Ueber das Tauben-Orakel zu Dodona. Wien 1840. 4. E. v. Lasaulx, Das Pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona. Würzburg 1841. 4.). Das Orakel haftete an einem Baume; heilige Bäume aber waren es von Alters her, unter denen der Gottesdienst gehalten ward (C. Bötticher, Der Baumcultus. Berlin 1856). Und es war die immergrüne Wintereiche, von den Griechen bald δρῦς (*Soph.* Trach. 171), bald φηγός (*Aesch.* Prom. 833), von den Römern quercus und aesculus oder esculus genannt, deren Früchte eßbar sind, der Sitz des dodonäischen Orakels. In einer fruchtbaren Ebene, rings von Gebirgen umgeben, stand der Baum, unter dem ein reicher, wahrscheinlich intermittirender Quell floß. Derselbe Baum war auch bei den Römern heilig. Aus solchen Bäumen bestand das Aesculetum oder der Lucus Esquilinus, von dem der gleichnamige Berg den Namen hatte (*Varro*, L.L. V. 49. 50 u. 152). Doch war bei beiden Völkern auch die gewöhnliche Eiche und Buche heilig, und zwar dem Zeus oder Jupiter. Neben dem Lucus Esquilinus auf demselben Hügel der Lucus Fagutalis, wo ein Heiligthum des Jupiter Fagutalis (*Varro* ibid. *Plin.* H. N. XVI, 16, 15), in dem eine Buche dem Jupiter besonders heilig war (*Festus* s. v. Fagutal. ed. *Lindem.* p. 65), dagegen eine Eiche in einem Haine bei Arpinum (*Cic.* Legg. I, 1). Haine und Bäume aber waren auch bei den Römern Sitze von Orakeln, namentlich ein Hain auf dem Aventin und ein anderer um die Quelle Albunea bei Tibur (*Ovid.* Fast. III, 291 u. IV, 649. *Virg.* Aen. VII, 82). Auch sonst ist es Jupiter, der die Zeichen sendet, aus denen die Menschen seinen Willen erkennen, wovon er den Beinamen Prodigialis führt (*Plaut.* Amph. II, 2, 107;

vergl. Hartung, Rel. d. R. II. S. 32). Den genannten Orakeln steht nun zwar Faunus vor, doch wurden die Sprüche gerade ebenso ertheilt, wie in der ältesten Zeit zu Dodona. Die dodonäischen Priester (*Σελλοί* oder *Ἑλλοί*) empfingen die Antwort auf ihre Anfragen im Traume, indem sie auf der Erde schliefen (*Eust.* ad Il. XVI, 233), wahrscheinlich auf den Fellen geopferter Thiere, wie auch Kalchas in seinem Heiligthume zu Daunia in Süditalien, Amphiaraos zu Oropos seine Orakelsprüche ertheilte (*Paus.* I, 34, 3. *Philostr.* Apoll. II, 37). Gerade so aber ertheilte Faunus den Fragenden die Antwort, indem die Fragenden auf dem Felle eines geopferten Schafes in seinem Heiligthume schliefen (*Virg.* Aen. VII, 85. *Ovid.* Fast. III, 291; vergl. Hartung, Rel. d. R. II. S. 186). Ueberhaupt wurden alle Orakel im Saturnischen Versmaße vom Faunus abgeleitet, ihm aber auch eine Gattin Fauna gegeben und beide auch in der Mehrzahl gedacht (*Varro*, L.L. VII, 36). Damit möchte ich vergleichen, daß in Dodona neben den Priestern (*ὑποφῆται*) auch Priesterinnen (*πελειάδες*) genannt werden (*Eust.* l. l.). Aber auch aus dem Fließen oder Murmeln des Quelles, dem Rauschen der Blätter und dem Tönen der darin hängenden Becken ward geweissagt (*Steph. Byz.* u. *Suid.* s. v. *Δωδώνη*. *Serv.* ad *Aen.* III, 466. *Strab.* VII, 7, 10. Exc. I. Fr. 3). Dies erinnert an das Besprengen mit Wasser des heiligen Quelles und dem Berühren mit Buchenzweigen bei denen, die das Orakel des Faunus befragen wollten (*Ovid.* l. l.). Der Weissagung durch die Tauben wird die des Spechtes zu Tiora Mattiene im Lande der Aboriginer (*Dion Hal.* I, 14) verglichen und dem Rauschen der Blätter entspricht der Glaube der Römer, daß man allerlei Stimmen, die man im Walde zu hören glaubte, für Orakel des Faunus ansah (*Isidor.* Origg. VIII, 11, 87), die eben selbst nur die Personification dieser bedeutsamen Stimmen zu sein scheinen (von fari).

§. 3. So sehr der Gesang bei den Römern zurücktritt, so haben wir doch sichere Kunde nicht nur von der Sitte, das Lob der Vorfahren zu besingen, sondern auch von religiösen Gesängen (Hymnen). Wir haben sogar Fragmente derselben sowol von den Liedern (axamenta), mit denen die Salier, Priester des Mars, ihre Waffentänze begleiteten (Hartung II. S. 166), als von einem Gebet der Fratres Arvales in einer Inschrift (Hartung II. 145). Die Bruchstücke sind zu geringfügig, die Erklärung zu unsicher, um darauf eine Vergleichung zu begründen. Das Versmaß aber (numerus Saturnius) kommt insofern in Betracht, als es, wie der Hexameter, aus zwei kleineren Versen je von drei Hebungen zusammengesetzt ist. So verschieden sich der Rhythmus bei beiden Stämmen entwickelt hat, so dürfen wir aus dieser Uebereinstimmung schließen, daß die Italo-Gräken, als sie noch ein Volk bildeten, Gesänge in Versen mit drei Hebungen oder Längen gehabt haben. (Die poetischen Bruchstücke in Saturnischen Versen sind gesammelt von *A. E. Eggert*, Latini Sermones vetustioris Reliquiae selectae. Paris 1843. p. 68. So viele Stücke der Art durch Inschriften erhalten sind, gibt das Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol. I. Berol. 1862, in dessen von Ritschl verheißenen Commentarien auch eine Erörterung des Verses erwartet werden darf, wie solche schon kurz De Titulo Mummiano. Bonnae 1852. 4. vorläufig gegeben ist. Ueber die sonstige Literatur dieses Gegenstandes s. Bernhardy, Grundr. der Röm. Literatur. 4. Bearb. I. §. 30 u. 31. S. 181. Ueber die ältesten griechischen Verse vergl. unten dritte Per. V. §. 3 u. 4; zweite Periode §. 2.)

Dritte oder äolische Periode.

I. Aelteste Bevölkerung Griechenlands.

Gerhard, Griech. Myth. 1. Bd. I. Einl. II. §. 50—65.

§. 1. Die früheren Bewohner Griechenlands pflegen unter dem Namen der Pelasger den Hellenen, als späteren Einwanderern, entgegengesetzt zu werden. Doch werden Pelasger auch als Vorfahren der Hellenen, die auf einer anderen Culturstufe standen, angesehen (Preller, Gr. Myth. I, 58. II, 264). Von dieser früheren Bevölkerung scheinen noch später verschiedene Ueberbleibsel vorhanden gewesen zu sein. Von einigen sind die Pelasger für Semiten (Philistäer) erklärt. Die dafür angeführten Gründe, zumal die mythologischen, beweisen aber Nichts, weil ihre Beweiskraft, sofern man sich auf die Uebereinstimmung der Mythen beruft, die nicht zu erweisende Unmöglichkeit späterer Uebertragung voraussetzt, die Uebereinstimmung aber zum Theil auch von der Richtigkeit ihrer Erklärung abhängt und aus der späteren Aufnahme semitischer Elemente sich erklären läßt. Wir glauben eine semitische Bevölkerung vor der griechischen bezweifeln zu müssen, weil die wirklich übereinstimmenden Mythen, wie von Adonis, alle, die von Aphrodite, Kronos und Herakles, insofern sie wirklich übereinstimmen, von den Phönikiern entlehnt sind, andere, die übereinzustimmen scheinen, genauer betrachtet durch wirkliche Uebereinstimmung mit den Mythen anderer indo-germanischer Völker sich als arischen Ursprungs zu erkennen geben. Ist unsere Ansicht vom Verhältniß der hellenischen Stämme zu einander und zu den Römern die richtige, so würde der Name Pelasger das gemeinsame Urvolk der Hellenen und Italiker bezeichnen. Wegen Mehrdeutigkeit des Namens, denn es kann der Name auch auf eine noch ältere Bevölkerung bezogen werden, ziehen wir die Bezeichnung Italo-Gräken vor, wofür Andere sagen Gräko-Italiker. Sie zerfallen nach dieser Auseinandersetzung in Aeoler und Jonier oder Dorio-Jonier, von denen jene früher das eigentliche Hellas besetzten als diese. Wir wenden uns zur Betrachtung der Aeoler in der Zeit, in welcher sie nach ihrer Trennung von den Italikern sich in Griechenland niederließen bis zu der Zeit, in welcher ein anderer dieser Stämme, die Jonier, die sich mit den Dorern zusammen als Dorio-Jonier früher von den Italo-Gräken getrennt hatten und eine Zeit lang nördlich von Griechenland gewohnt zu haben scheinen, sich der Oberherrschaft bemächtigte oder ein entscheidendes Uebergewicht

erlangte. Wir nennen diese Zeit die äolische, weil die meisten Völkerschaften, welche zuerst einwanderten, dem von den Griechen selbst mit diesem Namen benannten Stamme angehörten. Derselbe scheint um so passender, da er eben die bunte Mannichfaltigkeit der individuellen Entwickelung ausdrückt, die gleich nach der Einwanderung sich geltend gemacht haben muß und für alle Zeiten charakteristisch für Griechenland blieb [58]). Unberücksichtigt kann ferner die Frage nicht bleiben, ob die Aeoler schon eine Bevölkerung vorfanden und welchen Stammes dieselbe war.

§. 2. Daß sie ältere Bewohner vorfanden, wie alle arischen Völker, als sie Europa in Besitz nahmen, ist jetzt nicht mehr zu bezweifeln, seitdem gerade aus den Spuren dieser Bevölkerung ein viel höheres Alter des Menschengeschlechts erwiesen ist, als man bisher annahm [59]), und es von dieser Urbevölkerung auch in Griechenland nicht an Ueberbleibseln fehlt. Ob aber von den zahlreichen Völkernamen, welche die mythische Geschichte kennt, einige sich auf diese Urbevölkerung beziehen, ob dieselbe zum finnischen Stamme gehörte oder zum iberischen, wird sich um so weniger mit Sicherheit darthun lassen, als bei vielen Namen mehr als zweifelhaft ist, ob sie wirklich historische Völker bezeichnen. So ist mit großer Wahrscheinlichkeit dargethan, daß Minyer und Phlegyer ebenso mythischer Natur sind, wie die Kentauren (Forchhammer, Hellen. S. 326 fg.) und andere erst mit der Zeit historische Bedeutung angenommen haben, ihre angebliche Geschichte daher so mit mythischen Elementen versetzt ist, daß es nicht mehr möglich ist, sie bestimmt auszuscheiden, wie bei Thrakern, Troern und Lykiern. Mit den Karern und Lelegern scheint es anders zu sein. Da wir keine sichern Ueberbleibsel ihrer Sprache besitzen, ist ihre Stammverwandtschaft mit Sicherheit nicht nachzuweisen, doch stimme ich Curtius bei, daß an einen semitischen Ursprung nicht zu denken ist, sie vielmehr für Griechen, also wol für die ältesten äolischen oder für entfernter verwandte arische Stämme zu halten sind. Wir lassen indessen diese Frage auf sich beruhen und begnügen uns, auf die neuesten Untersuchungen hinzuweisen: E. Gerhard, Ueber Griechenlands Völkerstämme u. Stammgottheiten. Berlin 1854. 4.; Derselbe, Ueber den Volksstamm der Achäer. Berlin 1854. 4., beides in den Abhandlungen der Berl. Akademie, philos.-histor. Cl. 1854. L. Schiller, Stämme und Staaten Griechenlands. 1. Abschn. Erlangen 1855. 2. Abschn. Ansbach 1858.

58) Forchhammer (Hellen. S. 80 u. 195) erklärt *Αἴολος* für Erdwasser, die schmuzige nasse Erde. Und allerdings sprechen die meisten Aeolos-Söhne für diese Bedeutung. Das Vorkommen desselben Stammes in verschiedenen Landschaften hat die bekannte Stammtafel veranlaßt, die Gerhard, Gr. Myth. II. S. 223 wiedergegeben hat. Als Benennung eines Volksstammes scheint indessen das Wort dessen Theilung und individuelle Entwickelung nach seinen Thaten zu bezeichnen. 59) *Delanoué*, De l'antiquité de l'espèce humaine. Valenciennes 1862. Jac. Nöggerath in Westermann's Illustr. Monatsheften. 1862. S. 283.

II. Religiöses Verhältniß der Aeoler und Dorio-Jonier zu einander.

W. Bäumlein, Pelasgischer Glaube und Homer's Verhältniß zu demselben. Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1839. Nr. 147—151. Derselbe, Die Anfänge der griechischen Religion. N. Jahrb. f. class. Phil. 1863. H. 2. S. 441 fg.

§. 1. Wir gehen aus von dem nachgewiesenen Gegensatz zwischen Aeolern und Dorio-Joniern. Fragen wir nun, ob derselbe sich auch im religiösen Gebiet nachweisen läßt, so muß man gewiß zugeben, daß von solcher Nachweisung, wenn nicht die Richtigkeit der Thatsache, doch die Glaubwürdigkeit abhängt. Und so neu die Behauptung ist, so darf sie doch wenigstens auf Berücksichtigung rechnen, da sie manches Räthsel zu lösen scheint. Es ist viel gestritten worden, ob Apollon dorischen oder ionischen oder gar fremden Ursprungs sei. Aus dem nachgewiesenen Verhältniß der Stämme aber ergibt sich, daß er nicht äolisch sein kann. Muß man zwischen Dorern und Joniern wählen, so neigt das Uebergewicht zu den Joniern. Ist aber sein dorischer Ursprung geltend gemacht (K. O. Müller's Dorer. Buch II. Bd. 1. S. 200) mit Gründen, die schwer ganz zu beseitigen sind, so lösen sich alle Schwierigkeiten durch das Zugeständniß, daß Apollon als selbständiger Gott entstanden sei, als Dorer und Jonier noch Ein Volk waren, sich aber von den Aeolern schon getrennt hatten. Die Mythen des Apollon aber, wie Sagen von mehr historischem Charakter, weisen auf das Thal Tempe, Pierien und die Nord- und Nordwestabhänge des Olympos als die ältesten Sitze der Dorio-Jonier und des Apollodienstes.

§. 2. Hat sich bei aller Verschiedenheit der äolischen Völkerschaften sprachlich Gemeinsames von großer Bedeutung nachweisen lassen, so wird dies auch auf religiösem Gebiete sich bewähren müssen. Und das scheint allerdings der Fall zu sein. So sehr es zuerst befremden mag, Herakles ist der Heros, ursprünglich wol Gott, der es später wieder ward, dessen Mythos so über alle von Aeolern in älterer Zeit bewohnten Landstriche verbreitet ist, daß er bei und gleich nach ihrer Einwanderung schon seinem Wesen nach gestaltet oder individualisirt gewesen sein muß, da nach der Einwanderung ihm in den verschiedenen Landestheilen, die nach deren besonderen Beschaffenheit modificirte Einwirkung des Sonnenlichts als besondere Thaten beigelegt wurden. Es müssen demgemäß die nicht localisirten und die mehren Landschaften gemeinsamen Mythen älter als die Einwanderung oder Theilung sein. Diese Erwägung läßt uns auch einen Blick in die Entwickelung dieser Mythengruppe thun. Dem Wesen nach, als Einwirkung des mit Wärme verbundenen Sonnenlichts auf Atmosphäre und Erde, ist Apollon und Herakles derselbe. Es ist bereits in der ersten Periode (V. §. 2) in dem Diebstahle von Apollon's Heerden durch Hermes, in dem Diebstahle der Heerden des Herkules (Recaranus) durch Cacus, wie in dem Raube der Heerden des Geryones durch Herakles ein gemeinsames arisches Element nachge-

wiesen, in dem sich zugleich die verschiedene Gestaltung desselben bei Römern, Aeolern und Dorio-Joniern zeigt. Es ergibt sich daraus zugleich, daß die bestimmtere Gestaltung des Herakles und seiner Mythen nach Trennung der Aeoler von den Italern und Dorio-Joniern vor sich gegangen ist. Zweifel gegen diese Ansicht könnte das Verhältniß der Dorer zum Herakles erwecken (Müller, Dorer. Buch II. XI. Bd. 1. S. 415); allein es ist nicht wol zu bezweifeln, daß die Verbindung der Herakliden, eines äolischen Volkstheiles, mit den Dorern historisch gefaßt werden muß, sodaß Mythos und Verehrung des Herakles zu den Dorern erst durch die Herakliden gekommen ist, und zwar nach ihrer Trennung von den Joniern. Diese Verbindung der Dorer mit Aeolern erklärt zugleich die Annäherung des dorischen Dialektes an den äolischen, durch welche wiederum jene Verbindung beglaubigt wird.

III. Herakles, die den äolischen Stämmen gemeinsame Gottheit.

§. 1. Die Mythen des Herakles lassen sich, von späteren phönikischen Einflüssen abgesehen, in solche theilen, die sich ursprünglich auf kein bestimmtes Local bezogen, und dahin gehören auch diejenigen, die später an ausländische Gegenden angeknüpft wurden, und in solche, die in Beziehung auf bestimmte Gegenden ihre Erklärung finden. Haben wir den Herakles richtig gefaßt, so müssen die Mythen der ersten Art Lichtwirkungen in der Atmosphäre bedeuten, oder auf Erden, aber in der Art, daß sie in verschiedenen Gegenden vorkommen können, die letzteren aber solche, die durch die Eigenthümlichkeit der Gegend, der sie angehören, bedingt sind. Da sie an bestimmten Gegenden haften, zeigen sie zugleich die Verbreitung desjenigen Stammes, dem sie angehören. Das Verhältniß des Herakles zur Athene, die ihn in allen Kämpfen unterstützt, die auf alten Vasenbildern als Braut oder Gattin neben ihm zu stehen scheint, was aber nur wie innige Theilnahme zu nehmen ist und ihn in den Olymp einführt, erklärt sich aus der Uebereinstimmung mit der Naturbedeutung: er ist es, der den Himmel aufklärt, und sie ist die Beherrscherin des heiteren Himmels (Forchhammer, Hellen. S. 212. Preller II. S. 106). Das Verhältniß zum Apollon, das, wenn unsere Ansicht richtig, erst später in die Mythen durch Verkehr oder Mischung der Stämme gekommen sein kann, zumal wenn es feindselig ist, kann demgemäß erst im folgenden Zeitraume erörtert werden (Preller II. 108).

§. 2. Als der arischen Urzeit angehörig und demnach als eine der ältesten Heraklesmythen ist die Bekämpfung des Geryon, Geryones oder Geryoneus erkannt. Daß dieser (von γηρύω schreien, brüllen benannt) der Gewitterriese ist, wird so allgemein anerkannt, als daß sein Wohnsitz Erytheia (von ἐρυθέω, ἐρυθαίνω röthen) von dem fernen Westen, dem westlichen, von Blitzen erhellten Himmel zu verstehen ist. Chrysaor, in dem wir früher den Sonnenstrahl erkannt haben, heißt sein Vater, und Kallirrhoe, der schöne Fluß, seine Mutter, insofern auch die Gewitterwolke durch Verdunstung des Wassers entsteht, welche der Sonnenstrahl bewirkt. Sein zweiköpfiger Hund Orthros, Sohn des Typhon und der Echidna, ist der heulende Sturmwind, und *sein* Hirt Eurytion der Regen. Als Lichtgott thut sich Herakles kund, wenn er im Becher des Helios über den Okeanos schifft. Er erschlägt zuerst den Hund und den Hirten und treibt die Heerden weg, besiegt dann den dreileibigen, geflügelten Riesen selbst, worin eben der Sieg des heiteren Wetters, bei dem die Wolken wie Heerden über den Himmel ziehen, geschildert ist (*Apollodor.* II, 5, 10 seq. Preller II, 141; vergl. Schwartz, Ursprung der Mythol. S. 32. 185).

§. 3. Bei der unverkennbaren Aehnlichkeit des Mythos vom Heraufholen des Kerberos aus der Unterwelt, wobei er mit dem Hades selbst zu kämpfen hat und von Hermes und Athene unterstützt wird, kann es kaum zweifelhaft sein, daß hier ebenfalls an ein Gewitter zu denken ist, das am Horizont, also aus der Unterwelt, heraufsteigt. Das Brüllen des Donners scheint hier als Bellen des Hundes gefaßt, wenn nicht vielleicht das unterirdische Brüllen, das häufig vulkanischen Erscheinungen vorhergeht, eingemischt ist (Preller II, 153).

§. 4. Sind die Gärten der Hesperiden im sommerlichen Abendhimmel richtig erkannt, so sind die goldenen Aepfel (μῆλα), welche zu holen Herakles gen Westen zieht, zumal da sie auch für Heerden erklärt werden, nicht die Sterne, sondern die goldglänzenden Wolken, die über den sonst heitern Himmel ziehen. Der Riese Antäos, der mit diesem Zuge doch wol erst später in Verbindung gesetzt ist, bezeichnet den finstern Wolkenhimmel, der durch den aufsteigenden Dunst immer aufs Neue gestärkt wird, bis Herakles ihn in der Luft erstickt, d. h. die Sonne die Dünste auflöst. Er nimmt dem Atlas die Last des Himmels ab, während dieser ihm die Aepfel holt; denn statt der Lichtwirkung konnte auch Atlas, die Luft (die Alles trägt, Ἄτλας, von α intens. und τλάω), als Urheber des Fortschwimmens der Wolken genannt werden, in welchem Sinne Pleiaden, Hyaden und Hesperiden Töchter des Atlas heißen (Forchhammer S. 228. Preller II. S. 149. Schwartz S. 171).

§. 5. Auch in den Amazonen *hat man* Gewitter erkennen wollen, allein ein so ganz verschiedener Mythos muß dieselbe Erscheinung wenigstens von einer ganz anderen Seite auffassen. Es kann nicht gleichgültig sein, daß die Amazonen in den ältesten Sagen immer in Norden und Osten wohnen, oder von Nordosten kommend gedacht werden. Ferner ist wohl zu beachten, daß der Raub des Gürtels ihrer Königin Hippolyte dabei eine Hauptrolle spielt. Ist in diesem Gürtel mit Recht der Regenbogen erkannt, weshalb er auch Gürtel des Ares (des wärmenden Sonnenstrahls) heißt, so muß die Königin Hippolyte die im Regen sich auflösende Wolke sein. Als Jungfrauen werden die Amazonen (Wolken) gedacht, wie bei allen arischen Völkern (Schwartz, Ursprung der Myth. S. 77 und öfter) als besonders kriegerisch und wild, sofern sie mit Sturm und Hagel heranziehen, Schnee aber und Hagel, die besonders bei nördlichen Winden in Griechenland fielen (*Arist*

Meteor. II, 13) und von denen der Hagel häufig bei Gewitterluft, sind hier das Charakteristische, von denen die Amazonen auch ihren Namen zu haben scheinen [60]. Der Sieg des Herakles über sie und namentlich die Erbeutung des Gürtels ist der Sieg des heitern Himmels über Schnee- und Hagelstürme.

§. 6. Zur Bestätigung, daß Herakles besonders gegen Wolken kämpft, mag hier noch der Kampf mit dem Kyknos, dem Sohn des Ares, angeführt werden; denn Kyknos heißt Schwan, und der Schwan bedeutet, wie auch in der teutschen Mythologie, die Wolke (Mannhardt, Germ. Myth. S. 38. Schwartz, Ursprung der Myth. S. 194. Petersen, Die Pferdeköpfe S. 56). P. Cassel (Der Schwan in Sage u. Leben. Berlin 1861) findet im Schwan das Licht symbolisirt. Nach unserer Ansicht ist er die helle, lichte Wolke. Ares heißt sein Vater, weil die Wärme die Ausdünstung befördert und die Wolken bildet, die sich in der heitern Luft auflösen (Preller II. S. 173. 296). In demselben Sinne heißt Diomedes, dessen Rosse (Wolken) Herakles nach Mykene entführte, Sohn des Ares. Da Diomedes König von Thrakien hieß, ist dieser Mythos später in Abdera localisirt, obgleich das mythische Thrakien ursprünglich eine Gebirgsgegend überhaupt bedeutete (Forchhammer S. 128).

§. 7. So ist auch der Mythos vom Zuge des Herakles gegen Troia später bei der berühmten Stadt dieses Namens localisirt, obgleich ursprünglich dieses Wort allgemein einen Wiesengrund bezeichnete. Herakles hatte Hesione, Tochter des Laomedon, gegen ein Seeungeheuer geschützt, d. h. der Einfluß der Sonne einen der Wiese nahen Landstrich vor Ueberschwemmung durch Verdunstung derselben bewahrt. Laomedon hatte ihm dafür die Rosse versprochen, die ihm Zeus für Ganymedes gab, und als er sie ihm verweigerte, zerstörte er Ilion (Troia), d. h. die Sonne trocknete den feuchten Wiesengrund aus (Forchhammer S. 42. 263. 361), aus dem bis dahin Wolken bildende Dünste emporgestiegen waren (Preller II. 161).

§. 8. Die Einnahme Oechalia's, welche den Hauptinhalt von mehr als einer Herakleïs gebildet zu haben scheint, ist mit so vielen verschiedenartigen Mythen verflochten, daß es schwer ist, Altes und Neues, Heimisches und Fremdes (wie die Dienstbarkeit bei der Omphale) zu scheiden. Schon darin, daß es vier Orte Namens Oechalia gab (*Stephan. Byz.*), die sich diesen Mythos aneigneten, zeigt sich, daß er, wie die Mythen von Troja's Bekämpfung, ursprünglich an keinem bestimmten Orte haftete. Oechalia scheint ursprünglich die Wolkenburg (von οἶκος und ἅλς Meer) zu sein, weshalb es die durchwehte (διήνεμος), die hochgethürmte (ὑψίπυργος) heißt. Der Herrscher derselben ist Eurytos, wie Eurystheus, der Regnende, seine Tochter Iole die von Veilchen und anderen Blumen blühende Wiese, die der Vater demjenigen aussetzt, der ihn im Bogenschießen übertrifft. Herakles besiegt ihn, aber er verweigert die Tochter. Seine Pfeilschüsse sind vielleicht die sogenannten Stäbe oder Ruthen (ῥάβδοι *Aristot.* Meteor. III, 8. *Seneca*, Qu. Nat. I, 9), von denen wir sagen: die Sonne zieht Wasser, schräge, durch Oeffnungen der Wolken fallende Sonnenstrahlen; aber so lange Dünste emporsteigen, wird ihm das Feld, die Wiese (Iole) verweigert. Erst nachdem Herakles den Eurytos getödtet und die Wolkenburg eingenommen hat, erhält er die Iole, d. h. nimmt die Heitere den ganzen Himmel ein und die Erde wird von der Sonne beschienen. Ihr Bruder Iphitos, der vom Vater ausgesandt ist, die verlorenen Stuten zu suchen und von Herakles vom Thurme gestürzt und getödtet wird, ist der Wind (von ἶφι, von ἴς und ἴω, εἶμι), so viel als ἴς ἀνέμου (der Wind), der, nachdem der Himmel sich im Frühling ganz aufgeklärt hat, aufhört zu wehen (*Apollod.* II, 6, 1—3. Preller II, 156). Es versteht sich indessen von selbst, daß, wo es einen Ort Oechalia gab, die vom Mythos vorausgesetzten Bedingungen, wie eine Wiesenebene, von der Natur gegeben sein mußten. Es folgt aber nicht weniger, daß die gleiche Auffassung denselben Volksstamm voraussetzt und daß diesem die Lebensverhältnisse eigen waren, unter deren Bilde die Natur aufgefaßt ist, wie Königthum, die Sitte mit Pfeilen zu schießen, Wettkämpfe anzustellen, als Preis eine Heirath mit der Königstochter auszusetzen, was Alles auch in andern Mythen vorkommt, die in derselben Zeit ihren Ursprung zu haben scheinen.

§. 9. Auch der Mythos von dem Kampfe des Herakles mit dem Flußgott Acheloos um die Deïanira scheint ein Mythos, der ursprünglich mehren Gegenden gemeinsam, später in Aetolien localisirt ward. Daran knüpfte sich das Abenteuer mit dem Kentauren Nessos, dessen Blut dem Herakles später tödtlich wird. Daß hier wieder ein Kampf der austrocknenden Sonne und des über seine Ufer tretenden Flusses zum Grunde liegt, kann kaum zweifelhaft sein. Das Abbrechen des Horns (Füllhorns) ist das Austrocknen eines fruchtbaren Seitenthales, das den Sieg des Herakles vollendet. Aber was ist Deïanira, die schöne Tochter des Oeneus? Ist sie wie Hesione, Helena, Iole, ein blühendes Gefilde? Aber sie zieht mit ihm nach Trachis und sendet ihm das ins Blut des Nessos getauchte tödtliche Gewand! Ist der Kentaur die Wolke, so kann sein Blut nur der Regen sein. Ein Gewand, das den Herakles, das Sonnenlicht, verhüllt, seinen Tod durch Verbrennung zur Folge hat, kann wol nur das oft feurig glänzende Gewölk zur Zeit der winterlichen Sonnenwende bedeuten, die in vielen Mythen als der Tod eines Helden aufgefaßt wird. Man denke an Baldur's Tod und Begräbniß. Dann kann

60) Von μάζα Gerstenteig und Gerstenbrod, wie bei uns Schnee wol als Mehl bezeichnet wird, Hagel auch Graupen heißt. Weil aber der Name an μαζός Brustwarze, Brust anklingt, gab das Wort Ἀμαζόνες, das wol ursprünglich die Hagelkörner bedeutete, weil es, das α als privativum genommen, Brustlose zu bedeuten schien, Veranlassung, den Mythos in diesem Sinne weiter auszubilden, und zog ethnographische Elemente, die Aehnliches in der Wirklichkeit nachwiesen, hinein, was A. D. Mordtmann (Die Amazonen. Hanover 1862) als das allein Richtige will gelten lassen, wohin sich auch Preller I. S. 197 neigt (vergl. Forchhammer S. 231).

Deïanira wol nichts Anderes sein, als die diese wolkenbildenden Dünste emporsendende Erde. Die Vermählung aber der Sonne mit der Erde erscheint auch in vielen teutschen Märchen. Das Fortziehen mit dem Herakles ist hinzugekommen, als diese ursprünglich getrennten Mythen von der Heirath, dem Nessos und dem Tode aus verschiedenen Gegenden verbunden und zu einem Ganzen verschmolzen wurden (Preller II. 170 fg.).

§. 10. Als eigentliche Localmythe dagegen ist zu betrachten die Tödtung des nemeischen Löwen. Der nemeische Löwe heißt ein Sohn des Typhon und der Echidna, erzogen von der Hera in den Schluchten von Nemea. Hier gehen die Erklärungen weit aus einander. Forchhammer erklärt den Löwen für die nasse Wiese, die Nässe der Ebene von Nemea, in dessen Höhlen erkennt er den Bergkessel, die Tödtung ist ihm die Austrocknung der überschwemmten Ebene. [Ist die Keule, mit der er ihn erschlug, die sonst als Stab (ῥάβδος) bezeichnete Erscheinung, in der man glaubte, daß die Sonne Wasser anzieht? (Hellen. S. 208 fg.)] Preller dagegen (II. S. 131) meint, es leide keinen Zweifel, daß der Löwe die Gluthhitze bedeute und Hera in diesem Zusammenhange die dem milden Zeus in dieser Jahreszeit widerstrebende Himmelskönigin sei. So müßte aber Herakles und Hera ihr Wesen gleich sehr verändern. Da nun Typhon unzweifelhaft der Wirbelwind, Echidna, die Tochter des Chrysaor und der Kallirrhoë, oder des Tartaros und der Gäa, oder des Peiras und der Styx, also von Ungethümen abstammt, die auf zerstörende Wasser deuten, so kann Echidna wol nur eine Wolken- oder Wasserfrau von besonderer Furchtbarkeit sein, Sturzregen oder Sturzbach. So spricht Alles für Forchhammer's Erklärung, so sehr auch die Gleichnamigkeit einer Ueberschwemmung mit dem Löwen befremdet. Es muß dabei wol an eine zerstörende, einherbrausende Ueberschwemmung gedacht werden. Was ist aber das Fell des Löwen, das Herakles um seinen Leib legt und sich dadurch unverwundbar macht? Ist es die sich in durchsichtigen Nebel kleidende Sonne, und der Dunst, der sonst als Nahrung der Himmelskörper angesehen wird, hier als ein Kleid des lichten Himmels gefaßt?

§. 11. Daß beim Löwen an ein Wasser zu denken sei, zeigt auch seine Schwester, die lernäische Hydra, mit der eine quellreiche Sumpfgegend bei Lerna bezeichnet ist, die von Herakles getödtet, d. h. durch den Einfluß der Sonne ausgetrocknet wird. Hier erklärt Preller (S. 133) ganz in Forchhammer's Sinne. Doch mögen in diese Localmythen manche Züge aus älteren Mythen von Götterkämpfen übergegangen sein (vergl. 1. Per. V. §. 11). Die noch vorhandene Beschaffenheit der Gegend bestätigt die Richtigkeit der Erklärung, daß man Schwartz (Ursprung der Myth. S. 33) nicht beistimmen kann, wenn er auch hier den Gewitterdrachen erkennen will.

§. 12. Auch in Erklärung des erymantischen Ebers stimmen Forchhammer und Preller überein, daß er der vom Gebirge Lampeia in Arkadien in den Alpheos sich ergießende Fluß Erymanthus ist, wenn er, vom Schmelzen des Schnees im Frühjahr angeschwollen, sich zerstörend über die Gefilde ergießt (Forchhammer S. 224. Preller II. S. 134).

§. 13. Die kerynitische Hirschkuh, von dem arkadischen Berge Keryneia benannt, hatte goldene Hörner und eherne Füße; sie wird von Herakles ein Jahr lang über Berg und Thal verfolgt, endlich am Flusse Ladon in Arkadien ergriffen, nicht ohne Widerstand des Apollon und der Artemis. Sie ist nach Preller der Mond (S. 136), nach Forchhammer ein Sumpf (S. 270) (ἔλαφος von ἕλος und ἅπτω). Das Laufen und Verfolgen scheint sehr gegen Forchhammer's Erklärung zu sprechen. Wie ist das in dessen Sinne zu erklären? Weil sich an gar vielen Orten diese Erscheinung wiederholte und in gleicher Weise aufgefaßt wurde, so müßte, nachdem der Mythos in Arkadien localisirt war, das Vorkommen derselben Hirschkuh an anderen Orten aus einem Umherschweifen erklärt werden.

§. 14. Dem Mythos von der Erlegung der stymphalischen Vögel liegt eine ähnliche Naturerscheinung zum Grunde wie dem vom nemeischen Löwen, die Ueberschwemmung des Thalkessels von Stymphalos. Hier ist es aber nicht die Ueberschwemmung selbst, die von Herakles bekämpft wird, sondern die aus demselben aufsteigenden Dünste, die Gewitterwolken gebildet haben, welche sich mit Sturm und Hagel entladen (E. Curtius, Pelop. Thl. 1. S. 210. Preller II. S. 137).

§. 15. Einen ähnlichen Sinn bietet die Reinigung der Ställe des Königs Augeias, der ein Sohn der Sonne heißt und sich durch Reichthum an Heerden von Stieren und Schafen auszeichnete. Sind nun die Heerden unzweifelhaft die über der Sumpfebene schwebenden Wolken, so sind die Ställe, wo sich ihr Dünger aufgehäuft hat, nicht, wie Preller will, ein Ungewitter und Gewölk, sondern Sümpfe, die durch Regen unwegsam geworden sind, durch die Sonne ausgetrocknet wurden. Augeias, Sohn des Helios (die Sonne), heißt hier Besitzer der Heerden, wie sonst Helios oder Apollon, weil die Wolken nur dann als Heerden über den Himmel ziehen, wenn die Sonne scheint und der Himmel hell ist (Preller II. S. 138).

§. 16. Im kretischen Stier endlich, der nach Mykene gebracht, entläuft und namentlich nach Marathon kommt, wo ihn Theseus bändigt, ist wol nicht der Sonnenstier, wie Preller meint (S. 139), auch wol nicht ein Fluß, der als Stier gedacht wird, ein reißender Bergstrom wie der Acheloos, sondern eine im Sturm heranziehende Wolke oder ein Gewitter, indem das Umherirren wieder aus dem Vorkommen derselben Erscheinung an verschiedenen Orten sich erklärt. Dieselbe Bedeutung scheint die in vielen Gegenden Teutschlands vorkommende Sage von einem Bullen, der einem See entstiegen ist, zu haben.

§. 17. Einen besonderen Kreis bilden die Mythen von der Geburt, Erziehung und den ersten Thaten des Herakles in Böotien, wie er noch in der Wiege zwei von Hera geschickte Schlangen erwürgte, als Jüngling einen Löwen in Kithairon tödtete, wie er

seinen Lehrer Linos erschlug u. s. w., die, obgleich sie früh in einen pragmatischen Zusammenhang gebracht sind, doch nach ihren einzelnen Bestandtheilen nicht schwer sich auf die Naturbedeutung zurückführen lassen, indem der Linos das Rauschen des Regens, die Schlange die Regenbäche, der Löwe, wie schon erklärt, eine überschwemmende Fluth ist (Preller II. S. 120).

§. 18. Waren diese Mythen in gleichem Sinne und auf gleicher Grundlage von Aetolien über Südthessalien, Böotien nach dem Peloponnes und selbst Kreta verbreitet, so muß der Volksstamm, dem sie angehören, dieselbe Ausdehnung gehabt haben. Wir dürfen aber, weil diese Sagen in anderen Theilen von Argolis, in Lakonien, Messenien und Attika weniger hervortreten, nicht schließen, daß Herakles der äolischen Bevölkerung dieser Länder ganz fremd geblieben sei. In diesen Gegenden mag dieser Mythenkreis zum Theil von den Mythen der späteren Einwanderer zurückgedrängt sein; an Spuren, daß Herakles von Alters her auch da bekannt war, fehlt es nicht. In Attika haben wir sogar bestimmte Andeutungen, daß ein Theil der Bevölkerung einen dem äolischen verwandten Dialekt sprach (Petersen „Ueber die älteren Vasenbilder attischen Ursprungs" in den Verhandlungen der Altenburg. Philologenversamml. 4. Sitzung).

IV. Höhere Götter der äolischen Zeit.

§. 1. Zeus wird als oberster Gott in allen Mythen vorausgesetzt, und nahm, wie aus der Vergleichung der griechischen und römischen Religion hervorging, schon bei ihren Voreltern denselben Rang ein. So kann er nicht erst, wie H. D. Müller (Myth. d. Gr. St. I. S. 111) bewiesen zu haben glaubt und (II, 73) wiederholt behauptet, durch die Achäer zum obersten Gott erhoben sein, sondern war schon bei den Aeolern als solcher anerkannt. Wie Zeus unmittelbar, oder durch Athene, den Herakles schützt, so ist es dessen Gattin, die ihn verfolgt, aber nicht die ihm in Namen und Begriff verwandte Dione, sein weibliches Gegenbild, sondern die Hera (Ἥρα = ἠέρα von ἀήρ Luft, Nebel), die Luft, als Trägerin der feuchten Dünste, der Dunst- und Wolkenhimmel, aus dessen Gegensatz zum Lichthimmel des Zeus der ganze Heraklesmythos sich entwickelt hat, die recht eigentlich für diese Zeit charakteristisch ist. Die Vermählung des Wassergottes Poseidon mit der Erdgöttin Demeter ist bereits aus der arischen Urzeit nachgewiesen. Hier können wir uns deshalb begnügen, darauf hinzuweisen, daß der arkadische Mythos, nach welchem Demeter in Roßgestalt sich mit dem Poseidon in Roßgestalt vereinigt und von ihm Despoina und das Roß Areion gebiert (*Paus.* VIII, 25, 4 seq. u. 37, 1), nicht nur dort, zunächst in Thelpusa und Akakesion, sondern auch in anderen Theilen Böotiens und in Südthessalien heimisch war (Preller, Dem. S. 151 fg.). Auch in Attika kommen Poseidon und Demeter zusammen vor, am Kephissos sogar in Verbindung mit Athene (*Paus.* I, 37, 2). Hat nun Demeter auch in Eleusis nicht nur eine Tochter Kore, sondern auch einen Sohn Jakchos = Dionysos, so mögen diese beiden Kinder jenen beiden entsprochen haben. Denn wie wir gesehen haben, war Dionysos ursprünglich Regen, Feuchtigkeit und Areion bedeutet die Quelle, sodaß beide als Söhne der Demeter dasselbe bedeuten. Dann wäre auch die eleusinische Ueberlieferung von der in der äolischen Zeit allgemein anerkannten Form des Mythos nicht verschieden (Preller in Pauly's Encykl. d. Phil. Bd. 3. S. 83). Da jedoch in den später am meisten verbreiteten Mythen Demeter nur die Tochter Persephone hat und Semele nur einen Sohn, so ist es wahrscheinlich, daß diese Gestaltungen des Mythos nicht demselben Theile des äolischen Volksstammes angehören, wenn sie auch in der früheren Zeit von denselben Anfängen ausgehen (vergl. unten 6. Per. IX. u. X.). Die thebanische Demeter glaubt H. D. Müller (Myth. d. Gr. St. I. S. 235) auch in der Europa, der Schwester des Kadmos, nachgewiesen zu haben. Uebrigens sollen Demeter und Persephone auch Theben erbaut haben (*Eurip.* Phoen. 687).

§. 2. Nach Verbreitung des äolischen Stammes, gewiß aber erst, nachdem derselbe angefangen hatte, sich in den einzelnen, meist durch natürliche Grenzen geschiedene Landschaften zu individualisiren, erhielt in jeder Landschaft eine Gottheit, als ihr besonderer Beschützer, eine vor den übrigen ausgezeichnete Verehrung. Das Wesen dieser Gottheit und der diese Verehrung motivirende Mythos zeigen, daß die Wahl der Gottheit in der Naturbeschaffenheit des Landes ihren Grund hatte. Pallas Athene, die Göttin des heiteren thaureichen Himmels, war die Schutzgöttin Athens und Attikas, das sich durch heitern Himmel auszeichnete; Hera, die Göttin des Wolkenhimmels, war Schutzgöttin von Argos und seiner Thalebene, die sich länger eines bedeckten Wolkenhimmels zu erfreuen hatte als andere griechische Landschaften, aber auf beide Länder machte auch Poseidon Anspruch und wich erst nach richterlicher Entscheidung. Da in Athen der Kampf auf der Akropolis vor sich geht (*Apollod.* III, 14, 1. *Paus.* I, 24, 5), Poseidon durch seinen Dreizack den Fels spaltet und einen Brunnen oder eine Quelle entstehen läßt, so fragt sich, ist bei dem Dreizack ursprünglich an den Blitz und Gewitter zu denken? Ist das der Fall, so ist er das Gewässer der Wolken, das sich in Gewittern entladet und die Quellen hervorbringt. Dasselbe gilt von Trözen, wo derselbe Mythos in gleicher Bedeutung vorkommt (*Paus.* II, 30, 6). In gleichem Sinne ist auch der Kampf zwischen Poseidon und Here in Argos (*Paus.* II, 15, 5) zu verstehen und ist bereits (1. Per. V, §. 6) erklärt, wo die Elemente dieser Kämpfe, als der arischen Urzeit angehörig, nachgewiesen sind.

V. Mythen, die einzelnen Landschaften eigenthümlich sind.

§. 1. Muß das Gleichartige der ersten Zeit der Einwanderung der Aeoler angehören, so werden wir in den unterscheidenden Mythen der verschiedenen Landschaften Denkmäler der individuellen Entwicklung erkennen dürfen, die besonders in den Mythen der Landesheroen hervortritt. Der Argonautenmythos war dem süd-

lichen Thessalien und dem nördlichen Böotien gemeinsam. Phrixos und Helle, die Kinder des Athamas und der Nephele, die sich ihm auf Geheiß der Hera vermählt hatte, waren, um den Nachstellungen ihrer Stiefmutter Ino zu entgehen, auf dem Widder mit goldenem Vließ, den Nephele von Hermes erhalten und ihnen gegeben hatte, entflohen. Helle ertrank im Hellespont, Phrixos aber gelangte nach Kolchis und hing das goldene Vließ des dem Ares geopferten Widders im Haine dieses Gottes auf. Dies Vließ wieder zu gewinnen (*Apollod.* I, 9, 1 seq.), rüstete Jason die Argo aus, und es gelang ihm mit Hilfe der Medea (I, 9, 16). Dieser ganze Mythenkreis, der schon vor Homer (Odyss. XII, 69) Gegenstand des Gesanges war, ist von Forchhammer (Hellen. S. 193 u. 330 fg.) scharfsinnig erklärt von den Wolken, die im Frühling, wenn der Kalkias (Nordost) weht, von diesem angezogen gen Osten ziehen (*Arist.* Meteor. II, 6. *Theophr.* De Vent. 39), und von Wiederkehr des als segnenden Hortes ersehnten Regens nach der Hitze des Sommers. Auch von der Reihe der orchomenischen Könige, aus dem Geschlechte der Halmiden und Presboniaden hat Forchhammer (S. 334) nachgewiesen, wie in ihnen das wechselnde Wetter und der davon abhängigen Beschaffenheit des Bodens nach den Jahreszeiten zu erkennen ist. Auch wer ihm nicht gerade in allen Einzelheiten zu folgen vermag, wird der Erklärung im Ganzen seine Zustimmung geben können. Auch hier spielen thessalische und böotische Mythen vielfach in einander. Auf den Halmos folgte sein Enkel Phlegyas, den seine Tochter Chryse vom Ares geboren hatte, und auf den Phlegyas, der mit seinen Scharen viel Frevel verübte, Chryses, der Sohn der Chrysogeneia, einer anderen Tochter des Halmos vom Poseidon (*Paus.* IX, 34, 5 seq.). So nahe es nun liegt, mit K. O. Müller (Orchomenos und die Mynier V. S. 127 fg.) in den wiederkehrenden Namen, die von Gold (χρυσός) abgeleitet sind, auf einen Goldreichthum zu schließen, so wird doch durch den Gegensatz des Poseidon und Ares, des Halmos und Eteokles, von dem Halmos die Herrschaft empfangen hatte, die von Forchhammer durch überzeugende Induction dargethane mythologische Bedeutung des Goldes, daß es Wasser sei (man denke nur an den goldenen Regen, indem Zeus sich der Danae verband), der ganzen Königsreihe vom Wechsel des feuchten, regnichten Winters und des trockenen, heißen Sommers genügend bestätigt. Halmos ist der feuchte Dunst-, Wolken- und Regenhimmel des Winters, Eteokles der heitere Himmel des Frühlings und Sommers, entsprechend dem Poseidon und dem Ares, was sich in Chryses und Phlegyas wiederholt. Die Phlegyer oder Lapithen kämpfen in Thessalien gegen die Kentauren d. h. die glühende Hitze des Sommers gegen Regenstürme, die aus den Gebirgen heranziehen. Wer den ganzen Zusammenhang erwägt, wird auch nicht zweifeln, daß ebenso Klymenos das Rauschen des Regens und Wassers überhaupt, wie Hyrieus, der Regenfluß, den Winter bezeichne, und im Trophonios und Agamedes das Spiel der steigenden und fallenden Dünste im Sommer, im Askelaphos und Jalmenos, den Söhnen des Ares, aber wol nicht der im Winter wegen Nässe, wie Forchhammer (S. 347) will, sondern der im Sommer wegen der durch Hitze bewirkten Härte nicht zu bearbeitende Boden zu verstehen ist. Den besonders in Thessalien localisirten Kentaurenmythos haben wir bereits, als aus älterer Zeit stammend (1. Per. V. §. 5) behandelt. Hier hatte sich besonders der Mythos vom edlen Kentauren Chiron entwickelt, der als der das Wachsthum heilbringender Kräuter befördernde Regen zum Erfinder der Arzneikunde geworden war, in welcher Beziehung er von Welcker erörtert ist: „Chiron der Phyllride. Der Pelion." Allg. Schulz. 1831. S. 785. Kl. Schr. III. S. 1.

§. 2. In Trophonios haben bereits Creuzer und K. O. Müller (Orchom. VI. S. 150) den Hermes erkannt, aber ohne zu ahnen, daß es der Regen sei. In den Schatzhäusern will Forchhammer (Hellen. S. 333) Quellgebäude und Wasserbassins erkennen. Und sind es auch nicht alle Gebäude dieser Art, so doch gewiß die des Hyrieus und Orchomenos. Ist der Grund des Mythos in der Thatsache zu suchen, daß das Wasser sich Räume auch wol unter der Erde aushöhlt? Oder hängt damit die Vorstellung zusammen, nach der besonders in germanischen Mythen die sich aufthürmenden Wolken als Bauten betrachtet werden? Das Uebergreifen dieser Mythen einerseits in die Mythen von Herakles, andererseits in die von Troja, bestätigen diese Erklärung, die freilich, um Ueberzeugung zu gewähren, ausführlicherer Entwickelung bedürfen, als hier gegeben werden kann. Daß Kadmos keine historische Person gewesen ist, hat K. O. Müller (Orchomenos IX, 212) genügend nachgewiesen. Daß er nicht Phönikier, sondern nach der ältesten Ueberlieferung heimischer Heros, läßt der Name und Mythos selber erkennen (*Apollod.* III, 4, 1 u. 2). K. O. Müller schließt auch aus der Aehnlichkeit mit Jason und der Verwandtschaft mit dem Kabiren Kasmilos, daß er ein Hermes (XII. S. 260). Dies Ergebniß bestätigt H. D. Müller (Myth. d. Gr. St. I. S. 235 u. 293 fg.), von dem auch abermals mit Erfolg der phönikische Ursprung abgewiesen ist gegen Movers. Dieser als Regengott ist es auch, der die Erde schmückt, wenn Ruhe und Ordnung im Frühling wiederkehrt. In diesem Sinne ist Harmonia seine Gattin, die Tochter des Ares und der Aphrodite, d. h. Göttin der Wärme und des Frühlings. So erklärt sich sein Sohn Polydoros, der vielbegabte, mit Beziehung auf den Fruchtreichthum des Sommers. Semele aber, seine Tochter, die vom Regen feuchte Erde (Θεμέλα), vermählt sich mit Zeus. Als dieser im Gewitter zu ihr kommt, stirbt sie als Wolke und gebiert den Dionysos, der als Göttertrank die in Dunst emporsteigende Feuchtigkeit, als menschlicher Trank der Wein ist. Sie selbst wird als Thyone (Θυώνη, Dunst) von ihrem Sohne in den Himmel geführt (Schwartz, Ursprung der Myth. S. 88. 123; vergl. 1. Per. V. §. 3). Die Feindschaft des Pentheus ist, wie die des Lykurgos, die dem Weinstock Verderben drohende Hitze des Sommers

(*Apollod.* III, 4, 3—5; 5, 1—3). Eine ebenso reich entwickelte Geschichte des Jahres ist enthalten im Mythos vom Zwischenreiche des Lykos, der ihn vertreibenden Zethos und Amphion, von den Schicksalen ihrer Mutter und Amphion's Gattin, Niobe, und deren Kindern (*Apul.* III, 3, 5 u. 6). Wir wollen nur darauf hinweisen, daß in Lykos und Nykteus der Winter, in Zethos und Amphion Frühling und Sommer zu erkennen. Das Verhältniß zwischen dem Hirten Zethos und dem Lyraspieler Amphion ist nicht ohne Aehnlichkeit mit Hermes und Apollon. Ist Niobe, Tantalos' Tochter, wie Preller meint (S. 21), die fruchtbare Erde des Frühlings und Sommers, der Rhea vergleichbar? Sollte Amphion nicht eben die Sonne sein (von ἀμφί und εἶμι)? Daß Apollon und Artemis sein, oder vielmehr seiner Kinder Verderben, kann wol erst einer späteren Entwickelung des Mythos angehören, wenn derselbe nicht ionischen Ursprungs ist. Da Labdakos, der Sohn des Polydoros, mit dem Pentheus umgekommen war, erzählt Apollodorus (III, 5, 5), ward die Herrschaft der Nachkommen des Kadmos durch die Wahl des Lykos zum Polemarchen unterbrochen, der von Zethos und Amphion getödtet ward, und erst nach Amphion's Tode kommt Laios zur Regierung, welchem sein verhängnißvoller Sohn Oedipus folgt, nachdem er den eigenen Vater erschlagen, das Räthsel der Sphinx gelöst und seine eigene Mutter geheirathet hat, dessen Söhne, Eteokles und Polineikes, die im verderblichen Kampfe um die Herrschaft sich wechselseitig erschlagen, worauf ihrer Mutter Bruder Kreon die Königswürde erhält. So wunderbar Alles verschlungen ist, so menschlich wahr Vieles bei aller Furchtbarkeit, so wird der Wechsel der Jahreszeiten doch auch hier als Grundlage der schönen mythischen Dichtungen anerkannt werden müssen. Den winterlichen Heroen Lykos, Laios, Polyneikos stehen die sommerlichen Zethos, Amphion, Eteokles gegenüber. Oedipus und Kreon sind die Uebergänge im Frühling und Herbst. Im Lykos ist von Forchhammer auch in anderen Mythen die winterliche Ueberschwemmung erkannt (Hellen. S. 28. 265). Laios ist der Winter als Frost (von λᾶς Stein), Oedipus (Schwellfuß) der durchweichte Boden. Kreon der Uebergang vom Feuchten zum Trockenen und umgekehrt (Forchhammer S. 265). Eteokles und Polyneikes streiten um die Herrschaft als feindliche Brüder, Winter und Sommer können nicht zugleich herrschen. Man muß sich allerdings wundern, daß aus uns zum Theil so wenig dichterisch scheinenden Vorgängen so herrliche Dichtungen hervorgegangen sind. Wir dürfen aber auch nicht verkennen, wie in jenen früheren Zeiten, wie M. Müller in der zum Anfang der ersten Periode mitgetheilten Betrachtung überzeugend dargethan hat, in der Sprache die Poesie von selbst sich darbot. Es muß noch mehr befremden, wenn Winter und Sommer bald als Vater und Sohn, wie uns natürlicher scheint in dem Nacheinander, bald als Brüder aufgefaßt werden. Aber dieselbe Auffassung finden wir noch in der Poesie der Tragiker, wenn der Staub des Kothes Bruder heißt (*Aesch.* Agam. 459). Ist doch dieser Gegensatz im Ares Enyalios zu sogar einer Persönlichkeit vereinigt. Auch darf es nicht unbemerkt bleiben, daß und wie dasselbe Verhältniß in derselben Landschaft zu so verschiedenen Persönlichkeiten werden konnte. Diese Thatsache findet aber ihre natürliche Erklärung in den gar verschiedenen Witterungserscheinungen in derselben Jahreszeit verschiedener Jahre. In dem oft kalten Böotien konnte der Winter auch als Frost (Laios) gefaßt, zu Zeiten aber auch da, wie in den meisten Landschaften Griechenlands, von Seiten der vorwaltenden Nässe (Lykos) charakterisirt werden.

§. 3. Haben wir dies genügend erwogen, so werden wir uns weniger wundern, denselben Wechsel der Jahreszeiten in verschiedenen Landschaften zu ganz anderen Mythen gestaltet zu sehen. Dieselbe Erscheinung, die in Theben zum Kadmos geworden war, gab den Athenern den Kekrops, benannt vom Rauschen des Regens, wenn er gegen den Burgfelsen die Kekropia schlug (*Apollod.* III, 14, 1). Nur ist Kekrops ein mehr winterliches Wesen, wie denn auch in seinen Kindern keine unmittelbare Andeutung von Einfluß auf die Vegetation sich findet. In seiner Vermählung mit Agraulos (Ackerland) ist nur das Herabströmen des Regens aufs Land angedeutet. So war die Statue, die er dem Hermes im Erechtheum gesetzt haben sollte (*Paus.* V, 27, 1), gleichsam sein eigen Bild. In ganz anderem Sinne als Polydoros des Kadmos war sein Sohn Kranaos, der nackte Fels, von dem der Regen alles Erdreich abgespült hatte, unter dessen Herrschaft in diesem Sinne die Deukalionische Fluth gesetzt ward (*Apollodor.* III, 14, 5). Unter Kekrops, wenn der Frühlingsregen gefallen ist und der Himmel aufgeklärt, ward der Streit zwischen Poseidon, dem Gott der winterlichen Nässe, und Athene, der Göttin des heiteren Himmels, zu Gunsten der letzteren entschieden (14, 1). Und des Kekrops Töchter sind die drei Thauschwestern Aglauros, Herse und Pandrosos, weil der Thau entsteht aus dem von der durch Regen nassen Erde aufsteigenden Dunst. Die Namen der drei Thauschwestern sind aber ebenso viele Beinamen der Pallas Athene, weil der Thau nur bei heiterem Himmel fällt (*Apollod.* III, 14, 2 seq. und bei *Paus.* I, 27, 2. Forchhammer, Hellen. S. 57 fg. Die Geburt der Athene. Kiel 1841. 4 Th. Bergk, Die Geburt der Athene. N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. Bd. 81. 82. Abschn. I. S. 289 u. 311). Vom Amphiktyon ist zu wenig Charakteristisches überliefert, um mit Sicherheit sein Wesen zu bestimmen; doch dürfen wir ihn wol für Frühling und Sommer halten. Wenn er die Götter und Dionysos bewirthend dargestellt ward (*Paus.* I, 2, 5), so muß doch wol an Nektar und Ambrosia gedacht werden, und es wäre die Verdunstung der vom Winterregen feuchten Erde zu verstehen, wozu sein Vater Deukalion, von dem die Fluth benannt ward, sehr wohl paßt. Auf Kekrops II., der allerdings nur eine Verdoppelung des ersten ist, um Zusammenhang in die Königsreihe zu bringen, folgt Pandion, diesem also, in dem wir den Sommer erkennen werden, entspricht Amphiktyon. Das ist uns wenigstens wahrscheinlicher, als mit

K. O. Müller (Minervae Poliad. Sacra. Gotting. 1820. 4. p. 1) anzunehmen, daß Amphiktyon von den Chronologen eingeschoben sei. Wenn nun Erichthonios, Sohn des Hephästos und der Atthis, der Tochter des Kranaos, oder Athene, oder der Gäa, so ist dadurch klar der in die Erde dringende Gewitterregen angedeutet. Wenn es heißt, daß Athene das Kind den Töchtern des Kekrops in einer Kiste übergeben und Aglauros und Herse sie gegen das Verbot öffnen und neben dem Kinde eine Schlange liegen sehen, sich von der Akropolis herabstürzten, so ist in der Kiste von Forchhammer die Akropolis erkannt, die beim Fallen des Thaues sichtbar wird und in Erichthonios die vom Regen entstandene Quelle im Erechtheum. Dies ist von den Alten selbst erkannt worden [61]). Die gewöhnliche Folge der Könige ist Pandion, Erechtheus, Kekrops II., Pandion II., Aegeus. Erwägen wir nun, daß Erechtheus sowol als Aegeus Beinamen des Poseidon sind, Pandion aber, da πάνδια ein Fest des Zeus, dieser als Bezeichnung des Zeus, und zwar des Sommerhimmels, sich zu erkennen gibt, so haben wir mit Weglassung des Kekrops und des zweiten Pandion, wieder den Wechsel von Winter und Sommer (*Apollodor*. III, 14, 2, 15. b.). Erechtheus entspricht ganz dem Kekrops und wird im ähnlichen Verhältniß zur Athene gesetzt, wie Erichthonios und Kekrops. Seine Töchter, die Hyakinthiden oder Hyaden, die sich selbst durch den Namen (von ὕειν) als Regen kund thun, gleichen den Töchtern des Kekrops. Sie opfern sich fürs Vaterland auf, um dem Vater den Sieg über Eumolpos, den Thraken, zu verschaffen, der von Eleusis her Athen angreift (*Paus*. I, 38, 1. *Hygin*. Fab. 46). Daß Eumolpos nur das geschmolzene Schneewasser, das von den Bergen herabfließt, sei, ist Forchhammer's Ansicht (Hellen. S. 128). Es ist also zunächst der Gesang des herabrauschenden Wassers. Doch kommt auch wol der Gesang der Vögel im Frühlinge in Betracht. In dem Friedensschlusse zwischen den Eleusinern und Athenern ward das Priesterthum der Demeter dem Eumolpos zugesichert, von dem das Geschlecht der Eumolpiden sich ableitete, dem der Hierophant angehörte, der die Liturgie sang. Der Krieg mag aus der Naturbedeutung zu erklären sein, da ja Demeter von Alters her mit dem winterlichen Poseidon in feindlichem und freundlichem Verkehr erscheint. Als Sommer that sich Pandion schon durch den Namen kund. Auf den Frühling deutet die Erzählung von Prokne und Philomele, der Schwalbe und Nachtigall, auf den Sommer die Einkehr Demeter's und des Dionysos unter seiner Regierung. Daß Kekrops so wenig als Erechtheus historische Personen sind, darf jetzt wol als ziemlich allgemein anerkannt gelten. Daß auch die heimische Ueberlieferung Nichts von ihrem ägyptischen Ursprung wußte, ist von J. H. Voß (Uebergang zu den myth. Forschungen. Antik. Bd. 2. III. §. 9. S. 423) und K. O. Müller (Proleg. S. 176. Orchom. IV. S. 99) u. A. wiederholt erwiesen. Darum soll aber keineswegs in Abrede gestellt werden, daß sie nach der Ueberlieferung Aegypter (*Αἰγύπτιοι*) hießen, aber eben in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes (von ἀΐσσω schnell sich bewegen, wovon auch αἴξ die Ziege ihren Namen hat, und ὕπτιος hintenüber) überströmend, was die gegebene Erklärung dieser Heroen vom Regen und der dadurch hervorgebrachten Ueberschwemmung bestätigt (Forchhammer Hellen. S. 49). Den Aegeus, der mit dem Theseus denselben Gegensatz von Winter und Sommer bildet, übergehen wir hier, da wir bei den Ioniern, denen beide angehören, darauf zurückkommen. Aber die Frage nach dem Verhältniß des Erechtheus zum Erichthonios dürfen wir nicht übergehen. Wenn jener Poseidon, dieser Hermes war, wie nachgewiesen ist, so müssen sie von Anfang an unterschieden sein, wie denn auch im Erechtheum ihre Gräber, sofern sie als Heroen angesehen werden, unterschieden wurden (Petersen, Das Erechtheum. Zeitschr. f. d. Alterth. 1856. Nr. 30 S. 239). Dennoch nennt Homer (Il. II. 546) den Erechtheus Sohn der Erde und läßt ihn von Athene in ihren Tempel aufnehmen, was Apollodor und Pausanias vom Erichthonios berichten, weshalb auch schon Kallimachos sie für identisch hielt (*Meursius*, De regib. Athen. II, 1. T. I. Opp. p. 629). K. O. Müller meint (Orchom. IV. S. 117), daß die Unterscheidung, weil sie zuerst bei Euripides (Ion. 280) vorkommt, später sei. Allein der Unterschied muß älter sein, wie es in ihrer Bedeutung Regen und Ueberschwemmung, Quelle und Teich liegt, die aber zugleich die Gleichsetzung erklärt.

Fragen wir nun, wie ein solches Verhältniß der Mythen entstehen konnte, daß dieselbe Naturerscheinung unter verschiedenen Namen bei wenig abweichender Auffassung an demselben Orte verschiedene Traditionen neben einander hervorbrachte, so kann das, außer der Verschiedenheit in verschiedenen Jahren, auch darin seinen Grund haben, daß die neben einander gehenden Traditionen verschiedenen Geschlechtern angehören, z. B. die von Kekrops und Erichthonios den Keryken; Euniden, Hephästiaden und Amynandriden, die von Erechtheus den Butaden, Phytaliden, Thauloniden je nach den Göttern, die von den Geschlechtern verehrt wurden, und nach den Heroen, von denen sie abzustammen sich rühmten (*Meier*, De gent. Attic. Halis 1835. 4. und *Bossler*, De gent. et famil. Att. sacerd. Darmst. 1833. 4. L. Roß, Die Demen Attikas S. 26).

§. 4. Noch durchsichtiger fast als die attischen Mythen sind die argivischen. Wenn Inachos, Sohn des Okeanos und der Tethys, der erste König von

61) Denn wenn Erichthonios durch Hermes und nur für eine Verstärkung von χθόνιος erklärt wird, so kann nichts Anderes, als der in die Erde dringende Regen gemeint sein. Dies bezeugt das Etymolog., wo es p. 371, 49 heißt: Ἐριχθόνιος, ὁ Ἑρμῆς· μετασυντίθεται ἡ λέξις· — οὕτως ἐριούνιος Ἑρμῆς καὶ χθόνιος καὶ Ἐριχθόνιος Ἑρμῆς. Der Etymologe sieht offenbar ἔρα als gleichbedeutend mit χθών an, von der Wurzel *EP* oder *EPA*, die in ἔραζε zur Erde steckt (Rücker, Dienst der Athene S. 14). Schon Creuzer (Symbolik II. 379. Nr. 2) hat erkannt, daß dem Sinne nach dieser Mythos mit dem von Trophonios und Agamedes gleich sei, indem sie Erichthonios für einen Beinamen des Hermes erklärten. Erichthonios gehört als Herbstregen, der mit den Gewittern eintritt, zu demselben Mythencomplex mit Kekrops.

Argolis heißt (*Apollod.* II, 1, 1); so ist der gleichnamige Fluß nicht zu verkennen, der in dem aus dem Wolkenmeer des Himmels herabströmenden Regen seinen Ursprung hat, und wenn er im Winter anschwillt, die Ebene überschwemmt, also wirklich das Land beherrscht. In seiner Gattin Melia, der Tochter des Okeanos, erkennt Kuhn (Herabk. des Feuers S. 25) unsern Wetterbaum, den wie ein Laubdach erscheinenden Wolkenhimmel. In seinem Sohne Phoroneus, der den Menschen das Feuer bringt (*Paus.* II, 19, 5), erkennt derselbe die Wolke als Trägerin des Blitzes. Er soll, wie Kekrops der Athene, zuerst der Hera geopfert und, wie jener, die Ehen gestiftet und dadurch die zerstreuten Menschen in gemeinschaftlichen Wohnungen vereinigt haben (*Paus.* II, 1, 15). Geht das Opfer, wie seine ganze Thätigkeit auf Verdunstung, durch welche der Boden austrocknet und bewohnbar gemacht wird, so ist darin zugleich die ihm beigelegte Gründung der menschlichen Gesellschaft erklärt, auf die sich auch die verschiedenen Namen seiner Gattin Laodike, Teledike, Kerdis, Peitho, beziehen, obgleich dieselbe als Nymphe ursprünglich auch physische Bedeutung gehabt haben wird. Die vielbesprochene Io, Tochter des Inachos (*Apoll.* II, 1, 3), scheint uns nicht, mit Preller, vom Monde zu verstehen, sondern von dem über die Ufer tretenden Wasser des Inachos. Zeus verbindet sich mit ihr im Regen, ihre Verwandelung in eine Kuh ist von der Wolke zu verstehen, in die sich das Wasser bei Verdunstung verwandelt, die Bewachung durch Argos Panoptes vom Sternenhimmel, dessen Tod durch Hermes vom regnenden Wolkenhimmel, denn er stiehlt die Kuh, wenn sie als Regen herabfällt, die Kuh entflieht, wenn die Wolke davonzieht [62]). Der Folge nach dürfen wir in Apis und Niobe Sonne und Erde vermuthen und in Betreff des Apis spricht dafür, daß er später dem Serapis gleichgesetzt wird. Argos, Sohn des Zeus und der Niobe, ist wol das Ackerfeld, aber als unbebaut, im Herbst und Winter (ἄεργος Forchhammer S. 238). Aber wer ist der räthselhafte Pelasgos, den Akusilaos Bruder des Argos, Hesiodos einen Erdgeborenen (αὐτοχθών) nannte? (*Apoll.* II, 1, 1.) Was soll die Anknüpfung der arkadischen Localsage an ihn durch seinen Sohn Lykaon? Warum heißt von ihm die ganze ältere Bevölkerung Griechenlands Pelasger? (*Apoll.* III, 8, 1 seq.) Bilden vielleicht Pelasgos, Lykaon, Nyktimos, unter dem die Deukalionische Fluth gewesen sein soll, einen Jahreslauf, wie Kekrops, Amphiktyon, Erichthonios, Winter, Sommer und Herbst? Ist Pelasgos, wie Kekrops und Inachos, das winterliche Wasser? (mit πέλαγος Meer verwandt, oder von πελάζω sich nähern, herankommen, fließen?) Daß Lykaon seinen Sohn schlachtet und dem Zeus zu essen vorsetzt, vergleicht H. D. Müller (Mythol. d. Gr. Stämme II. S. 113) dem ähnlichen Mythos vom Pelops (vergl. 5. Per. II. §. 3). Im Danaos, dem Gelanor die Herrschaft übergibt, als das Land wasserlos war, mit seinen 50 Töchtern, erkennen wir deutlich den trockenen Sommer des argivischen Landes mit seinen dann wasserlosen Brunnen, und in seinem Bruder Aegyptos den Winter, in dem der Inachos das Land überschwemmt. Es werden bei der Vermählung die Söhne des Aegyptos von den Töchtern des Danaos getödtet, weil sich zuletzt das Wasser auch in den Brunnen verliert, bis auf Hypermnestra, die den Lynkeus verschont und ihm vermählt bleibt. Der weitsehende Lynkeus ist der helle Himmel des Sommers. Eine Kritik der verschiedenen Deutungen liefert H. D. Müller (Myth. d. Gr. St. II. S. 42 fg.). Von ähnlicher Bedeutung ist die Feindschaft zwischen den Söhnen des Abas, den Enkeln des Lynkeus, Proetos und Akrisios (*Apoll.* II, 2 u. 3. Forchhammer, Hellen. S. 238. Preller II. S. 39). Es sind wieder Winter und Sommer als feindliche Brüder, wie Eteokles und Polyneikes. Proetos entflieht nach Lykien zum Jobates, der ihn zurückführt, nachdem er seine Tochter Sthenoböa geheirathet hat, worauf er mit Akrisios das Land theilt, indem er Tiryns erhält, Akrisios aber Argos. Des Proetos Töchter werden wahnsinnig, weil sie des Dionysos Weihen nicht annehmen wollen, oder weil sie ein Bild der Hera verachten, und seine Gattin entbrennt in verbotener Liebe zum Bellerophon, den er, von der Gattin des gleichen Verbrechens angeklagt, zum Jobates sendet, um ihn zu tödten. Da ist Lykien wol ursprünglich rein mythisch der helle heitere Himmel des Frühlings, auf den auch die rasenden Töchter, die aufsteigenden Dünste, deuten. Des Akrisios Tochter aber ist Danaë, die trockene Erde; deren Sohn Perseus, der ihn dereinst tödten wird, die Sonne, welche den Boden durch zu starke Austrocknung unfruchtbar macht. Auf den Bellerophon kommen

62) Forchhammer hat neuerdings (Verhandl. d. XX. Philologenversamml. S. 31 fg.) die Irren der Io von einem zusammenhängenden Wolkenzuge in Verbindung mit Verdunstung, Regen und Ueberschwemmung erklärt, die in den verschiedenen Gegenden, die Aeschylos die Io durchirren läßt, in derselben Folge eintreten, von neueren Reisenden und Meteorologen anerkannt schon den Griechen bekannt gewesen und von Aeschylos im vollen Bewußtsein der Naturbedeutung besungen sein sollen. Abgesehen von der Frage, ob die in verschiedenen Gegenden beobachteten Naturerscheinungen, da eine Richtigkeit auch in der Zeitfolge nicht bezweifelt werden soll, wirklich in diesem Zusammenhange stehen, scheint mir mehr als unwahrscheinlich, daß die Griechen einen solchen Zusammenhang beobachtet zu haben glaubten, und unglaublich, daß Aeschylos davon gewußt und in solchem Bewußtsein gedichtet habe. Die allerdings auffallende Uebereinstimmung mit den beobachteten Naturerscheinungen erklärt sich aber genügend durch die Voraussetzung, daß die Griechen (Argiver), wo sie ähnliche Naturerscheinungen beobachteten, als sie in den Mythen der Io bezeichnet wußten, dahin diese Mythen übertrugen. Als nun diese Mythen aus so verschiedenen Gegenden sich in Argos begegneten, wurden sie durch Erweiterung der im Mythos ursprünglich gegebenen Irrfahrt an einander geknüpft, wobei Zeitfolge und geographische Lage den natürlichen Faden boten, wie wir es in den Mythen von der kerynitischen Hündin, dem kretischen Stier und andern Abenteuern, ja in den Wanderungen des Herakles gesehen haben. Da es wol nur argivische Schiffer gewesen sein können, die in derselben Naturerscheinung auch anderswo ihre Io wiederfanden, so muß diese mythische Auffassung der Natur zu der Zeit, als Argiver den innersten Winkel des adriatischen Meeres und die fernen Küsten des Pontos und Aegypten besuchten, im Volke noch lebendig gewesen sein. Mehr aber dürfen wir aus dem Irren der Io beim Aeschylos und sonst nicht schließen.

wir bei Korinth zurück, auf die Töchter des Proetos beim Melampus, der sie heilt, und von Perseus ist bereits (1. Per. VI, 4) die Rede gewesen.

§. 5. Gar verschieden wird Sisyphos, Ephyra's Erbauer, erklärt, dessen Sagen zwar an dem späteren Korinth, das früher jenen Namen gehabt haben soll, hafteten, aber viel weiter verbreitet waren, vielleicht so weit als der Name Ephyra, der auch in Thesprotien, Aetolien, Perrhäbia, Sikyon, Arkadien und Elis vorkommt (K. O. Müller, Orchom. VIII. S. 188), und Preller (II. S. 51) findet in Sisyphos die Fluth oder das Meer in seiner rastlos wandelbaren Natur, W. Sonne, (Zeitschr. f. v. Sprachf. X. S. 168) die Sonne, Forchhammer (Hellen. S. 225 fg.) aber den Naßschwinger, Naßentheber (Σισ-υφος). Diese eingehende Erklärung, besonders im Verhältniß zum Autolykos, der als Sohn des Hermes (Regen) und der Chione (Schnee) die aus dem geschmolzenen Schnee entstandene Ueberschwemmung ist, gewährt im Ganzen Ueberzeugung. Wir erinnern nur an den Diebstahl der Heerden, die sich schon oft als Dünste und Wolken kund gethan haben. Sein Sohn Odysseus, von des Autolykos Tochter Antikleia, dem Glanz des eben gefrorenen Schnees, die ihn erst gebiert als sie dem Laërtes (Frost) vermählt ist, scheint aber nicht unbestimmt den Winter, sondern die Wintersonne zu bedeuten. Ebenso scheint die Strafe des Sisyphos in der Unterwelt nicht von den sich bergauf- und abwälzenden Wolken, sondern von der Sonne zu verstehen, die, wie wie aus *Herod.* II, 26 wissen, nach der Vorstellung der Griechen von den Dünsten im Winter in die Höhe getrieben wird, im Sommer wieder herabgleitet. Es ist also von der jährlichen Bewegung der Sonne zu verstehen. Seine Gemahlin Merope (die redende) ist der rauschende, d. i. sprechende Regen, in demselben Sinne, in welchem Hermes Keryx, Herold (von κηρύσσειν verkündigen) hieß; sie gebiert ihm den Glaukos, den blauen Himmel, der erscheint, wenn der Dunst als Regen herabgefallen ist (Forchhammer S. 205 u. 279). Seine Rosse, die ihm bei verschiedenen Wettrennen Verderben brachten, sind ohne Zweifel Wolken, die, wenn sie im stürmischen Unwetter den Himmel bedecken, den Glaukos (den blauen Himmel) natürlich tödten. Preller dagegen nimmt ihn für identisch mit dem Meergott Glaukos aus Anthedon. R. Gaedechens (Glaukos, der Meergott. Götting. 1860) spricht sich für Preller's Ansicht aus. War aber, wie es allerdings scheint, auch Poseidon ursprünglich Gott des Wolkenmeeres, so stammen seine Rosse auch daher. Das mag auch mit Glaukos der Fall sein und sein Sturz ins Meer deutet auf diesen Zusammenhang hin (Schwartz, Ursprung d. Myth. S. 175 fg.). Doch scheint deshalb noch nicht Grund, Glaukos für ein Blitzwesen zu erklären. Sohn des Glaukos ist der durch seinen Uriasbrief an den König Jobates von Lykien so berühmte Bellerophontes, der mit Hilfe des Pegasos die Chimära besiegt. Wir halten ihn mit Forchhammer für den Heros der Verdampfung und finden in der Chimära den Gießbach, auch in Lykien nicht das später diesen Namen führende, sondern ein rein mythisches Land. Obgleich wir mit Preller in ihm zugleich die Sonne erkennen, denn sie bewirkt eben die Verdampfung, glauben wir doch nicht aus diesem Mythos schließen zu dürfen, daß er mit dem Sonnendienste aus Lykien nach Korinth gekommen sei. Denn Korinth wie Rhodos verehrt den Helios, weil es sich den größten Theil des Jahres einer heiteren Luft zu erfreuen hatte. Aber das mythische Lykien ist nicht, wie Forchhammer meint, das Wolfsland überall, wo ein Fluß das Ueberschwemmte, die Niederung, zu einem Wolf (λύκος) macht. Es ist vielmehr das Lichtland, wo Apollon geboren ist (Λυκηγενής), dessen Name später auf das Licht- oder das Morgenland dieses Namens übertragen ist. Aber woher die Gleichnamigkeit von Wolf, Ueberschwemmung und Licht oder gar Sonne? Eine überraschende Lösung der Frage hat Curtius gegeben in der Nachweisung, daß λύκος mit λύχνος, ἀμφιλύκη (Dämmerung) und lux etymologisch gar nicht zusammenhängt. Daß der Wolf Skr. vrika von vraç lacerare benannt sei, lux von der Wurzel ruç splendere komme. Haben denn die Griechen selbst in Unkunde dieses Unterschiedes nur der Namensähnlichkeit wegen den Wolf zum Thier des Lichtgottes gemacht? Die Römer zu dem des Gottes der Sommerwärme oder der Winterkälte? Apollon und Ares hatten auch ihre furchtbare Seite in Tod und Verderben, und auch daher konnte der grausam tödtende Wolf ihr Symbol werden (G. Curtius, Griech. Etym. Nr. 88. 89; vergl. H. D. Müller, Myth. d. Gr. St. II. S. 82).

§. 6. Weniger entwickelt, obgleich auf denselben Grundlagen beruhend, ist die Mythologie von Messenien. Neleus, Sohn des Poseidon und der Tyro, heirathet die Chloris, die Tochter Amphion's, worin die Frühlingsvegetation zu erkennen ist. Unter seinen Kindern tritt zunächst Klymenos hervor, dem Poseidon die Gabe verliehen, sich in verschiedene Gestalten zu verwandeln, was er in der Vertheidigung von Pylos gegen Herakles anwendet, von dem aber er und seine Brüder erschlagen werden, bis auf Nestor, der uns unter den Achäern vor Troja begegnet. Er wie sein Bruder scheinen meistens winterliche Gestalten zu sein (*Apoll.* I, 9, 8—10). Reicher, aber noch dunkler ist der Mythos von den Kämpfen der Aphariden Idas und Lynkeus mit den Dioskuren, entweder um Heerden oder um die Töchter des Leukippos. Da die Namen der Aphariden Luftwesen bezeichnen, die der den Heerden gleichbedeutenden Leukippiden Wolken, so bedeutet wol der Kampf den Uebergang von Nacht zu Tag, wie es auch dem Wesen der Dioskuren entspricht (*Apoll.* III, 11, 1). Am wenigsten Eigenthümliches aus dieser früheren Zeit bietet Lakonien, wo an den Dioskurenmythos der Pelopidenmythos geknüpft ist. Haben auch beide die Gestalt von Localmythen angenommen, so sind die Elemente aus der arischen und italo-gräkischen Vorzeit hier reiner erhalten als sonst (Preller II, 64 fg. 266 fg.; vergl. 1. Per. IV. §. 3 und 5. Per. II. §. 4—6).

§. 7. Von den arkadischen Mythen, in denen Poseidon und Demeter eine Hauptrolle spielen, die theils oben (1. Per. V. §. 4), theils unten (6. Per.

IX. §. 2) ausführlich behandelt sind, begnügen wir uns hier mit einem, der am Berge Lykäos localisirt war (*Paus.* VIII, 2). **Lykaon**, Sohn des **Pelasgos** und der Nymphe **Meliböa**, einer Tochter des Okeanos, war König von Arkadien und hatte von verschiedenen Frauen 50 Söhne. Er selbst oder seine Söhne opferten dem Zeus Lykaios einen Knaben oder setzten ihm dessen Fleisch vor, da er in Gestalt eines Armen zu ihnen kam. Er bestrafte sie, indem er sie durch den Blitz tödtete, bis auf den **Nyktimos**, der, auf Bitte der Gäa erhalten, als König folgte und unter dessen Regierung die Deukalionische Fluth eintrat, wie es hier heißt, als Strafe für den Frevel. Die Sage in der Gestalt, in welcher Lykaon selbst den Frevel übt, läßt ihn seinen eigenen Sohn opfern und zur Strafe in einen Wolf verwandeln. Bis auf späte Zeiten ward in einem unbetretbaren Heiligthume des Berges am Feste der **Lykaia** ein Knabe geopfert, und nach dem Volksglauben verlor den Schatten und starb binnen Jahresfrist, wer zuerst das Heiligthum betrat und wer von dem Opferfleische aß, ward ein **Wolf**, aber wenn er neun Jahre keinen Menschen gefressen, wieder Mensch. In der Königsreihe **Pelasgos**, der sich mit einer Tochter des Okeanos vermählt, **Lykaon** und **Nyktimos**, zu dessen Zeit die Deukalionische Fluth war, haben wir offenbar wieder die Folge von Winter, Sommer, Winter. **Zeus Lykäos** ist der Himmel zunächst als heller Sommerhimmel, ihm opfert **Lykaon** (von *ΛΥΚΗ* Licht), die Sonne des Sommers, in emporsteigenden Dünsten seine Söhne, d. i. die daraus entstehenden Wolken. Damit ist eine zweite Vorstellung verschmolzen, nach der die **Wolken** seine Söhne heißen, **die er schlachtet**, d. h. zerstückelt, indem er, die Sonne, sie zerreißt. Wenn sich dichtere zahlreiche Wolken gesammelt, so entsteht ein Gewitter, in Folge dessen die Wolken wieder verschwinden, was als ihr Tod aufgefaßt wird. **Lykaon** aber ist todt, wenn der winterliche Himmel die Sonne verdeckt und er, wie seine Söhne, werden in einen Wolf verwandelt, wenn der aus den Wolken herabströmende Regen die Erde überschwemmt. Die Opfergebräuche sind offenbar dem nicht mehr verstandenen Mythos nachgebildet. Die psychologischen und nosologischen Elemente hat **F. G. Welcker** erläutert: „Lykanthropie ein Aberglaube und eine Krankheit." Kl. Schr. III. S. 157 fg. H. D. Müller, der (Myth. d. Gr. St. II. S. 78 fg.) ausführlich diesen Mythos behandelt, erklärt den Wolf von der verderblichen Kraft des Sommers, und Zeus Lykaios ist in Beziehung auf dieses Verderben chthonischer Gott. Er bedenkt aber nicht, daß λυκαῖος nach der von ihm selbst (S. 82) anerkannten Etymologie gar nicht von λύκος kommen kann, da dessen Adjectivform λύκειος ist, sondern von *ΛΥΚΗ* Licht (vergl. oben §. 5). Ebenso wenig aber können wir den Mythos als Prototyp des Opfers anerkennen, das vielmehr selbst der Erklärung bedarf, in dem noch weniger (S. 75 u. 78) eine achäische Stiftung zu erkennen ist, da ein solches Opfer nicht nur dem ganzen Culturstande derselben, wie derselbe uns im Homer entgegentritt, widerspricht, sondern auch in den achäischen Opfergebräuchen keine Spur von Aehnlichkeit sich zeigt. Auch ist die Annahme eines achäischen Einflusses auf die Gegend des Berges Lykäos nur aus der Aehnlichkeit mit dem Mythos vom Schlachten des Pelops durch seinen Vater Tantalos geschlossen, dessen Verschiedenheit, schon weil er sich an ganz andere Namen schließt, so groß ist, daß er nicht demselben Volksstamme angehören kann. Damit wollen wir die Aehnlichkeit nicht verkennen, hoffen aber dieselbe genügend zu erklären aus der demselben zum Grunde liegenden Naturerscheinung (vergl. 5. Per. II. §. 3 u. 5).

§. 8. So wichtig und interessant auch die ätolischen Mythen, besonders von **Oeneus**, **Meleagros**, der **kalydonischen Eberjagd** und dem Kriege der **Kureten** und **Aetoler** sind, so sind sie doch zu verwickelt, um so kurz, als es hier nöthig sein würde, auf dieselben einzugehen. Die ätolischen Mythen sind mit denen fast aller Landschaften, besonders den eleischen, so verflochten, daß es auch da schwer ist, zu bestimmen, was einer ursprünglichen Verwandtschaft, was einer späteren Bearbeitung angehört. Denn da Aetolien das Land ist, durch welches die Vorfahren der Bewohner von Hellas großentheils gezogen sein müssen, so kann auch von alten Mythen dort Einiges hängen geblieben sein. Es darf aber wol auch nicht bezweifelt werden, daß die **kalydonische Eberjagd** zu den ältesten Stoffen der epischen Poesie gehört. Es findet sich dieselbe auch unter den ältesten mythischen Gegenständen, die auf Vasen abgebildet sind. (**E. Gerhard**, Etrusk. und Apul. Vasenbilder. Berlin 1843. Fol. Taf. X.) Wir begnügen uns darauf hinzuweisen, daß dieser Eberjagd wol dieselbe Naturerscheinung zum Grunde liegt, die wir in Bekämpfung des erymantischen Ebers durch Herakles fanden. Daß hier aber Artemis als Senderin des Ebers erscheint, muß um so mehr hervorgehoben werden, da es ihrem Begriffe zu widersprechen scheint. Dazu kommt, daß man in der ritterlichen Atalante noch ein Gegenbild von ihr hat finden wollen. Wir müssen uns begnügen, darauf hinzuweisen, daß Artemis als Jägerin ursprünglich die Wolken jagt, die, als Regen im Gebirge sich niederlassend, den Bergstrom bilden. Wenn sie aber sich heben und davon ziehen, d. h. im Gleichgewichte schweben (ἀτάλαντος), so wird der Eber, Bergstrom, von der Atalante getödtet (**Preller** II. S. 202 fg.).

§. 9. So weit es möglich war, den Schleier zu lüften, der die landschaftlichen Mythen bedeckt, so stimmen Alle darin überein, und es kann, selbst wenn auch noch nicht alle Erklärungen als sicher betrachtet werden dürfen, doch als für ein sicheres Ergebniß gelten, daß die angeblichen alten Heroen Personificationen oder, was ursprünglich damit wol gleichbedeutend war, Vergötterung der Naturerscheinungen in der Atmosphäre und am Boden der Erde sind, welche den verschiedenen Jahreszeiten eigen sind; die meisten auch darin, daß dieselben Erscheinungen in denselben Landschaften zu verschiedenen Persönlichkeiten geworden sind, sodaß in jeder Landschaft mehre Jahreskreise nachzuweisen sind. Auch die Erscheinung wiederholt sich, daß Regen und Ueberschwemmung des Winters als der erste König des Landes bezeichnet wird. Das Princip, den Wechsel der Erscheinungen zu verschiedenen

Persönlichkeiten zu machen, ist offenbar dieser Periode eigenthümlich, indem in den Mythen einer noch älteren Zeit, die indessen noch in den Anfang dieser Periode hereinreicht, wie in denen von Odysseus und Herakles, ein anderes Princip befolgt ist, nachdem dieser Wechsel als eine Reihe von Thaten desselben Heros aufgefaßt ward.

§. 10. Ungeachtet oder vielmehr wegen der besonderen Schwierigkeiten dürfen wir Kreta schon hier nicht übergehen. Denn da begegnen nicht nur die verschiedenen Stämme der Hellenen einander, sondern sie trafen auch wol am frühesten mit Phönikiern zusammen. Es kommt daher bei Erklärung der kretischen Mythen ganz besonders darauf an, ob wir in denselben auch eine hellenische Grundlage annehmen dürfen oder von der phönikischen Religion ausgehen müssen. Dazu kommt hier früh phrygischer Einfluß. Wir bringen zunächst die Hauptzüge des localen Mythos in Erinnerung (*Apoll.* III, 1). Zeus entführt die Europa, Tochter des Agenor oder Phönix aus Rhodos oder aus Phönikien, nach Kreta, vermählt sich ihr dort und zeugt die Söhne Minos, Sarpedon (der bei Homer Sohn des Zeus von der Laodamia, einer Tochter des Bellerophontes, heißt) und Rhadamanthys. Europa heirathet dann den Asterion, Herrscher von Kreta, der die Söhne des Zeus erzieht. Erwachsen entzweien sie sich um einen Knaben Miletos, Sohn des Apollon und der Areia, Tochter des Kleochos. Miletos erbaut die Stadt *Μίλητος* in Karien, Sarpedon unterstützt den Kilix (einen Bruder des Agenor) gegen die Lykier und wird König von Lykien. Rhadamanthys gibt den Inselbewohnern Gesetze, entflieht nach Böotien, heirathet die Alkmene und ward nach seinem Tode mit Minos Richter in der Unterwelt. Minos gab den Kretern Gesetze und heirathet die Pasiphaë, die Tochter des Helios und der Perseïs, nach Asklepiades (der wol der Schüler des Sokrates ist) Kreta, Tochter des Asterion, und hatte die Söhne Katreus, der ihm in der Regierung folgte, Deukalion, Glaukos, Androgeos und mehre Töchter, von denen Ariadne und Phädra die berühmtesten sind. Sein Anrecht auf das Königthum darzuthun bat Minos den Poseidon, einen Stier aus der Tiefe aufgehen zu lassen, um ihn zu opfern. Es erschien ein herrlicher Stier, er opferte denselben aber nicht, sondern steckte ihn unter seine Heerden. Er ward indessen König und erwarb sich die Herrschaft über See und Inseln. Zur Strafe entzündete Poseidon in der Pasiphaë die frevelhafte Liebe zu dem Stier, mit dem sie sich in der von Dädalos verfertigten künstlichen Kuh verband und von dem sie Minotauros, der auch Asterios genannt wird, gebar, der, mit einem Stierkopf versehen, als ein wildes Ungethüm in das Labyrinth eingesperrt ward. Mit Dädalos, dem Minotauros, den Theseus besiegt, und Ariadne greift der kretische Mythos in den attischen über. Minos starb bei Verfolgung des Dädalos auf Sicilien. Des Katreus Sohn Althemenes wanderte nach Rhodos aus, um nicht, wie ein Orakel geweissagt hatte, Mörder seines Vaters zu werden, was doch geschah, als Katreus nach Rhodos kam, um seinen Sohn zur Nachfolge zu berufen. Von den Töchtern des Katreus ward Aerope durch Pleisthenes Mutter des Agamemnon und Menelaos. Des Deukalion Sohn war Idomeneus, der mit gegen Troja zog. Nach Movers' (Die Phönizier. Bd. II. S. 80 fg.) Vorgang hat Preller (Gr. Myth. II. S. 77 fg.) den ganzen Mythenkreis aus dem Phönikischen erklärt. Er erkennt in der Europa die Astarte, in Pasiphaë den Mond, im Asterion Minos, Minotauros und den von Apollodor hier übergangenen, aber in dem Argonautenmythos (*Apoll.* I, 9, 26) erwähnten Talos, der auch Tauros hieß und ganz ehern oder mit ehernen Füßen täglich dreimal Kreta umkreist, den phönikischen Herakles, Melkart oder Baal. Der Stier ist ihm Symbol der Sonne. Erst mit Deukalion und Idomeneus beginnen ihm hellenische Gestalten. Zum Beweise dienen phönikische Namen, indem Kreta selbst, Kairatos, ein älterer Name, von Knossos und Katreus (von קרת Burg, Stadt), wie der Fluß Jardanos und der in Kreta verbreitete Dienst der Aphrodite, auch Hellotis, ein anderer Name für Gortyn und Europa, phönikisch sind und hellotisch Jungfrau bedeute (*Hesych.* u. Etym. m. s. v.). Dagegen erklärt Forchhammer (Hellen. S. 87) den Minos in echt hellenischer Weise als im gleichen Verhältniß zur Sonne stehend wie Apollon, und das gerade in seiner Beziehung zum attischen Mythos. Kuhn (zum Theil nach Weber's Vorgang in d. Zeitschr. d. D. M. Ges. IX, 240. Herabl. d. F. S. 20) hält ihn für identisch mit Minyas und als ersten Gesetzgeber sogar ursprünglich verwandt mit dem indischen Manu, und den Minotauros mit dem Manustier, wobei allerdings des Minyas Verwandtschaft mit Phlegyas von Bedeutung. Dazu kommt, daß F. Windischmann (Ursagen der arischen Völker. Abhandl. d. bayr. Akad. philol.-hist. Cl. Bd. VII. S. 11 fg.) nachweist, daß Rhadamanthys zum goldenen Zeitalter dieselbe Stellung einnimmt wie Kronos, wodurch die persische Sage von Dschemschid und die römische vom Reiche des Saturnus mit in Betracht kommen (vergl. 1. Per. V. §. 3). Derselbe Gegensatz der Ansichten über den Ursprung der kretischen Mythen zeigt sich in dem Verhältniß des Kronos zum Zeus, indem Movers (I. S. 254 fg.) und Preller (I. S. 52) vorwaltend phönikische, H. D. Müller (II. S. 125) rein griechische, Welcker (Gr. Götterl. II. S. 216) vorwaltend phrygische Elemente findet. Phrygische Elemente sind in Kreta so wenig abzuleugnen als phönikische, es kommt nur auf die Zeit und Folge an. Hier ist zunächst die Frage zu beantworten, wann ist die älteste griechische Bevölkerung nach Kreta gekommen und ob sie schon eine phönikische und phrygische vorgefunden? oder ob dieselben erst später hinzugekommen sind? oder, was in diesem Falle auch möglich ist, von da nur religiöse Elemente aufgenommen sind, keine eigentliche Bevölkerung in größerer Masse? Nach unserer Auffassung ist die Frage bestimmter so auszudrücken: Sind Hellenen schon zur äolischen Zeit, oder zur ionischen, oder erst zur achäischen, oder gar noch

später nach Kreta gekommen? und was haben sie an früherer Bevölkerung vorgefunden? Die kretischen Mythen greifen so in die des Festlandes ein, und namentlich in solche, die wir der äolischen Zeit zuweisen müssen, besonders die von Prokris, Dädalos (*Apollod.* III, 14, 1; 15, 6) und von Europa, wie auch Sarpedon in Attika verehrt ward, daß wir nicht zweifeln, Kreta habe schon in der äolischen Zeit eine griechische Bevölkerung erhalten. Diese Mythen können nicht erst später mit hinübergenommen sein, weil sie, wie in allen griechischen Landschaften, sich eigenthümlich gestaltet haben, sodaß die Hauptgestalten Kreta selbst angehören, aber nach demselben Princip, nach dem dieselben Mythen in Landschaften des Festlandes eine besondere Gestalt angenommen haben. Wenn Zeus in Gestalt eines Stieres die Europa entführt und dann Asterion an seine Stelle tritt, Minos die Frucht der Verbindung ist, so ist Minos als heller Sonnenhimmel fast allgemein anerkannt; daß Asterion den nächtlichen Sternenhimmel bedeute, kann man kaum bezweifeln. Ist aber Europa (εὐρύοπα die weitblickende) der Mond, wie Welcker meint, oder (von ἔρεβος Dunkelheit) die Erde, wie K. O. und H. D. Müller wollen? Aus der Entführung darf man nicht nothwendig auf die Bewegung des Mondes schließen, da das Vorkommen derselben atmosphärischen Erscheinung an verschiedenen Orten mythisch auch als Ortsveränderung aufgefaßt wird. Es kommt also besonders darauf an, wer Zeus als Stier ist. Ist er von dem Wesen Asterion's nicht verschieden, so muß er der Himmel in einer anderen Gestalt sein; der Stier aber, eine Gestalt, die schon Indra annimmt, ist eine alt-arische Vorstellung, wahrscheinlich die Gewitterwolke bezeichnend, vom Brüllen des Donners, wie bei den Griechen auch die Flüsse vom donnernden Geräusch des einherstürzenden Wassers als Stiere vorgestellt wurden. Dasselbe ist der Sinn des von Poseidon gesandten Stieres, und beide wurden für einerlei erklärt mit dem kretischen Stier, den Herakles bändigte (*Apollod.* II, 5, 7; vergl. oben III. §. 16). Demnach ist der Uebergang vom nächtlichen Gewitter zum heiteren Sternenhimmel und zur Helle des Tages die Grundvorstellung. Doch scheint sich, wie das auch sonst der Fall ist, da der Winter mit der Nacht verglichen ward, der Frühling mit der Dämmerung, der Tag mit dem Sommer, sich der Wechsel der Jahreszeiten daran geschlossen zu haben, wovon sich wenigstens im Deukalion, der winterlichen Ueberschwemmung, eine Spur erhalten hat. Katreus und Althemenes mögen auf den Herbst gehen, bedürfen aber einer Erklärung. Wahrscheinlich ist in Ariadne, die sich erst dem Theseus, dann dem Dionysos verbindet (vielleicht mit ἄδος Sättigung zusammenhängend), die Fülle der Nahrung im Sommer und Herbst zu erkennen[63]). In Phädra, die sich mit dem Theseus bleibend vermählt, scheint die Helligkeit des Sommers angedeutet. Doch wollen wir den phönikischen Einfluß so wenig in Abrede stellen, als die Einflechtung historischer Elemente. Hellenische Niederlassungen von Kreta aus auf Rhodos, in Karien und Lykien sind nicht unwahrscheinlich. Phrygische Elemente sind, nach meiner Ueberzeugung, in den ältesten Gestalten der Mythen nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Rhea scheint mir hellenischen Ursprungs zu sein. Selbst das Phönikische ist wol nicht so überwiegend, daß wir den ganzen Mythos so erklären dürfen. Denn Europa's Raub aus Phönikien scheint nicht ursprünglich und die Anknüpfung an Phönix (da es ein griechisches Wort) beweist Nichts für das geographische Phönikien. Talos, der sehr vereinzelt steht, ist allerdings wol phönikisch, obgleich er auch im attischen Mythos vorkommt. Im Kronosdienst mag Phönikisches gewesen sein, aber gewiß ist weder das Wesen des Gottes, noch der Mythos in ursprünglicher Gestalt phönikisch. So bleiben noch die angeblich phönikischen Namen übrig, aber Hellotis wird von Welcker (Ueber eine Kretische Colonie in Theben. Bonn 1824. S. 11) als griechisch in Anspruch genommen. Der Name der Insel selbst, Káratos, der alte Name von Knossos und Kerateus, sowie der Fluß Jardanos mögen phönikisch sein. Auch ist wol manches andere phönikische Element durch hellenische Gestaltung unkenntlich geworden. Endlich ist wol mehr an Handelsfactoreien, vielleicht auch an eigentliche Colonien, nicht aber an überwiegend phönikische Bevölkerung zu denken (J. Olshausen, Ueber phönikische Ortsnamen außerhalb des semitischen Sprachgebiets. Rhein. Mus. J. 8. 1853. S. 321). Auf die Seeherrschaft Kreta's kommen wir später zurück.

§. 11. Hier ist auch noch ein Wort zu sagen über Anknüpfung der historischen Elemente an die physischen, indem Namen, deren physische Bedeutung unzweifelhaft älter ist, wie Danaos und Kadmos, zu Völkernamen geworden sind in den Danaern und Kadmeern. Es möchte sich dies in derselben Weise erklären, wie Geschlechter sich nach Heroen nannten, wie die Kerylen, Eumolpiden, Asklepiaden. Den Heros, den ein Volk oder Geschlecht besonders verehrte, machte es um so leichter zu seinem Stammvater, da er gewöhnlich mittelbar oder unmittelbar in Beziehung zu dem Lande oder der Gegend stand, wo dasselbe wohnte, mittelbar, insofern eine bestimmte Naturerscheinung eben in dieser Gegend mit diesem Namen benannt war, wie Danaos, Kadmos, Eumolpos, oder unmittelbar, insofern der Name an einem bestimmten Theile des Landes haftete, wie der der Argiver an Argos und die Namen der attischen Geschlechter, die gleich waren mit den Demen, in denen sie ursprünglich wohnten. Ausführlich und wiederholt ist dies Verhältniß erörtert von H. D. Müller (Myth. d. Gr. St. I. S. 60 fg.) in Beziehung auf den Danaos, der hier indessen der Naturbedeutung zu wenig einräumt, die er dagegen (S. 235 u. 293) beim Kadmos zur vollen Geltung kommen läßt. Obgleich Personification und Vergötterung ursprünglich wol nicht unterschieden wurde, zeigt sich doch mit der Entwickelung der landschaftlichen

63) Welcker (Gr. Götterl. II. S. 590) erkennt in ihr eine Beziehung auf den Frühling und leitet den Namen, wie den gleichbedeutenden εὐάδνη, von ἁνδάνω gefallen, die Wohlgefällige, ab.

Mythen der Unterschied, daß besonders Erscheinungen auf der Oberfläche der Erde als **Könige** bezeichnet werden. Und damit scheint der Name des Königs (*βασιλεύς*) zusammen zu hängen; dagegen scheint der Name **Heros** ursprünglich Personificationen atmosphärischer Erscheinungen beigelegt worden zu sein. Später wurden beide als **Heroen** im Gegensatz gegen die **Götter** zusammengefaßt. So scheint ein Anlaß zu diesem Gegensatz schon in den Anfängen der Mythologie gegeben zu sein [64]).

V. Cultus.

§. 1. Ueber die **Art der Verehrung** läßt sich nicht viel mehr erkennen, als daß **Thieropfer** neben **Trankopfern** im Gebrauch gewesen, obgleich die Erwähnung eines Thieropfers nicht unmittelbar auf ein solches in dieser Zeit schließen läßt, da die erwähnten Thiere meist Bezeichnungen der Wolken sind und das Wort für opfern (*θύειν*) vom Verdampfen des Wassers gebraucht wird. Die öftere Erwähnung der **Menschenopfer**, die wol schwerlich ein späterer Zusatz ist, da auch die römische Ueberlieferung davon erzählt, läßt wol kaum zweifeln, daß dieselben dieser Zeit bekannt gewesen. Doch berechtigt die mythische Ueberlieferung nicht zu der Annahme, daß Thier- und Menschenopfer in derselben Art und in demselben Sinne wie später dargebracht sind (vergl. 1. Per. VIII. §. 5 u. 2. Per. III.).

§. 2. Von **Festen** ist ausdrücklich fast nie die Rede. Doch möchte z. B. in dem Mythos, daß **Amphiktyon** die Götter bewirthet, daß **Demeter** und **Dionysos** in Attika oder anderswo aufgenommen seien, auf Feste schließen lassen. Erwägen wir ferner, daß fast alle diese Mythen, sowol die nationalen, wie die troischen und die Heraklesmythen, als die localen aller Landschaften in Vergötterung der nach den Jahreszeiten wechselnden Naturerscheinungen ihre Erklärung finden, so können wir wol nicht zweifeln, zumal da auch die spätere Festordnung darauf zurückweist, daß die Gottesverehrung sich an den Wechsel der Jahreszeiten anschloß, und in Dankopfern für die empfangenen Wohlthaten, in Bittopfern um Abwendung des in der Unfruchtbarkeit des Winters und in allen Furcht und Schrecken erregenden Naturerscheinungen erkannten göttlichen Zornes bestand.

§. 3. Die **Mantik** scheint in dieser Zeit eine hervorragende Rolle gespielt zu haben, d. i. die Erkenntniß und Verkündigung des Götterwillens, besonders insofern derselbe sich auf das, was erwartet, gehofft oder gefürchtet wurde, d. h. auf die Zukunft, bezog. Ihren Willen aber schienen die Götter kund zu thun durch **aufsteigende Dünste** und den **Flug**, wie die **Stimmen der Vögel**. Darin erkennen wir aber zugleich den Ursprung der Mantik. Aus dem Steigen und Fallen des Nebels läßt sich erkennen, ob heiteres Wetter oder Regen zu erwarten sei; Regen, Sturm oder Ungewitter verkünden aber auch die Vögel durch Richtung ihres Fluges und ihr Geschrei. So lange nun der Mensch in unmittelbarem Verkehr mit der Natur lebte, sei es als Jäger oder Hirte oder Ackerbauer, hatte Nichts größere Wichtigkeit für ihn als die Witterung. Die darin zugleich sich kundgebende Gunst oder Ungunst der Götter aber mußte leicht allgemein gefaßt werden. So mußten die **Wetterzeichen** (*Διοσημία*) eine allgemeine Bedeutung annehmen. Damit war die Mantik ins Leben gerufen. Eine klare Anschauung vom Glauben dieser Zeit bietet der Mythos vom **Melampus** (*Apollod.* I, 9, 11—13). Fragen wenigstens müssen wir doch auch, was es zu bedeuten habe, daß **Schlangen ihm die Ohren** reinigen und er dadurch die Stimmen der Vögel verstehen lernt, was auch von **Helenos** und **Kassandra** erzählt wird (*Eustath.* ad Il. p. 663, 40). Schwartz (Ursprung d. Myth. S. 55) weist noch andere Analogien auch in der teutschen Sage und in der Edda nach und denkt an die Gewitterschlange, den Blitz, der allerdings auch für den Ausdruck des göttlichen Willens galt. Ist aber in der griechischen Mythologie die Schlange in den allermeisten Fällen der sich **schlängelnde Bach** (**Forchhammer**, Hellen. S. 61. 72. 114) und die vorwaltende Art der Weissagung aus den aufsteigenden Dünsten (**Forchhammer**, Hellen. 53. 240. 255 fg.), und ist Melampus (Schwarzfuß) der feuchte, schwarze Boden, so werden wir auch hier an die Bäche denken müssen, die das Wasser ab- und zuführen, dessen Verdunstung die Weissagung lehrt, und den Boden reinigen. Forchhammer will (S. 257) auch die Vogelschau (*Οἰωνοσκοπία*) auf das Spiel der steigenden und fallenden Dünste zurückführen, weil die Vögel (*ὄρνις* und *οἰωνός* = *ὑωνός*) vom Steigen und Fallen der Dünste genannt zu sein scheinen. Daß die Dünste und Wolken Vögel genannt sind, bestätigt die vergleichende Mythologie (**Kuhn**, Herabk. d. F. S. 29. 104. 163 fg.). Doch ist das eine so natürlich wie das andere. Die Verbreitung der durch Melampus bezeichneten Mantik zeigt sich theils in den verschiedenen Orten, an denen er sich soll aufgehalten haben, in deren Mythen er also verflochten war, als **Pylos** in Messenien, **Phylake** am Berge Othrys und **Argos**, theils in den Geschlechtern, die sich von ihm ableiteten und in denen die Mantik erblich war (Odyss. XV, 220. **Gerhard**, Gr. Mythol. II. S. 226).

§. 4. Wenn dem **Melampus** später die Verbreitung der aus Aegypten abgeleiteten Dionysosmysterien beigelegt wird, so muß ein älterer Mythos einen Anknüpfungspunkt dargeboten haben. Dies scheint die **Heilung der Töchter des Proetos** gewesen zu sein, die mit Raserei bestraft sein sollten, weil sie sich dem Dionysosdienste widersetzten. Doch wird auch als Grund der

64) Ich wage Forchhammer's Erklärung (Hellen. S. 83) *βασι-λεια* Gang durch die Ebene gerade nicht anzunehmen, obgleich eine ähnliche Vorstellung zum Grunde zu liegen scheint. Ich möchte eher eine Zusammensetzung wie *λαος* = *λεως* **Volk** mit *βαω* **führen** annehmen, wobei die Verwandtschaft mit *λᾶας* Stein in Betracht kommt, wobei Masse, Schar der gemeinsame Begriff ist, wie unser **Heerführer** vom Fluß, der Schutt und Steine führt und von menschlichen Kriegern oder Königen, die Heere führen. *Ἥρως* scheint mit *Ἥρα* und *ἔρα* verwandt (vergl. **Pott**, Etym. Forsch. II. S. 272).

Raserei angegeben, daß sie sich an Schönheit der Hera gleichgesetzt haben oder von deren Bildsäule das Gold entwandten. Liegt diesen verschiedenen Gründen dieselbe Thatsache zum Grunde, so ist in Allem eine Vertreibung oder ein Sichheben der nebeligen Dünste anzunehmen, und der Dunst, welcher steigt, wird zum Göttertrank (Dionysos). Auch dürfen wir diesem Theile des Mythos von Melampus entnehmen, daß mit der Mantik auch die Heilung von Krankheiten verbunden gewesen sei. Davon ist die Heilung des Iphiklos ein anderes Beispiel.

§. 5. Da ihm später mancherlei Gesänge untergeschoben wurden, muß er auch im Rufe des Sängers gestanden haben, und wir dürfen annehmen, daß Weissagungen (Orakel) in Versen in dieser Zeit im Gebrauche waren. Die Sage von Bakis, dem in Böotien alte Orakel beigelegt wurden, mag auch aus dieser Zeit stammen (*Paus.* X, 12, 11). Auch weissagende Frauen kommen bei den Griechen vor. Sie weissagen aus innerer Begeisterung, die zu Quellen in Beziehung gesetzt wird. Dies ist sowol mit den Priesterinnen in Dodona (πελειάδες) als mit den Sibyllen der Fall. Diese (benannt von σιος = θεὸς und βυλή = βουλή) erscheinen als Priesterinnen des Apollon nicht nur zu Delphi, sondern auch zu Klaros, Erythrä und Kyme, selbst im italischen Kumä und Rom. Bald ist es dieselbe, die umherzieht, Herophile, bald sind es verschiedene (*Paus.* X, 12, 1 seq.). Da aber insofern das delphische Orakel eine Apollinische, also ionische Stiftung scheint (4. Per. II.) und Erythrä eine ionische Colonie war, muß man geneigt sein, die Sibyllen in die ionische Zeit zu setzen. Da aber bei der Gründung des Orakels durch Apollon von einer Sibylle nicht die Rede ist, diese auch der epischen Poesie, wie der Hesiodeischen, fremd blieb, möchten diese weissagenden Frauen einer älteren, also der äolischen Zeit angehören, wie dies von den dodonäischen Priesterinnen nicht zu bezweifeln ist. Läßt die Beziehung auf die Quellen einen gleichen Ursprung mit den zum Gesange begeisternden Musen erkennen und sind diese eine pierisch-ionische Schöpfung, so folgt auch daraus, daß die Sibyllen einem anderen Stamme angehören. Gehören sie aber nicht einer späteren Entwickelung an, so können sie nur eine Vorstellung der äolischen Zeit sein (4. Per. IV.). Man muß dann annehmen, daß die Priesterinnen, welche in Apollinischen Orakeln weissagten, in dieselben aus älterer Zeit übergegangen seien. Unter ihrem Namen gingen zahlreiche Orakelsprüche umher, die um 600 v. Chr. in Erythrä oder Kyme gesammelt wurden und von da nach Kumä in Italien und Rom kamen. So viel sich aus der Befragung der sibyllinischen Bücher in Rom schließen läßt, enthielten die einzelnen Sprüche Ausübung oder Einsetzung bestimmter Culte, und zwar solcher, die zwischen 1000 und 600 v. Chr. in Griechenland eingeführt oder verbreitet sind, wie die Verehrung der zwölf Götter (6. Per. IV. §. 3), der phrygischen Göttermutter (6. Per. VII. §. 7) und des Asklepios (6. Per. IV. §. 6). Es ist daher sehr wohl möglich, daß die Sammlung auch die Original-Orakelsprüche enthielt, durch welche diese Culte zuerst eingesetzt oder verbreitet wurden. Die große Heiligkeit derselben mag die Veranlassung geworden sein, in großen Nöthen durch zufälliges Aufschlagen derselben das Mittel zu finden, durch welches die Götter zu versöhnen seien, was um so näher lag, da meistens ein ungewöhnlicher Nothstand die Einführung eines neuen Cultus veranlaßt hat. Auffallend ist, daß Heraklit und Plato die ältesten Schriftsteller sind, die sie erwähnen, Herodot sie nicht nennt. Man muß daraus schließen, daß sie erst spät zur öffentlichen Anerkennung gekommen sind, was ja mit manchen Ueberlieferungen der Fall ist, die dessenungeachtet aus der Zeit lange vor Homer stammen. Die sibyllinischen Bücher scheinen auf die Entwickelung der griechischen Religion nicht von großem Einfluß gewesen zu sein. Dagegen sind sie es ganz besonders gewesen, welche die Verpflanzung griechischer Vorstellungen und Culte nach Rom vermittelt haben (*Ol. Er. Odhelius*, Diss. de Sibyllis. Arosiae 1678. 4. *Serv. Gallaeus*, Exercitt. de Sibyllis. Amst. 1688. Libri Sibyllistarum a Thorlacio. Hafniae 1815. *Heidebreede*, Diss. de Sibyllis. Berol. 1835; bes. Klausen, Aeneas und die Penaten S. 203 fg.).

§. 6. Der eigentliche Sänger dieser Zeit ist Linos, dessen physische Natur im Regen zu erkennen ist, indem das Fallen der Regentropfen den Schein von Fäden, Saiten gibt, die zwischen Himmel und Erde ausgespannt sind. Diese Erklärung wird bestätigt durch seinen Tod, denn entweder tödtete ihn Apollon, weil er sich mit ihm in einen Wettkampf eingelassen, oder Herakles, weil er ihn beim Unterricht bestrafte. Beide deuten auf die Sonne, die dem Regen ein Ende macht. Es hieß aber auch ein alter Gesang selbst Linos, der von Alters her (Il. XVIII, 570) bei der Weinernte gesungen ward und den Tod des Linos selbst zum Inhalt hatte. Es war die Klage über den immer wiederkehrenden Tod alles blühenden Lebens in der Natur (*Herod.* II, 79. F. G. Welcker, Ueber den Linos. Allgem. Schulztg. Darmst. 1830. Nr. 2—5. Kl. Schr. Bd. 1. S. 8 fg. v. Lasaulx, Ueber die Linosklage. Würzburg 1842. 4., wiederholt in den gesamm. Abhandlungen. H. Brugsch, Die Adonisklage und das Linoslied. Berlin 1852, wo dieses aus Phönikien abgeleitet wird. B. Büchsenschütz, Linos im Philol. 1853. S. 577). Die Form des Linosgesanges ist zugleich ein Beispiel und Beweis, daß in dieser Zeit die beiden Theile des Hexameters (´◡◡´◡◡´◡ und ◡´◡◡´◡◡´⏓) noch getrennte Verse waren (*Th. Bergk*, Lyrici Gr. p. 1026. Carm. pop. 2). Th. Bergk (Ueber das älteste Versmaß der Griechen. Freiburg 1854) hat auch durch andere Trümmer alter Volkspoesie erwiesen, daß anapästische und dactylische Verse, oder da das Maß nicht feststand, Verse von drei Hebungen in unbestimmtem Wechsel das gewöhnlichste Versmaß der Griechen in der ältesten Zeit gewesen sind. Wie weit der Mythos den Inhalt von Gesängen bildete, läßt sich nicht mehr nachweisen, denn was vorhanden war, ist in späterer Zeit in die neuen Formen übergegangen oder durch dieselbe verdrängt. Es darf indessen als selbstverständlich betrachtet werden, daß Hymnen

mythischen Inhalts nicht fehlten. Höchstwahrscheinlich besitzen wir sogar noch eine ziemliche Anzahl von Versen aus den älteren Gesängen. Gehört nämlich die Erfindung des Hexameters in die spätere Zeit, wie schwerlich Jemand bezweifeln wird, haben sich aber in Hexametern, die an verschiedenen Orten entstanden oder aufbewahrt sind, und zwar in verschiedenen Hexametern dieselben Halbverse erhalten, so müssen dieselben, wie es scheint, aus dieser älteren Zeit stammen. Dies ist um so wahrscheinlicher, da die meisten dieser Verse Götternamen mit charakteristischen Prädicaten enthalten, deren Naturbedeutung der Zeit, aus welcher die Hexameter stammen, zum Theil schon fremd geworden waren, wie *Ποσειδάων ἐνοσίγαιος* oder *ἐνοσίχθων, γλαυκῶπις Ἀθήνη, Ἥφαιστος ἀμφιγυήεις, λευκώλενος Ἥρα, Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, Ζεὺς νεφεληγερέτα, ἀνοῤῥόου Ὠκεανοῖο κτλ.* (vergl. Chr. Petersen, Ursprung und Alter der Hesiod. Theogonie. Hamburg 1862. S. 23. 29. 39).

Vierte oder pierisch-ionische Periode.

I. Ursprung und Verbreitung des ionischen Stammes.

Gr. Uebelen, Zur Urgeschichte des Jonischen Stammes. Stuttgart 1837. Rec. von Schömann, Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1837. Nr. 101. E. Curtius, Die Jonier vor der Jonischen Wanderung. Berlin 1855, und Gött. Anz. 1856. S. 1153. Rec. von Classen, N. Jahrb. f. Philologie u. Pädagogik. 1856. S. 37, der sich zustimmig erklärt. H. Dondorf, Die Jonier auf Euböa. Berlin 1860. 4. Rec. von E. Curtius, N. Jahrb. f. Philologie und Pädagogik. Bd. 83. Abth. 1. S. 449. *G. F. Schoemann*, Animadversiones de Ionibus. Gryphiswaldae 1856. 4., der Curtius sonst beistimmt, nicht aber in Beziehung auf die Einwanderung in Attika. Als Gegner sind besonders aufgetreten: M. Duncker, Geschichte d. Alterthums III. S. 242, und A. v. Gutschmid, Beiträge zur Geschichte des alten Orients S. 127. Starck, Mythische Parallelen. 1. St. Berichte der Sächs. Geschichte d. W. Philol.-hist. Cl. 1856. Heft 1. S. 113 fg.

§. 1. Jahrhunderte, Jahrtausende fehlte den Griechen, wie den meisten arischen Völkern, mit dem Sinne für Geschichte jedes historische Bewußtsein, und selbst die historischen Mythen sind spät, nach unserer Eintheilung meist später als die achäische Zeit. Die Urgeschichte kann daher nur durch Rückschlüsse aus späteren Thatsachen erkannt oder geahnt werden. Aeltere Mythen kommen dabei jedoch auch in Betracht, da das Vorkommen desselben Mythos an verschiedenen Orten schließen läßt, daß der Stamm, die Völkerschaft, die diesen Mythos schuf oder so gestaltete, an dem Orte, wo er vorkommt, gewohnt hatte oder über denselben gewandert war.

§. 2. Die Mythen des ionischen Stammes sind aber so mit anderen verschlungen, daß wir aus denselben weder die früheren Schicksale, noch die frühere Bedeutung desselben würden ahnen können, wenn uns hier nicht auswärtige Nachrichten zu Hilfe kämen. Es war längst anerkannt, daß in der Völkertafel der Genesis (X, 2) die Griechen mit dem Namen Javan bezeichnet werden. Es schien dies erklärlich, da die Jonier Kleinasiens den östlichen Nachbarn am bekanntesten sein konnten, zumal da sie ein seefahrendes Volk waren. Freilich müßte dann die Völkertafel jünger als 1000 v. Chr. sein. Damit stimmte übrigens, daß auch die Perser die Griechen Jaones nannten (*Aristoph.* Ach. 104). Auffallender ist es, daß der Name sich auch bei den Indern findet (Lassen, Ind. Alterthumsk. I, 729 u. 861). Eine größere Wichtigkeit hat das Zeugniß ägyptischer Urkunden, aus denen wir nach Lepsius' Deutung entnehmen können, daß schon unter Regenten der 18. und 19. Dynastie, also im 15. und 14. Jahrhundert v. Chr., unter demselben Namen die Griechen den Aegyptern durch Landungen bekannt geworden sind (E. Curtius, Jonier S. 11 u. 48). Wenn Curtius dies Zeugniß, mit Thatsachen der griechischen Geschichte verbunden, benutzt hat, darzuthun, daß die Jonier der bei weitem am frühesten entwickelte Zweig der Hellenen gewesen sind, so hat diese Ansicht mit Recht viel Anerkennung gefunden und wir stimmen ihm darin vollständig bei, insofern die frühere äolische Bevölkerung zu keiner Einigung und zu keiner Macht gelangte, was von den Joniern angenommen werden muß, doch glauben wir uns zu zweifeln berechtigt, daß sie schon in dieser älteren Zeit die Gegenden Kleinasiens bewohnt und sie von dort nach Europa hinübergezogen seien, wohin die Ueberlieferung sie erst um 1000 Jahre v. Chr. gelangen läßt. Wären sie auf diesem Wege, die übrigen Griechen über den Hellespont oder Bosporus und von da auf weiten Umwegen durch Epiros und Aetolien eingewandert, was eine Trennung von Jahrhunderten voraussetzen würde, so könnte die Sprache der so lange getrennten Stämme sich nicht so nahe verwandt geblieben sein, als sie in der That es waren. Müssen die Jonier auch den Phönikiern vielfach begegnet sein und von ihnen Vielerlei angenommen haben, was nicht ohne Einfluß auf ihre Cultur blieb, so kann die Verbindung doch schwerlich eine so innige gewesen sein, als Curtius (S. 11) annimmt. Warum hätten sie sonst nicht schon damals auch die Buchstabenschrift angenommen? Wäre das aber der Fall gewesen, hätten ihre Nachfolger in der Herrschaft, die Achäer, dieselbe doch auch haben müssen, was schwerlich Jemand zugeben möchte. Dies Verhältniß zu den Phönikern hat Starck (Myth. Parallelen S. 11) genauer zu bestimmen gesucht und dagegen läßt sich wenig einwenden.

§. 3. Wo aber und wann haben sich Jonier von den Aeolern getrennt? Wir haben bereits (2. Periode Einleit. u. I. §. 2) die Vermuthung ausgesprochen, daß es an der Küste des adriatischen Meeres geschehen sei, und bezeichnen hier als wahrscheinlich, daß die Trennung in Illyrien vor sich gegangen sei, wo noch eine Spur von dem ehemaligen Aufenthalte der Jonier bewahrt blieb, in dem Namen eines Theiles von Illyrien, der selbst

Jas und Jonike, dessen Bewohner Jaten hießen [65]). Hier ist es gewiß wohl zu beachten, daß uns eine Wortform begegnet, die sonst in ionischen Ländern nicht gewöhnlich ist (*Ἰάται*). Auch die Anknüpfung der Molosser an des Achilleus Sohn Neoptolemos ist zu erwähnen (*Strab.* VII, 7, 8), da die Aeakiden in einer gewissen Beziehung zu den Joniern stehen und Aeakos selbst in Athen ein Heiligthum hatte (*Hesych.* s. v.), wo auch ihre Gegner Memnon und Sarpedon (*Aristoph.* Nub. 618) verehrt wurden. Von besonderer Wichtigkeit ist aber, daß auch Theseus, dessen Sagengeschichte allgemein auf die Jonier bezogen wird (Preller II. S. 189), in Beziehung zu Epiros und den Molossern oder Thesproten gesetzt wird (*Plut.* Theseus 31 u. 35. *Paus.* I, 17, 4; III, 18, 5). Da die Aeoler durch Aetolien und Akarnanien gewandert waren, wo die Achäer wahrscheinlich längere Zeit zurückblieben, so müssen wir vermuthen, daß die Jonier durch das Thal des Haliakmon (jetzt Indschehara) in Makedonien erst nördlich, dann östlich vom Olymp, längs der Küste nach Thessalien, gezogen sind. Zwar sind wir nicht im Stande, unmittelbare Beweise dafür zu geben, doch fehlt es nicht an Wahrscheinlichkeitsgründen. Die makedonische Sprache scheint nach Herodot (I, 56) dem Dorischen ähnlich gewesen zu sein. K. O. Müller (Dorier I. S. 2) achtet sie für mehr äolisch. Allein die Endungen der Haupt- und Zeitwörter, die am meisten entscheiden, sind uns aus älterer Zeit unbekannt; nach dem Hellenistischen zu urtheilen aber stimmen sie mit dem Dorischen und Jonischen, nicht mit dem Aeolischen überein. Auch der Accent ist derselbe mit dem Dorischen und Jonischen und darauf in Verbindung mit Casus- und Personalendungen begründet sich die ursprüngliche Einheit der Jonier und Dorier. Wir sind aber der Ansicht, daß die Dorier sich damals noch nicht von den Joniern getrennt hatten. War das der Fall, so gilt, was Herodot (I, 56) von der Geschichte der Dorier bis zum Aufenthalte in Dryopis sagt, auch von den Joniern. Dann fallen alle Einwendungen, die gegen die Einwanderung der Jonier aus Thessalien in Südgriechenland gemacht sind, daß sie nämlich in Thessalien gar nicht erwähnt wurden, weg. Daß die Jonier Euböa, Attika, Argolis, wo noch später die Kynurier sich in dieser ihrer Eigenthümlichkeit erhalten hatten, und Aegialea bewohnten, ist genügend bezeugt.

§. 4. Am Saume der elischen Küste war ein Jonaion (*Ἰοναῖον*) und 50 Stadien von Olympia wurden ionische Nymphen verehrt (*Ἰωνίδες Νύμφαι Herod.* VIII, 43 seq. u. 73. *Paus.* II, 37, 3 u. VI, 22, 7). Curtius (S. 3 u. 46) glaubt sogar, daß Od. XVIII, 246 *Ἴασον Ἄργος* den ganzen Peloponnes bezeichne mit Beziehung auf die früher ionische Bevölkerung des größeren Theiles. Eine jener Nymphen hieß *Ἰασίς*, alle vier galten für Töchter Jon's, der hier des Gargettos, eines attischen Berges, Sohn hieß. Darin ist die Ansicht ausgesprochen, daß Jon = *Ἰάων* = *Ἰήων* (zusammenhängend mit *ἰάομαι*, von dem *ἰαίνω* kommt) ist, woraus wir schließen dürfen, daß es nur Beiname des heilenden, heilbringenden Zeus oder, wenn er schon abgetrennt, des Apollon war, dessen Sohn er auch heißt in demselben Sinne, in dem Apollon später *Παιήων*, *Παιών* oder *Παιάν* genannt wird. Oder ist Jon nur das personificirte Volk der Jaones, d. h. der Heilbringenden? Jedenfalls aber ist der Gegensatz des Jon und des Achaeus, die Söhne des Xuthos hießen, bemerkenswerth, da jener Name Hell zu bezeichnen und sich auf den Sommer zu beziehen scheint, dieser Trübung bedeutet und auf den Winter hinweist. Wichtiger ist indessen, daß Apollon der väterliche Gott (*πατρῷος*) nicht blos der Athener, sondern aller Jonier war (*Plat.* Euthyd. 28. p. 302. *Arist.* Polit. Fr. 1. bei *Harpokr.* s. v.). Apollon aber ist als Musagetes mit den Musen eng verbunden. So heißt es in den Bruchstücken eines alten Musenhymnos in der Theogonie Hesiod's (v. 94. 95):

> Denn durch der Musen Geschenk und des treffenden Phöbus Apollon
> Sind die Männer des Liedes und Harfengetön auf der Erde.

Da nach Il. I, 601—604 ganz dieselbe Vorstellung von Gesang und Spiel beim Homer herrscht, so müssen Homer's und Hesiod's übereinstimmende Vorstellungen von einem und demselben Punkte ausgegangen sein, das kann aber kein anderes Land sein, als Pierien am östlichen Abhange des Olympos, dessen Bewohner bald Pierer, bald Thraker heißen, und denen die Verehrung des Apollon und der Musen ausdrücklich beigelegt wird (*Strab.* VII. Fr. 11 u. 35). In diesem Pierien werden die Musen geboren (*Hes.* Th. 53) am Olympos, wo auch Homer (Il. XIV, 226. Od. V, 50) dies Land kennt, und vom Olymp heißen bei beiden Dichtern die Musen die olympischen (*Ὀλυμπιάδες*). Mit dieser Vorstellung ist aber Uebung des Gesanges und mit dem Gesange die Sprache untrennbar verbunden. Die gemeinsame Quelle der epischen Sprache und des Gesanges im Hexameter und der in diesen Gesängen überlieferten Vorstellungen und Mythen ist also Pierien. Dies ist zuerst nachgewiesen von H. W. Völcker (Die Mythologie des Japetischen Geschlechts. Gießen 1824. §. 1), bestätigt von K. O. Müller (in der Rec. dieses Werkes Gött. Anz. 1825. St. 67. Kl. Schr. Bd. 2. S. 36) und weiter begründet von Ch. Petersen, „Ursprung der Hesiod. Theogonie." Hamburg 1862. 4. S. 19 fg. Der Dialekt in dieser alten Poesie aber ist unleugbar ionisch. Das Volk, von dem derselbe ausging, muß also zum ionischen Stamme gehört haben. H. D. Müller (Myth. d. Gr. Stämme. Thl. 1. S. 126) glaubt die hier entwickelte Ansicht bereits widerlegt zu haben. Da er aber dabei von der Identität der mit dem Namen „Thraker" bezeichneten Völker ausgeht, die wir als unmöglich dargethan zu haben glauben, scheint diese Wider-

65) *Stephan. Byz.* s. v. *Ἰάς, Ἰλλυρίας μέρος· οἱ οἰκοῦντες Ἰάται· λέγεται καὶ Ἰωνική* und nach Theopompos (bei *Schol. Apoll. Rh.* IV, 308) hieß das *Ἰόνιον πέλαγος ἀπὸ Ἰονίου ἀνδρὸς Ἰλλυρίου*. Darnach ist auch derselbe bei Strabo (VII, 5, 9) zu verstehen, wenn es heißt: *φησὶ δὲ ὁ Θεοπόμπος τῶν ὀνομάτων το μὲν [ὁ Ἰόνιος κόλπος] ἀπὸ ἀνδρὸς ἡγησαμένου τῶν τόπων, ἐξ Ἴσσης [Ἰοὺς oder Ἴωνος?] τὸ γένος.*

legung schon deshalb mislungen. Uebrigens steht unsere ganze Ausführung hier im entschiedenen Gegensatze gegen H. D. Müller's Ansicht. Es muß dem kundigen Leser überlassen bleiben, das Endurtheil zu sprechen.

§. 5. Aber, wird man einwenden, die Pierer hießen auch Thraker, und Thraker waren ein barbarisches Volk. Diese Gleichnamigkeit hat bisher eine Verwirrung in dies ohnehin dunkle Gebiet gebracht, dies aufzuklären kaum möglich schien, welcher weder E. Gerhard (Ueber Griechische Volksstämme und Stammgottheiten S. 83. Myth. 55, 4; 67, 1 und öfter) noch Welcker (Gr. Götterl. I. S. 425) sich zu entwinden gewußt hat, von welcher befangen auch Preller (G. M. I. S. 279; II. S. 342) nicht klar zu sehen vermochte. Die mythischen Thraker in Griechenland selbst sind von einander und alle durchaus von den barbarischen Thrakern verschieden. Die verschiedene Anwendung des Wortes erklärt sich aus der allgemeinen Bedeutung desselben: Die rauhen Bergbewohner (Forchhammer, Hellen. S. 128). Die wirkliche Verschiedenheit der mit diesem Namen benannten Völker wird durch die oberflächlichste Betrachtung bewiesen. Die Thraker in Eleusis verehren Demeter und Persephone; ihr König Eumolpos ist ein Sohn Poseidon's; die Thraker in Phokis haben Thereus zum Könige, einen Sohn des Ares; die Thraker am Olymp und Helikon verehren vor Allem Apollon und die Musen, die barbarischen Thraker aber im späteren sogenannten Thrakien Götter, welche von den Griechen Ares, Dionysos und Artemis genannt wurden (*Herod.* V, 7). Bliebe auch sonst ein Zweifel übrig, Thukydides unterscheidet beide Völker ausdrücklich, namentlich die phokischen Thraker von den thrakischen Odrysern (II, 29) und die Pierer nennt er gerade, wo er ihre Verpflanzung nach dem später sogenannten Thrakien erzählt, nur Pierer, nicht Thraker (II, 99). Auch können die besonnenen Griechen die pierischen Thraker nicht für barbarisch gehalten haben, da sie die in dem gewöhnlichen epischen Dialekt überlieferten Orphischen Gedichte von denselben herleiteten (vergl. unten 6. Per. X. §. 3). Daß derselbe Stamm der pierischen Thraker sich am Helikon niedergelassen habe, wird theils ausdrücklich bezeugt, theils folgt es aus der Gleichartigkeit des Musendienstes. Dazu kommt die Uebereinstimmung in Namen von Bergen und Flüssen (K. O. Müller, Orchom. S. 374. *Hesiod.* Theog. 1 seq. *Strab.* IX, 2, 25 u. X, 3, 17). In Attika zeugt von geographischen Namen der Berg Musäon für eine ähnliche Beziehung; es kommen hinzu die Mythen vom Musäos (*Paus.* I, 25. *Suid.* s. v.). Die Musen hatten in Athen nicht nur in der Akademie einen Altar (*Paus.* I, 30, 2), sondern wurden auch am oder im Ilissos (*Steph. Byz.* s. v. Ἰλισσός) und in allen Gymnasien und Schulen verehrt (Ch. Petersen, Das Gymnasium d. G. n. 17 und *Aeschin.* c. Tim. §. 10). Besonders aber kommt Athens Antheil an Vermittelung des älteren und jüngeren Gesanges in Betracht, weshalb Homer auch für einen Athener galt (*Sengebusch*, Homer. Diss. alt. vor Dindorff's Ausg. d. Od. Lips. 1856).

§. 6. Auffallend bleibt es allerdings, daß nirgends ausdrücklich die Pierer oder pierischen Thraker zu den Joniern gerechnet werden. Eine gewisse Anerkennung der Verwandtschaft liegt indessen in den Stammtafeln, die Homer und Hesiodos vom Orpheus abstammen lassen[66]) und den nach dem ionischen Attika versetzten Sänger Musäos Sohn oder Schüler des Orpheus nannten[67]). Doch hat sich offenbar kein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit erhalten, denn Pieros, der Eponym des Volkes, heißt entweder ein Autochthon (*Paus.* IX, 29, 3) oder Sohn des Magnes, des Sohnes des Aeolos (*Apoll.* I, 3, 3 u. 7, 3). Pieros wird in der verschiedensten Beziehung zu den Musen gesetzt; er soll Gedichte auf die Musen gemacht haben (*Plut.* Mus. 3). Dieselben heißen von ihm Pierides, die Pieriden aber werden als seine Töchter auch den Musen entgegengesetzt und von ihnen, im Wettgesange besiegt, in Vögel verwandelt (*Nikand.* Metam. bei Antoninus Liberalis X., wo auch Korinna als Quelle angeführt wird). Soll man annehmen, daß Pieros Beiwort des Zeus als Vater der Musen gewesen oder die Musen seine Töchter hießen, weil ihr Dienst aus Pierien stammt? Für Letzteres spricht die Ueberlieferung, welche durch ihn den Musendienst vom Olymp nach dem Helikon verpflanzen läßt (*Paus.* IX, 29, 3).

§. 7. Uebrigens ist auch die Anknüpfung Athens an die Jonier mythisch nur oberflächlich angedeutet, sodaß man daraus kaum die innige Beziehung zu diesem Stamme erkennen würde, weshalb Schömann (De Ionibus p. 10) gar nicht an eine Einwanderung derselben oder an eine Unterwerfung Attika's durch die Jonier glauben will, sondern sie von Anfang, d. h. von einer unbestimmbaren Zeit her, in Attika wohnen läßt. Und allerdings sind die ionischen Mythen mit den anderen so verschlungen, daß man sie nicht überall mit Sicherheit scheiden kann. Doch nimmt Herodot, obgleich er in Gleichstellung der Pelasger und Jonier dieselbe Ansicht ausspricht (I, 57), mit der Einwanderung des Xuthos eine Umwandelung, namentlich in Beziehung auf die Sprache an (VIII, 44). Dies bestätigen die Spuren eines ganz verschiedenen Dialektes in einzelnen Theilen der Bevölkerung, wie Ch. Petersen („Ueber das Verhältniß der älteren Attischen Vasenb." Altenburg. Philologenversammlung S. 87) nachgewiesen hat. So wenig ein klares Bewußtsein von dem Gegensatze der älteren und jüngeren Bevölkerung sich erhalten hatte, so ist derselbe

66) Biographi Gr. ed. *Westermann.* p. 33. *Hom.* Vita 8. §. 4: *γενεαλογοῦσι τε οὕτως· Ἀπόλλωνός φασι καὶ Θυώσης τῆς Ποσειδῶνος γενέσθαι Λίνον, Λίνου δὲ Πίερον, Πιέρου δὲ καὶ νύμφης Μεθώνος Οἴαγρον, Οἰάγρου δὲ καὶ Καλλιόπης Ὀρφέα, Ὀρφέως δ' Ὄρτην, τοῦ δ' Ἁρμονίδην, τοῦ δὲ Φιλοτέρπην, τοῦ δ' Εὔφημον, τοῦ δ' Ἐπιφράδην, τοῦ δὲ Μελάνωπον, τούτου δὲ Δῖον καὶ Ἀπελλαῖον, Δίου δὲ καὶ Πυκιμήδης τῆς Ἀπόλλωνος θυγατρὸς Ἡσίοδον καὶ Πέρσην, Πέρσου δὲ Μαίονα, Μαίονος δὲ θυγατρὸς καὶ Μέλητος Ὅμηρον.*
67) *Pausan.* X, 7, 2. *Diod. Sic.* IV, 25. Dergleichen Stammtafeln sind allerdings nur Producte späterer Reflexion, aber aus einer Zeit, die den Zusammenhang noch klarer durchschauen konnte. Sie stammen wol meistens aus älteren genealogischen Dichtern und Logographen.

doch anerkannt in dem Glauben an die Autochthonie der Bevölkerung und der Einwanderung des Xuthos. Dazu kommt, daß, obgleich Athene die Stadt- und Landesgöttin, doch Apollon der väterliche Gott des Volkes wie in allen ionischen Staaten war. Aristoteles bezeugt ausdrücklich, daß Jon in Attika eine Niederlassung begründete (*τοῦτον γὰρ οἰκίσαντος τὴν Ἀττικὴν Harpokr.* s. v. *Ἀπόλλων. Neumann*, Aristot. Rerump. Rell. p. 65) und die Athener von ihm den *Apollon patroos* angenommen haben. Die Wichtigkeit dieser Einwanderung ist auch anerkannt durch die Zurückführung der vier Phylen auf vier Söhne Jon's, Teleon oder Geleon, Hoples, Aegikoreus und Argadeus (*Herod.* V, 66; Hermann, Gr. Staatsalterth. §. 94). Die Ueberlieferung spricht für eine friedliche Aufnahme. Gewiß ist auch nicht der ganze Adel ionisch, schwerlich auch nur ein einzelner Stamm, denn Apollon ist Gott des ganzen Volkes, nicht eines einzelnen Stammes (*Plat.* Euthyd. p. 302. c. *Demosth.* Cor. c. 46). Es muß also die ältere Bevölkerung mit der neueren verschmolzen sein. Obgleich noch manche Schwierigkeiten der Lösung harren, wie z. B. daß keine Geschlechter mit Sicherheit als ionische nachzuweisen sind, daß kein Geschlecht in Athen bekannt, dessen erblicher Beruf der epische Gesang gewesen, daß kein speciell attischer Mythos Gegenstand desselben, geschweige eines älteren Gesanges gewesen ist, so sind doch die Stellung Apollon's zu den Joniern und zu Attika insbesondere, wie zu den Pierern, Attika's enge Beziehung zur Entwickelung des Homerischen und des theologischen Epos, die Gleichheit des Dialektes in beiden und dessen Verwandtschaft mit der attischen Sprache, Thatsachen, die kaum eine andere Erklärung als durch Stammverwandtschaft zulassen.

§. 8. Erwägen wir, daß die alten indischen und römischen Geschlechter, auch die attischen, einen doppelten Charakter in sich vereinigen, einen priesterlichen und einen ritterlichen, so werden wir denselben auch ionischen Geschlechtern beilegen müssen. In dieser Doppelheit haben aber die Gegensätze einander nicht immer das Gleichgewicht gehalten. In der Trennung oder dem Uebergewichte der einen Seite liegt der Anfang der individuellen Entwickelung, welche einen wesentlichen Charakterzug der Hellenen bildet. Dieselbe kann, ja muß in größeren Massen vor sich gegangen sein. Nehmen wir nun an, daß der ionische Stamm, wie er östlich um den Olymp nach Thessalien zog, sich in der Weise theilte, daß ein Theil, in der die priesterliche Seite, die aber hier eine poetische Richtung nahm, überwog, am Olymp zurückblieb, die mehr kriegerisch gesinnten Geschlechter, oder vielleicht richtiger diejenigen, in denen die politische Richtung oder die Neigung zur Staatenbildung vorherrschend war, südlicher zogen, so ist das ganze Phänomen erklärt. Dieser Annahme ist in Beziehung auf die pierischen Thraker schon Preller nahe, wenn er (I. S. 279) sich dahin ausspricht: „Es scheint, daß diese Thraker nicht sowol ein besonderes Volk waren, als vielmehr eine Zunft von Sängern, deren religiöser Mittelpunkt jener Musendienst am Olymp war." Doch muß es eine große Zahl von Geschlechtern gewesen sein, denn sie werden später immer als Volk betrachtet. Wenn ich den Joniern im engeren Sinne eine politische Richtung beilege, so will ich dadurch ausdrücken, daß sie vielleicht nicht vorzugsweise als Eroberer zu denken sind, sondern, wie in Athen, auch anderswo friedliche Aufnahme fanden, ja als gerufen erscheinen, vielleicht eben ihrer höheren politischen Begabung wegen, ähnlich wie im 12. Jahrh. n. Chr. Friesen von allen Anwohnern der Nordsee herangezogen wurden wegen ihres Geschickes im Deichbau und mit den Sachsen, die sie aufnahmen, verschmolzen, doch auf Sprache, Sitten und Charakter der Nachkommen einen wesentlichen Einfluß übten.

II. Jonischer Ursprung des Apollon wie seiner Schwester Artemis.

Apollon von Gruber in dieser Encyklop. I. Sect. 4. Bd. S. 418 fg. K. O. Müller's Ansicht (Dorer Bd. I. S. 200 fg.), daß Apollon dorischen Ursprungs sei, darf jetzt wol für widerlegt gelten, obgleich J. C. F. Bähr (De Apolline Patricio et Minerva Primigenia Atheniensium. Heidelberg. 1820. 4.) dieselbe zu unterstützen sucht. Als echt hellenisch, aber vordorisch, und nach unserer Ansicht im Wesentlichen richtig für einen Gott des Sommers erklärt ihn Fr. G. Schwartz (De antiquissima Apollinis Natura. Berolin. 1843. p. 65). Dagegen können wir den Versuch A. Schönborn's (Ueber das Wesen Apollon's und die Verbreitung seines Dienstes. Berlin 1851. 8.), zu beweisen, daß er orientalischen, und zwar semitischen Ursprungs sei und sein Dienst sich von Lykien über Griechenland verbreitet habe, nicht für gelungen erachten und daher in ihm auch nicht den höchsten oder Himmelsgott der Semiten erkennen. Ebenso wenig vermag ich Apollon für einen achäischen Gott zu halten, wie E. Gerhard meint (Ueber die Achäer und deren Culte. Abhandlungen d. Berliner Akademie 1853. S. 419, und Ueber Griechenlands Volksstämme und Stammgottheiten. Abhandlungen d. Berliner Akademie 1854. S. 465). G. F. Schömann (De Apolline Custode Athenarum. Gryphiswald. 1856. 4.) begnügt sich, Müller's, Bähr's und Schönborn's Ansicht zu bekämpfen, stimmt in der Bedeutung mit Gerhard und Preller überein, läßt es zweifelhaft, ob Apollon mit den Joniern nach Athen gekommen sei, betont aber den Zusammenhang mit Delphi. H. D. Müller (Ueber den Dorischen Ursprung Apollon's. Göttingen 1859. 4.) vertheidigt K. O. Müller's Ansicht gegen Schönborn. Hierher gehören auch die zahlreichen Schriften über den Apoll von Belvedere, von denen wir nur L. Stephani (Apollon Boedromios. St. Petersburg 1860. Fol.) nennen, durch welche diese Frage eine ganz neue Grundlage gewonnen hat.

§. 1. So verschieden die Ansichten über Ursprung des Apollon, so ist schon diese Verschiedenheit ein Beweis, daß der Apollon als solcher nicht aus der indo-germanischen Urzeit stammt, ja nicht einmal der italo-gräkischen Periode angehört; auch war der Name den Schriften

der römischen Priester unbekannt (*Arnob.* II, 73). Sein Wesen ist aber echt hellenisch, sodaß er nicht aus der Fremde stammen kann. Der Name Lykegenes (*Λυκηγενής, Λυκαῖος*) beweist nicht seinen Ursprung bei den Lykern, sondern nur sein Wesen als Lichtgott (von *λύκη*, lux, Licht), wie *Λυκάβας* das Jahr, Lichtbahn, zeigt und die Wörter *λύχνος, λευκός* und *λεύσσω* mit unserem Licht, Luft und leuchten verwandt (vergl. 3. Per. V. §. 7, wo darauf hingewiesen, daß *λυκεῖος* von *λύκος* mit Lykien und Licht gar Nichts zu schaffen hat). Wenn dennoch Apollon so heißt, so kann die Einwirkung der Sonne auf das Wasser durch Verdunstung gemeint sein, wenn man nicht eine frühe Verwechselung beider Stämme annehmen will. Denselben Sinn hat seine Geburt auf Delos (*δῆλος* ist hell, *δέελος*, verwandt mit *δῖος*, dies u. s. w.). Von gleicher Bedeutung ist *Φοῖβος*. Und dieser Name scheint der ältere aus arischer Urzeit, an den sich der andere Name *Ἀπόλλων*, der von dunklem Ursprunge ist, angeschlossen hat. Nach Wort und Bedeutung scheint er mit der Sonne zusammenzuhängen. Doch genügt keine der zahlreichen etymologischen Versuche, die Pyl (Myth. Beiträge. S. 138 fg.) zusammengestellt hat. Am nächsten liegt immer noch *ἀπ-όλω = ὄλλυμι* vernichten, nur muß man dann hinzudenken: „der Dunkelheit oder Uebel" vernichtet. Ebenso wenig als seine Geburt auf Delos oder in Lykien geographisch ist, zeugt der Mythos von seinem Aufenthalte bei den Hyperboreern für fremden Ursprung. Die Hyperboreer sind ein durchaus mythisches Volk, d. h. ohne geographische Grundlage, mag nun eine dunkle Kunde von den hellen Nächten des Nordens oder vom Nordlichte dieser Vorstellung zum Grunde liegen, wenigstens deutet die Bezeichnung dieses Aufenthaltes als eines alten Gartens Apollon's für einen atmosphärischen Ursprung [68]).

§. 2. Gewiß nicht ohne tristigen Grund erklärt Demosthenes (De Cor. §. 141. p. 274) den Apollon Patroos der Jonier für den pythischen, worin die enge Beziehung des pythischen Apollon zu den Joniern ausgedrückt ist. Daß Jon selbst im delphischen Tempel erzogen und dessen Hüter (Neokoros) gewesen sein soll (*Eurip.* Ion 52 seq.), hat dieselbe Bedeutung. Wenn nun der pythische oder delphische Apollon in ebenso nahe Beziehung zu den Pierern gesetzt wird als zu den Joniern, so müssen beide unter einander und gerade mit Rücksicht auf ihn in der engsten Beziehung stehen. Der älteste Prophet des Gottes hieß zugleich Stifter des Orakels und Erfinder des Herameters, nämlich der Dichter Olen, dem auch die ältesten Hymnen auf den Gott zugeschrieben wurden. Wenn er selbst bald Hyperboreer, bald Lykier heißt, so kann das keinen anderen Sinn haben, als wenn vom Apollon derselbe doppelte Ursprung angegeben wird. Liegt in dem Mythos von den Hyperboreern insofern eine geographische Beziehung, als man fragen muß, wo er entstanden ist, so können nur Pierien oder dessen nordwestliche Grenzländer in Betracht kommen, wo wir auch aus ganz anderen Gründen den Ursprung des Herameters, des Musen- und des Apollondienstes suchen mußten (*Herod.* IV, 35). Olen selbst ward in einem alten Hymnos der Dichterin Böa gefeiert (*Paus.* X, 5, 7. 8; vergl. V, 7, 8; VIII, 21, 3; IX, 27, 2). Auf das pierische Thrakien mögen demnach auch die Thrakiden hinweisen, wie ein Theil der Bewohner Delphi's hieß (*Diod.* XVI, 24). Ferner war die Quelle Kastalia oder Kassotis den Musen heilig und an derselben ein Heiligthum der Musen (*Simonid.* b. *Plut.* De Pyth. Or. 14 u. 17. *Bergk*, Lyr. Gr. Fr. 44, 48. p. 886). Pierien wird endlich ausdrücklich als der älteste Sitz des Apolloncultus bezeichnet im Homerischen Hymnos auf den pythischen Apoll (v. 38 [216]) und damit zugleich als diejenige Gegend, von der der Gott nach Delphi gekommen ist. Die Oerter, über welche auf weitem Umwege die Dichter den Apollon gelangen lassen, waren berühmt durch Heiligthümer des Gottes, deren Ursprung in der ionischen Zeit angenommen werden darf.

§. 3. Die älteste Geschichte des Tempels entlehnt Pausanias (X, 6) aus einem Gedichte Eumolpia, das dem attischen Dichter Musäos zugeschrieben wird. So jung die Dichtung sein mag, sie ist doch wol älter als Aeschylos, der (Eum. 11—20) dieselbe Geschichte mit einigen Abweichungen erzählt. Wenn Ge, Poseidon, Themis und Phöbe das Orakel früher besessen haben sollen, so mag daraus im Allgemeinen die Thatsache entnommen werden, daß das Orakel bestanden habe, bevor Apollon es in Besitz nahm. Sonst ist die mythische Bedeutung klar, daß sie die Geschichte des Orakels oder der Naturerscheinungen an diesem Orte im Winter enthält, während der Kampf mit dem Drachen Python und die Besitznahme durch Apollon den Einfluß der Sommerwärme auf den im Winter das Thal überschwemmenden Fluß Pleistos schildert, weshalb auch selbst der Drache Pytho als früher das Orakel bewachend vorgestellt wird (*Apoll.* I, 4, 1. P. W. Forchhammer, Apollon's Ankunft in Delphi. Kiel 1840. 4.) [69]). Die Erlegung des Drachens wird durch ein neunjähriges

68) Preller, Griech. Mythol. II. 1, 5, wo besonders auf *Pind.* X, 30, *Sophokl.* bei *Strab.* VII, 3, 1 hingewiesen ist. Dieselbe Vorstellung ist früher von Schwartz und später von Schömann genügend bewiesen. Vergl. Th. Bergk, Geburt der Athene. N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. Bd. 81. S. 414 fg. und oben 1. Per. IV. §. 4.

69) Der Ort des Heiligthums wird in älterer Zeit immer Pytho (*Πυθώ*) genannt. Da der Name Delphi sich erst im Homerischen Hymnos auf Artemis und dann erst in einem Fragmente Heraklit's (*Plut.* De Pyth. Or. c. 24) findet, so vermuthet Preller (G. M. I. S. 128), daß Delphi lange nur Cultusort unter dem Namen Pytho gewesen und erst nach Krisa's Zerstörung eine bedeutende Stadt geworden sei, indem die Einwohner von Lykorea (*Strab.* IX, 3, 3) auf Veranlassung der Amphiktyonen, denen schon vorher eine Herrschaft über Pytho beigemessen werden muß, sich dort niederließen. Unter den Völkern der Amphiktyonen sind die Jonier die ältesten von den Stämmen, die je eine Oberherrschaft in Griechenland gehabt haben. Die Zwölf-Zahl der amphiktyonischen Völker läßt an ionischen Einfluß denken. Stammt der Bund vielleicht schon aus der Zeit der ionischen Herrschaft? dann müßten damals schon Achäer und Dorer neben ihnen gewohnt haben, was nicht wahrscheinlich. Auch spricht dagegen, daß ein Tempel der Demeter im Thale Tempe der frühere Versammlungsort war.

Fest Septeria im Frühlinge gefeiert. Der den Kampf vorstellende Festzug zog bis Tempe und zurück. Hier lag ein alter Tempel, wo Apollon von dem Morde gereinigt sein sollte, und dahin ging der Zug (*Plut.* Def. Orac. c. 15. Chr. Petersen, Der delphische Festcyklus. Hamburg 1859. 4. S. 7 u. 31. n. 21). Noch älter aber mag ein Tempel gewesen sein in der von ihm benannten Stadt Pythion, die am Olympos selbst auf dem westlichen Abhange, der zu Perrhäbien gehörte, 6000 Fuß hoch und zwar, was wohl zu bemerken, am steilen Gebirgswege nach Makedonien lag (*Xenagoras* bei *Plut.* Aem. Paul. c. 15. K. O. Müllee, Doree I. S. 203. *Heuzey*, Le Mont Olympe. Paris 1860. p. 28).

§. 4. Vom Lichtgott ist Apollon zum Himmelsgott überhaupt geworden und ihm sind, wie dem Zeus, die bedeutendsten atmosphärischen Erscheinungen beigelegt. Sofern die Verdunstung aus der Einwirkung des Lichtes erklärt ward, wurde er Gott der Weissagung; weil die Wolken als seine Heerden betrachtet wurden, ist er Gott der Heerden (νόμιος); weil der Regen aus den Wolken fallend rauscht, ist er Gott der Musik geworden; weil die im Regen herabfallenden Wolken, die, als Schwäne betrachtet, seinen Wagen zogen, im Rauschen des Regens aufhören zu sein, so singen die Schwäne sterbend; weil das heitere Wetter des Frühlings die Uebel des Winters heilt, ist er Heilgott geworden; weil aber die Lichtstrahlen des ausdörrenden Sommers Krankheiten hervorbringen, sendet er Pest und plötzlichen Tod; weil auch am heiteeen Himmel ein Gewitter aufzieht, führt er die Aegis; weil im Frühling die Helle des längeren Tages die Erde austrocknet und die Erde gleichsam reinigt, ist er auch Gott der Straßen nnd durch Uebertragung auch der geistigen Reinigung geworden (Preller I. S. 151. Welcker I. S. 469 fg. L. Stephani, Apollon Boëdromios. St. Petersburg 1860). Forchhammer dehnt den Begriff des Gottes über die Lichtwirkung aus, indem er ihn ursprüngiich zum Austrockner (von ἀπὸ und ὀλός schmuziges Wasser) auch durch Einsaugen und Abfließen macht (Hellen. S. 69 fg. 252 fg.).

§. 5. Zu Priestern in seinem Heiligthume setzt Apollon (nach dem Homerischen Hymnos in *Apoll.* Pyth. v. 210 seq.) Kretenser ein, die eine Colonie in Krisa gründen[70]). Sie kommen aus dem minoischen Knossos. Wenn, was uns nicht zu bezweifeln scheint, hier eine Thatsache vorliegt, daß Kreter früher ein Priesterthum in Delphi verwalteten, so muß eestlich ein freundschaftliches Verhältniß zwischen dem ionischen Orakel in Delphi und den Kretensern bestanden haben, es muß zweitens der Apollocultus früher oder nicht viel später in Kreta aufgeblüht sein; aiso wenn, was wir zu erweisen gesucht haben, Apollon ionischen Ursprunges war, müssen früh Ioaier auch nach Kreta gekommen sein. Es scheint demnach die minoische Seeherrschaft, die in diesem Mythos vorausgesetzt wied, ein Moment in der Verbreituag und Blüthe des ionischen Stammes zu sein. Früher Verkehr zwischen Delphi wird auch vorausgesetzt von dem Bruchstücke der Hesiodeischen Theogonie, von der Geburt des Zeus (v. 459—491), dessen hohes Alter duech die Dunkelheit und manche Eigenthümlichkeit der Speache neben manchen Homerischen Ausdrücken bezeugt wird (Chr. Petersen, Urspr. der Hes. Theogonie. S. 40). Dann müssen Jonier auch nach den Kykladen, namentiich nach Delos, schon bei der ersten Verbreitung gekommen sein, vielleicht auch schon nach Asien, wie denn auch Jon selbst als Urheber dieser Colonie genannt wird (Vell. I, 4. *Eurip.* Ion. 75 u. 1583. *Herod.* I, 143 seq. 171; VII, 94). Diese frühere Verbreitung ist, wie auf Euböa, wo sie kaum zu bezweifeln (*Strab.* X, 1, 8. p. 447), durch die spätere unter Neleus verdunkelt, die frühere Ansiedelung wäre dann auch der Grund, warum die spätere geeade diese Gegenden aufsucht (vergi. Höck's Kreta II. S. 123 fg.). Füe eine schon früh ionische Bevölkerung auf diesen Inseln sprechen unter Anderem auch die Beziehungen des Theseus zu Naxos und Kreta, die zue Zeit der ionischen Wanderung unter Neleus nicht wol entstanden sein können. Leleger und Karer werden als die ältesten Bewohner angegeben (*Athen.* XV, 672). Die Hera auf Samos weist auf Südthessalien, Böotien oder Argolis; die geographischen Verhältnisse lassen eine Beziehung zu Südthessalien vermuthen, wie denn auch die Gründung des Heradieastes auf die Argonauten zurückgeführt wurde, obgleich dieselben das Bild aus Argos hingebeacht haben sollten (*Paus.* VII, 4, 4). Der ionischea Gründung auf Samos gehören ohne Zweifel die Tempel des pythischen Apollon (*Paus.* II, 31, 6) und der Artemis an (*Herod.* III, 48), wenn auch letztere von Ephesus aus später eine wesentlich andere Bedeutung erhielt.

§. 6. Mit dem Apollon ist sicher gleichen und gleichzeitigen Ursprungs die Artemis, seine voe ihm geborene Zwillingsschwester, die selbst bei seiner Geburt hilfreiche Hand leistete. Wie er eine individualistete Gestalt des Phöbos ist, so sie der Phöbe, wie er sonst vom Zeus, scheint sie von der Dione abgelöst, wie er später mit der Sonne, so ward sie mit dem Monde identificirt, dem sie ursprünglich ganz fremd war, weil die Grundvorstellung beider Lichtwesen, sofern sie Kinder der Leto vom Zeus sind, vom Sonnenlichte ausgegangen zu sein scheint. Leto im dunkeln Gewande (κυανόπεπλος), die dunkle Nacht sowol, als der Nebelschleier, der am Ende derselben so häufig, zumai in Gebirgsgegenden, die Erde bedeckt. Artemis, die Erstgeborene, ist die Dämmerung, die den Nebelschleier hebt (von ἀρτέω); Apollon, der die Finsterniß völlig vernichtet (ἀπολεῖν — ἀπόλλυμι), das volle Licht bringt, dahee zu den ältesten Beiwörtern ἕκατος und ἑκάτη, die Fernwirkenden, gehören. Doch ward Ἑκάτη später von der Artemis abgelöst und zur besonderen Göttin (*Hes.* Th. 411 seq.). Die im Homerischen Hymnos gefeierte Geburt auf Delos bezeugt, daß sie dort früh verehrt, wie der Beiname Δήλιος und

70) Vergl. Baumeister ad 361—365, der erweist, daß der Hymnos vor dem krisäischen oder kirrhäischen Kriege gedichtet ist. Den Unterschied von Krisa und Kirrha und die Bedeutung Krisa's im höchsten Alterthume für Schiffahrt hat Preller dargethan: „Krisa und sein Verhältniß zu Delphi.“ Berichte der Sächsischen Gesellsch. der Wissenschaften. 1854. hist.-phil. Cl. S. 119.

Anlia bestätigt. Als delphische Göttergruppe wurden die Mutter mit ihren Kindern durch die östliche Giebelgruppe des delphischen Tempels angekündigt, die sie mit den Musen zusammen darstellte (*Paus.* X, 19, 4).

§. 7. Leto mit ihren Kindern Apollon und Artemis kommen eben in dieser Verbindung in verschiedenen Mythen vor, wie in Bestrafung des Tityos und der Niobe, die in dieser ionischen Zeit entstanden oder umgebildet sein müssen. Dieselben finden sich auch auf Kunstwerken zusammen, besonders auf alten Vasenbildern attischen Ursprungs (Gerhard, Auserlesene Vasenb. Bd. I. T. 20—30). Auffallend ist ein besonderer Tempel der Leto mit Beziehung auf die Niobidensage in Argos (*Paus.* II, 21, 9) und die Bildsäulen der Leto, des Apollon und der Artemis Orthia auf dem Wege von Argos nach Tegea (II, 24, 5). Daß Leto in älterer Zeit eine bedeutendere Stellung hatte als später, zeigt auch ihr Vorkommen im Homerischen Olymp neben Hera (Il. V, 447), wo sie mit Apollon auf Seiten der Troer steht. In der Niobe mit ihren Kindern erkennt Preller (II, 269) die Erde, die im Frühling im Schmucke blühender Kinder prangt, im Sommer, wenn die heißen Pfeile der Göttin des Lichtes treffen, verwaist trauert, was ganz paßt zu der Jugendfreundschaft der Leto und Niobe, insofern Leto auch das winterliche Dunkel bedeuten kann, wie zu der Feindschaft der sommerlichen Fürsten Zethos und Amphion gegen den winterlichen Lykos (vergl. 3. Per. V. §. 2). Das Ansehen des Apollocultus in Theben und vielen böotischen Orten, wie der Musencult auf dem Helikon, läßt einen großen Einfluß der Ionier auf Böotien erkennen.

III. Andere Götter und Mythen der Ionier.

§. 1. Bisher ward gewöhnlich Poseidon als der Hauptgott der Ionier angesehen, weil die zwölf Städte des asiatischen Joniens im Heiligthum des Poseidon auf der Höhe von Mykale, dem Panionion, auf dem Gebiete von Priene, ihr gemeinsames Heiligthum hatten, darin ihre Einheit anerkannten und ihm dort die Panionien feierten (*Herod.* I, 148. *Strab.* VIII, 7, 2; XIV, 1, 20). Nach Diodor (XV, 49) betheiligten sich nur neun Städte bei dem Feste. Dieser Cult stammte aus Helike an der Nordküste des Peloponnes, Aegialea, dem Hauptsitze der Ionier vor der dorischen Wanderung, das später sammt dem Tempel durch Erdbeben unterging, von welcher Stadt er den Beinamen Helikonios auch bei den Joniern in Asien (Il. XX, 404 nebst Schol.) behielt. Ebenso berühmt war Aegä in Aegialea durch den Poseidonsdienst, wo er schon nach Homer (Il. XIII, 21. Od. V, 381) goldene Paläste unter dem Meere haben sollte. Auch in Athen wie in Trözen ward der ionische Poseidon verehrt, und zwar in Athen auch unter dem Beinamen Helikonios (*Klitodem.* in *Bekk.* Anecd. p. 326. *Müller,* Fr. Hist. Gr. I. p. 359. *Plut.* Thes. 6). In Hellas ist unzweifelhaft die Verehrung des Poseidon bei den äolischen Völkerschaften älter. Auch ist der Unterschied unverkennbar; bei den Aeolern ist er Gott der Feuchtigkeit, überhaupt ursprünglich in der Luft, dann aber auch in der Erdtiefe; bei den Joniern dagegen Gott des Meeres, zumal des stürmischen Meeres, *Αἰγαῖος*, *Αἰγεύς* (Preller I. S. 353 u. 358. Welcker, G. G. I. S. 636). Die Erhebung des Poseidon zum Nationalgott bei den asiatischen Joniern mag begünstigt sein durch die an der Spitze der Wanderung stehenden Neleïden, deren väterlicher Gott derselbe war (Od. III, 6). Nichtsdestoweniger war auch von den asiatischen Joniern Apollon als Gott des Stammes (*πατρῷος*) anerkannt und hatte überall seine Heiligthümer (*Chr. Fel. Baehr*, De Apolline Patricio. Heidelb. 1829. 4.). Ausdrücklich bezeugt dies *Plat.* Euth. c. 25. p. 302. c. d. Und außer Delos waren berühmt der Tempel des didymäischen Apoll zu Branchidä bei Milet (*Herod.* I, 46. *Strab.* XIV, 1, 5) und zu Klaros bei Kolophon (*Konon*, Narr. VI. *Strab.* XIV, 1, 27), wo zugleich Orakel waren, die mit dem delphischen an Ruhm wetteiferten. Wird ihre Gründung auch vor die ionische Wanderung gesetzt, so wird sie doch als von Delphi ausgegangen angegeben (*Strab.* IX, 3, 9 seq. Schol. *Apoll.* I, 308), sie müssen mithin, wie dieses, ionische Stiftungen sein (Rinck, Rel. der Hellenen II. S. 440).

§. 2. Als ionischen Ursprungs wird allgemein Theseus betrachtet, dessen Mythenkreis zunächst in Athen heimisch ist, aber eingreift in die Mythen besonders von Argolis, Kreta, Naxos, Euböa, Skyros und Delos, nicht aber, was wohl zu merken, in Ueberlieferungen des asiatischen Joniens sich findet, dann aber uns selbst in Thessalien und Epiros begegnet. Seine unverkennbare Aehnlichkeit mit Herakles läßt in ihm einen sommerlichen Heros erkennen, dessen Thaten (*Apollod.* III, 16, 1 seq. *Plut.* Thes.) der Sieg des friedlichen Sommers über Sturm und Ueberschwemmung des Winters bedeuten. Er ist ein Sohn des Aegeus oder des Poseidon, was dasselbe bedeutet, denn Aegeus ist ein Beiname des Poseidon und der ihm entsprechende Heros des Winters. Theseus ist von Aethra in Trözen geboren und gelangt erst nach Ueberwindung mancher Ungethüme nach Athen. Periphetes, Sohn des Hephästos, von seiner eisernen Keule, mit der er die Menschen erschlägt, auch Korynetos (*κορύνη* Keule) ist ein Blitz, Sinis, weil er auf dem Isthmos die Menschen tödtet, indem er sie mit einer niedergebeugten Fichte in die Höhe schnellte und so zerschmetterte, Pityokamptes (*πιτυοκάμπτης* Fichtenbenger) genannt, ein Sturmwind. Die krommyonische Sau in der Gegend von Krommyon scheint ein tosender Bergstrom, Skiron; von dem die skironischen Felsen benannt werden, der gleichnamige Wind, Kerkyon, der die Wanderer zwang, mit ihm zu ringen, wol wieder ein Sturm, Damastes, am Ausgange von Eleusis, der auch Prokrustes hieß, weil er Leute zwang, sich in ein Bett zu legen und, je nachdem sie länger oder kürzer, so viel abhieb oder sie ausstreckte, wahrscheinlich auch irgend eine durch Unwetter hervorgebrachte Naturerscheinung. Dies sind seine hauptsächlichsten Jugendthaten. Die Besiegung der Pallan-

liden, der 50 Söhne des Pallas, die ihm nach dem Leben trachteten, um sich den Thron zu sichern, scheint auch einen physischen Sinn zu haben. Vater und Söhne sind gewaltthätig, und da Pallas Bruder des Aegeus heißt, möchte in ihnen die Stürme des Winters und Frühlings zu erkennen sein. In sein späteres Alter wird die Bändigung des marathonischen Stieres gesetzt, den Preller (II, 195) für den Sonnenstier erklärt, ich für nichts Anderes als die anderen mythologischen Stiere Griechenlands, für einen reißenden Bergstrom oder ein Gewitter halte (Schwartz, Urspr. d. Myth. S. 83 und 182 fg.). Was aber bedeutet die Bekämpfung des Minotauros und Befreiung vom kretischen Tribut mit Hilfe der Ariadne, deren Faden ihn sicher durchs Labyrinth leitet? Was bedeuten die sieben Jünglinge und sieben Jungfrauen, die Athen als Tribut bezahlen muß zum Fraß für den Minotauros? Schwartz (S. 182; vergl. S. 8. 90. 106) denkt an die sieben Wintermonate und findet im Labyrinth Luft und Wolken, indem er den Minotauros, der diese Zeit eingesperrt ist, für das Gewitterbrüllen hält. Das gibt nun keine klare Anschauung und in Attika ist nicht sieben Monate Winter. Die Rückkehr von Kreta geht über Naxos, wo er die Ariadne dem Dionysos überläßt, und über Delos, wo er das Fest der Delien dem Apollon und der Artemis einsetzt. Nach seiner Rückkehr feiert er dem Apollon die Pyanepsien, dem Dionysos und der Athene die Oschophorien. So dunkel diese Beziehungen sind, den Sommerhelden lassen sie nicht verkennen. In der Besiegung der Amazonen gibt sich das Aufhören der Regen- und Hagelstürme im Sommer zu erkennen. Wer aber ist die Antiope, die ihm entweder als Beute zu Theil wird, als er mit Herakles zog, oder von ihm entführt ward, oder ihm freiwillig folgte, aber später verlassen wird? Ist es der Blitz? oder der Wiederschein des Schnees oder Hagels?

§. 3. Ob seine Theilnahme an allen großen Unternehmungen ältere Tradition ist oder späterer Zusatz, ist schwer zu sagen, aber wo sich Sommerhelden zusammenfinden, wie bei der Jagd des kalydonischen Ebers, bei der Argonautenfahrt, ist Theseus dabei. Auch wird er mit fast allen bedeutenden Heroen beim Chiron erzogen. In vertrauter Freundschaft steht er zum Peirithoos, dem Könige der Lapithen oder Phlegyer, auf dessen Hochzeit er die Kentauren besiegt, die sich an der Braut vergreifen; mit ihm raubt er die Helena und versucht, die Persephone aus der Unterwelt zu entführen, wobei sie aber gefangen gehalten werden. Doch ward Theseus später vom Herakles befreit. Da die Phlegyer Ausdruck für die Gluthhitze des Sommers in Bergkesseln, auf die Regenstürme mit Gewitter (Kentauren) aus den Bergen heranstürmen, ist Peirithoos wie Theseus Sommerheros, der Raub der Helena hat dieselbe Bedeutung mit der Entführung durch Paris, das Verschwinden der Wiesenblüthe durch die Sommerhitze, der beabsichtigte Raub der Persephone und die Gefangenhaltung in der Unterwelt ist aber die Abwesenheit des Sommers im Winter. Dieselbe Bedeutung hat sein Tod. Die Freundschaft zum Peirithoos und die Gemeinschaft in so mancher Unternehmung scheinen mir genügend aus der mythischen Bedeutung erklärt, ohne daß man mit Preller (II. S. 11) eine Aufnahme von Lapithengeschlechtern in Attika anzunehmen nöthig hat. Denn wie die Kentauren, so scheinen auch die Lapithen ein rein mythisches, kein historisches Volk. Und der Kentauren- wie der Amazonenmythos scheint sich eben im ionischen Stamme erhalten und ausgebildet zu haben (vergl. 1. Per. V. §. 5 u. 9). Es gab in Attika ein Geschlecht Namens Koironiden, das auch Perithoiden (*Harpokr.* s. v. *Κοιρωνίδαι*) geheißen haben soll (vergl. *Meier*, De gentil. Att. p. 47). Das Geschlecht mag Träger dieser Mythen gewesen sein, deren Ansehen in Attika durch wiederholte Darstellung der berühmtesten Künstler in Athen und außerhalb desselben bewiesen wird (Stackelberg, Tempel des Apollon zu Bassä. Rom 1826. Fol. K. O. Müller zu Stuart. und Revett, Alterthümer von Athen. Darmst. 1829. Bd. 1. S. 442 fg.). Mir scheint die Ueberlieferung eines in Thessalien localisirten Mythos in Attika den Aufenthalt der Vorfahren von Bewohnern desselben in jenem Lande zu beweisen.

§. 4. Wie die Mythen von den Kentauren und Amazonen in ihren Anfängen in die Zeit des arischen Urvolkes zurückreichen, so auch die Prometheussage[71]) (1. Per. V. §. 5 u. 9). Und auch diese verdankt die Ausbildung zu der Gestalt, die sie bei den Griechen annahm, den Joniern. Denn sie ist vorzüglich in Athen zu Hause, wo Prometheus einen Altar in der Akademie hatte und ihm ein Fest (*Προμήθεια*) mit Fackellauf gefeiert ward (*Paus.* I, 30, 2 und *Harp.* s. v. *λαμπάς* p. 189 ed. *Dind.*). Sonst finden wir Spuren vom Prometheusmythos nur in Argos, wo er ein Denkmal hatte (*Paus.* II, 19, 8), Panopeus (X, 4, 4), wo Ueberbleibsel von dem Thon gezeigt wurden, aus dem er den ersten Menschen gebildet haben sollte, und Mekone (Sikyon), wo die Ueberlieferung das Opfer von ihm erdacht sein läßt (*Hesiod.* Theog. 535 seq.). Er bringt den Menschen das Feuer, lehrt sie das Opfer und bildet den Menschen, d. h. durch den Blitz erhielten die Menschen das Feuer, in dem sie das Opfer verbrannten und das Bedingung aller höheren Cultur war. Daher ward, was im griechischen Mythos verdunkelt ist, auch die künstliche Bereitung des Feuers durch Reibung zweier Hölzer ihm zugeschrieben. Auf ihn ward wegen der Aehnlichkeit der Drehung eines Pfahles in dem Loch einer hölzernen Scheibe mit dem Zeugungsproceß die Entstehung des Menschen zurückgeführt und er daher dessen Bildner genannt, was auch in der indischen Auffassung sich findet (*Apoll.* I, 7, 1). Die Nachweisung, daß Prometheus ursprünglich Dunst, dann Wolke und zuletzt besonders Blitz ist, haben wir in der ersten Periode (V. §. 9) gegeben. Ob Prometheus bei den Joniern ganz die Stelle einnahm, die Hephästos bei den Aeolern,

71) Die frühere Literatur ist benutzt und nachgewiesen von E. v. Lasaulx, Prometheus. Die Sage und ihr Sinn. Würzburg 1843. 4. Hierher gehört aber auch die Fülle von Schriften über den Prometheus des Aeschylos.

oder dieser neben ihm stand, müssen wir dahin gestellt lassen (Preller I. S. 61 fg.). Die Natur des Prometheus aber gibt uns auch Licht über seine Brüder, von denen Atlas die ruhige Luft (von α intens. und τλάω), Menötios die stürmische (von μένος und ἴω?) und Epimetheus die im Regen wieder herabfallenden Dünste bedeutet (*Hes.* Th. 507. Forchhammer, Hellen. S. 228). Zeus sendet dem Epimetheus die von allen Göttern geschmückte Pandora, d. i. die mit allen Reizen geschmückte Erde im Frühling, deren Bedeutung bestätigt wird durch ein Vasenbild, wo Hephästos und Athene ein Mädchen schmücken, dem der Name ['Α]νησιδώρα beigeschrieben steht, wie in Phlyeis Demeter hieß (*Paus.* I, 31, 2). Mit dieser physischen Erklärung steht keineswegs die ethische im Widerspruch, die in den Japetiden die Menschheit in ihren verschiedenen Charakteren (Geduld, Ungestüm, Vorsicht und Unbedachtsamkeit) dargestellt erkennt, was Völcker (Mythologie des Japet. Geschl. Gießen 1824) und Welcker (Gr. Götterl. I. S. 743 fg.) ausgeführt haben. Dieser Mythos zeigt, wie tiefsinnig das Wesen des Menschen von den Joniern aufgefaßt, in der Natur, wie in einem Spiegelbilde, wieder gefunden ward.

§. 5. Der Prometheusmythos hängt so eng mit dem Sturz der Titanen zusammen, daß der Stamm, der denselben ausbildete, auch den Kampf der Titanen und der olympischen Götter gekannt haben muß, in denen wir eine weitere Ausführung der schon in den Veden besungenen Götterkämpfe erkannt haben (1. Per. V. §. 11. Preller I. S. 35 fg. Welcker, G. G. I. S. 261 fg.). An den Kronos knüpft sich andererseits wieder der Mythos vom goldenen Zeitalter und daran der von den drei, vier oder fünf Weltaltern (dem goldenen, silbernen, ehernen, dem der Heroen und dem eisernen), dessen Ursprung bei dem arischen Urvolke wiederholt nachgewiesen ist, dessen Gestaltung bei den Griechen dieser pierisch-ionischen Zeit angehört. Daran schließt sich, worauf Welcker (G. G. I. S. 741) aufmerksam macht, die Lehre von den Dämonen, indem die Bewohner Elysions und der Inseln der Seligen, welche wol schon in früherer Zeit zu Schutzgeistern geworden waren, den Dämonen, die beim Homer eine ganz unbestimmte Geltung und Stellung haben, beim Hesiod für die Nachkommen der Menschen des goldenen Zeitalters erklärt wurden. Diese Gleichstellung gehört einer noch späteren Zeit an, doch ist sie älter als die Einschiebung des heroischen Zeitalters zwischen das eiserne und silberne (vergl. 1. Per. IV. §. 4 u. 5.).

IV. Musendienst und Gesang der Pierer.

Ch. G. Heyne, De Musarum religione. Comm. Gotting. T. VIII. p. 33. *F. C. Petersen*, De Musarum apud Graecos origine etc. Miscellan. Hafn. 1818. I. p. 79 seq. *G. Hermann*, De Musis fluvialibus. Lips. 1819. 4. Opusc. II. p. 288 seq. Ph. Buttmann, Ueber die mythol. Vorstellung der Musen in *Friedemann* und *Seebode*, Misc. crit. II. P. III. Mythologus II. S. 273 fg.

§. 1. Daß Musen und Quellen verwandt sind, darüber waltet jetzt kein Zweifel mehr, nur darüber wird gestritten, ob ursprünglich alle Nymphen Musen oder diese nur eine besondere Art, und worin ihre Eigenthümlichkeit besteht. Lange Zeit fand J. H. Voß viel Anklang mit seiner Ansicht, daß die Musen Quellen seien, deren Wasser mit aufregenden Erddünsten (Gasen) erfüllt wären. Seitdem Creuzer (Symb. Bd. 4. S. 71 fg. N. A. aus *Steph. Byz.* s. v. *Τόῤῥηβος*) geltend machte, daß, wie dort von den Lydern gesagt wird, einst alle Nymphen Musen geheißen haben, ist der Grund davon, daß Quellgottheiten zu Gottheiten des Gesanges erhoben sind, in dem melodischen Rauschen des Wassers erkannt. Und dies wird jetzt um so mehr anerkannt werden, seitdem Forchhammer (Hellen. S. 49. 70 fg.) nachgewiesen hat, daß das Rauschen des Wassers in viel größerem Umfange als Naturmusik betrachtet ist (Preller I. S. 278 fg. Welcker I. S. 700 fg). Seitdem Kuhn (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I. S. 536) nicht ohne Wahrscheinlichkeit behauptet hat, daß die Quellgottheiten ursprünglich Wolken, d. h. Regengöttinnen gewesen sind, ist wenigstens die Frage aufzuwerfen, ob im Gesang der Musen auch das Rauschen des Regens zu erkennen sei. Da die Griechen dasselbe als Lyraspiel des Apollon und des Hermes, als Gesang des Linos und der Mören aufgefaßt haben, so muß die Möglichkeit zugegeben werden, doch ist bei den Griechen, namentlich in dieser Zeit kein Grund, auch in Beziehung auf die Musen dasselbe anzunehmen. Von den Nymphen überhaupt unterscheiden sich die Musen von selbst als diejenigen Quellen und Bäche, welche rieseln und rauschen, d. h. die so viel Fall haben und so stark fließen. Obgleich nicht in Abrede gestellt werden soll, daß auch das Sausen des Windes als Gesang aufgefaßt sei, so kann ich doch weder Mannhardt beitreten, der (Germ. Mythen S. 196) die verschiedenen Naturlaute nicht gehörig scheidet, noch Schwartz (Urspr. d. M. S. 67), daß die Musen „Windgottheiten," die Winde „die himmlischen Sängerinnen und Tänzerinnen seien."

§. 2. Daß die olympischen oder pierischen so gut als die helikonischen Musen eben rieselnde Quellen und Bäche sind, zeigt schon der Ort der Verehrung, der reich an fließenden *Gebirgsquellen* ist. Zu den ältesten Sitzen ihrer Verehrung gehört Leibethra (*Λείβηθρα*, von *λείβω* fließen und *θρέω* lärmen, rauschen, *θρόος* Geräusch) am östlichen quellreichen Abhange des Olymp, das seinen Namen hat von dem Rauschen des Wassers in den Felsrinnen, die noch jetzt Kanalia heißen (*Strab.* VII. Fr. 18. *Paus.* IX, 30, 9. *Heuzey*, Le Mont Olympe. Paris 1860. p. 94). Von dieser Gegend hießen die Musen Libethriaden. Mit dem Musendienste ward derselbe Name nach dem Helikon verpflanzt, wo auch ein Fels Leibethrion und die Musen und Nymphen leibethrische hießen (*Strab.* IX, 2, 25 u. X, 3, 17. *Paus.* IX, 30 u. 34, 4). In der Nähe flossen die Quellen Aganippe und Hippokrene und die Bäche Permessos und Helikon (Rich. Schillbach, Ueber das Musenthal im Helikon. Breslau o. J.). Auch Askra liegt nahe, wo Hesiodos

lebte, der als Hirte in diesen Thälern zu seinem Gesange begeistert ward. Befremdend ist der Mythos, daß die Aloaden oder Aloïden die riesenhaften Söhne Poseidon's hier den Musendienst begründet haben sollen, die auch am Olympos localisirt waren (Od. XI, 305. *Pind.* Pyth. IV, 89. *Diod.* V, 51. *Paus.* IX, 29, 1 u. 2). Ihre Mutter war Iphimedeia, nach Preller (I. S. 69) der fruchtbare Culturboden, der Kraft und Stärke verleiht, und ihr menschlicher Vater Aloeus, nach demselben der Pflanzer und so viel als Poseidon, der durch Feuchtigkeit die Erde fruchtbar macht (*Π. φυτάλμιος*). Sie sollen den Ackerbau bedeuten, der den Krieg, Ares, fern hält und die Menschen zu höherer Cultur hebt, aber reich und übermüthig macht. Eine ähnliche Erklärung gibt Welcker, der sie (Die Molioniden und die Aloïden in Schwenck's Etym.-mythol. Andeutungen, 1822, und Kl. Schr. II. S. CII) den Molioniden vergleicht, die er von der Mühle deutet. Diese möchten indessen zwar nicht dieselbe, aber doch eine verwandte Bedeutung haben, etwa die Windhose, in der sich ein Wirbel an den andern schließt. Die Aehnlichkeit mit der Mühle liegt im Drehen. Ich habe (1. Per. V. §. 11) den Mythos von den Aloïden zu den ältesten Naturmythen von den Götterkämpfen gerechnet und für Wasserhose erklärt, wofür nicht nur ihr Verhältniß zu Poseidon, ihre riesenhafte Größe und Stärke, sondern besonders auch die Fesselung des Ares und der Versuch, den Himmel zu stürmen, sprechen, da dergleichen Naturerscheinungen nach anhaltend schwüler Hitze eintreten. Das gegenseitige Erschießen erklärt sich aus den elektrischen Erscheinungen, welche die Wasserhose begleiten. Den Musen opfern sie wol zuerst, weil die mit ihnen herabstürzenden Wassermassen Quellen und Bäche nähren und daher stärker rauschen machen, worauf auch die Dünste stärker steigen.

§. 3. Da die Musenverehrung von Pierien am Olymp ausging und es von den Musen, wie von den Göttern überhaupt und besonders vom Zeus heißt, daß sie olympische Häuser bewohnen, so dürfen wir nicht zweifeln, daß es der pierische Olymp ist, der im Homer, Hesiodos und im Volksglauben für den Wohnsitz der Götter galt. Aus den von K. H. W. Völcker (Ueber Homer. Geographie. Hanover 1830. §. 6—11) mit statistischer Genauigkeit gesammelten Stellen hat G. W. Nitsch (Erklär. Anmerkungen zu Homer's Odyssee. Bd. 2. zu V, 50 und VI, 42) das Ergebniß gezogen, daß in der Ilias Olympos, den die Götter bewohnen, der Berg ist, indem die Götter theils im Allgemeinen bezeichnet werden als diejenigen, die olympische Häuser bewohnen (*Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες*, z. B. Il. I, 18), oder bestimmter, auf dem Gipfel des Olympos sich versammeln Il. VIII, 2 u. 3:

> *Ζεὺς δὲ θεῶν ἀγορὴν ποιήσατο τερπικέραυνος*
> *ἀκροτάτῃ κορυφῇ πολυδειράδος Οὐλύμποιο,*

wie auch alle Beiwörter den Berg erkennen lassen, denn er heißt bald hoch (*μακρὸς*), bald schneeig (*νιφόεις*). Die Wohnungen aber liegen in den Schluchten. So heißt es Il. XI, 75—77:

> *οἱ δ' ἄλλοι οὔ σφιν πάρεσαν θεοί, ἀλλὰ ἕκηλοι*
> *σφοῖσιν ἐνὶ μεγάροισι καθείατο, ἧχι ἑκάστῳ*
> *δώματα καλὰ τέτυκτο κατὰ πτύχας Οὐλύμποιο.*

Und ihre Häuser hat ihnen Hephästos gebaut Il. I, 606—608:

> *οἱ μὲν κακκείοντες ἔβαν οἶκόνδε ἕκαστος,*
> *ἧχι ἑκάστῳ δῶμα περικλυτὸς ἀμφιγυήεις*
> *Ἥφαιστος ποίησεν ἰδυίῃσι πραπίδεσσιν.*

Damit stimmen andere Stellen nicht ganz überein, in welcher die Wohnungen der Götter auf den Gipfel des Olympos gesetzt werden, wie Il. XIV, 154 und 225, verglichen mit 166, 173 und 188, wie auch sonst die Wohnungen der Götter auf dem höchsten Gipfel des Olymp liegen. In der Odyssee dagegen heißen die Götter gewöhnlich Bewohner des weiten Himmels (*οἳ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν*), z. B. I, 67, im Ganzen zweiundzwanzigmal (dagegen nur zweimal in der Ilias). Und wo in der Odyssee der Wohnort der Götter *Ὄλυμπος* heißt, da ist es nicht der Berg, sondern ein idealer Ort in unbestimmter Höhe des Himmels, wo beständiger Frühling herrscht (Od. VI, 42). Ist nun der Himmel in diesem Sinne ohne Zweifel eine spätere Vorstellung, so ist doch nicht blos möglich, sondern selbst wahrscheinlich, daß der Himmel (*οὐρανος* = dem indischen Varuna) auch als der Aufenthalt der Götter gedacht sei, bevor sich die Vorstellung vom Berge Olymp als dem Wohnorte der Götter festsetzte und ausbildete. Dies kann jedenfalls nur von einem Volke geschehen sein, das am Fuße des Olymp wohnte. Und gab es auch mehre Berge des Namens, wie in Mysien, so knüpft sich doch die in Homer's und Hesiod's Gedichten herrschende Vorstellung an den Olympos in Pierien. Und es ist selbstverständlich, daß dieselbe durch die von dort verbreitete Poesie der Pierer in Griechenland allgemein geworden ist. Da müssen wir nun fragen, was haben sich die Pierer und ihre Dichter dabei gedacht? Tempel gab es in dieser Zeit noch nicht, die können unter Wohnungen der Götter nicht verstanden werden; auch Altäre oder Opferplätze nicht, denn dienten dazu auch Höhen, so doch gewiß nicht die höchste Höhe des Olympos, die den größten Theil des Jahres mit Schnee bedeckt ist, dazu so steil ist, daß sie gar nicht erstiegen werden kann. Erwägen wir, daß in dieser Zeit das Bewußtsein von der Naturbedeutung der Götter noch durchaus lebendig war, daß es besonders der Donnerer Zeus ist, der die oberste Spitze einnahm, so können wir kaum zweifeln, daß an den Höhen des Olympos die Wohnungen der Götter vorgestellt wurden, weil die atmosphärischen Erscheinungen, in denen ja die Götter selbst erkannt wurden, die Wolkenbildung, das Gewitter, die Aufheiterung des Himmels u. s. w. von der ganzen Umgegend im weiteren Umkreise dort am besten beobachtet werden konnten und auch zuerst wahrgenommen wurden. Damit stimmt vollständig die von den Zügen und Tänzen der Musen §. 4 gegebene Erklärung überein. Aber in welchem Sinne ist es Hephästos, der Häuser baut, und zwar von

Erz? Ein Haus der Götter heißt bald ehern (Il. XVIII, 369 Ἡφαίστου — δόμον χάλκεον), bald auf Erz gegründet (Il. I, 426 Διὸς χαλκοβατὲς δῶ). Wäre Forchhammer's Erklärung des mythologischen Erzes vom Eise (Hellen. S. 116) sicher und allgemein, so könnte man an Schnee und Eis des Berges denken, allein auch der Himmel heißt ehern (χάλκεος) und selbst Götter führen diesen Beinamen wie in Ἄρης. Gewöhnlich denkt man dabei an die Festigkeit und dann muß man die Höhen des festen Berges selbst verstehen. Sollte man aber nicht eher an den Glanz, die Helligkeit denken, was namentlich vom Himmel viel besser passen würde? Dadurch wird auch des Hephästos Antheil erklärt, wenn die Bezeichnung ehern zugleich auf ihn als den Schmied bezogen wird. Dazu gab auch das Gewitter, insofern es den Himmel heiter glänzend macht, die unmittelbare Veranlassung. Nachdem Hephästos einmal Schmied geworden, wurde ihm als Gott um so leichter Alles beigelegt, was an Erz erinnert. So fertigte schon der indische Tvaschtar Wagen und Geräthe und auch schon Wohnungen der Götter. (Ueber den Olymp vergl. jetzt Heinr. Barth, Reise durch das Innere der Europ. Türkei. Berlin 1864. S. 179 fg.)

§. 4. Die Musen stiegen tanzend zum Gipfel des Olympos oder Helikon, oder führten an dessen Abhängen Tänze auf. Da kann schwerlich etwas Anderes, als das Emporsteigen der Dünste aus den Quellen und Bächen gemeint sein, das zumal durch besondere Luftzüge zu einem Emporwirbeln oder Umherwalzen wird. Das nächtliche Herabkommen ist wol nicht vom Sinken des aus den Quellen und Bächen aufsteigenden Nebels, sondern vom Herabfließen des plätschernden Wassers zu verstehen, denn sie steigen tanzend, aber schwelgend, hinauf und kommen singend wieder herunter, aber in Nebel gehüllt, denn eben der an den Berg sich absetzende Nebel bildet das herabfließende Wasser. So verstehen wir den Anfang der Hesiodeischen Theogonie v. 1—10:

Helikonischen Musen geweiht, heb unser Gesang an,
Die auf dem Helikonberge, dem großen und heiligen, walten:
Wo sie den dunkelen Quell mit geschmeidigen Füßen im Reihntanz
Und den Altar umschweben des allmachtfrohen Kronion,
Dort den blühenden Leib im Parmesosstrome gebadet,
Oder der Hippokren' und der heiligen Fluth Olmeios.
Auf der erhabensten Kuppe des Helikon ordnen sie Chorreih'n,
Lieblich und anmuthsvoll mit behend umfliegendem Fußtritt.
Jetzo im Schwung von der Höhe, gehüllt in finsteren Nebel,
Wandeln sie nächtlich herab, holdselige Stimme erhebend.

Derselbe Vorgang ist am Olymp aber nur kurz angedeutet v. 39. 61. 68. 75. Dies ist auch der Inhalt ihrer Geburt, sie sind Töchter der Mnemosyne (des aufsteigenden Dunstes) vom Zeus auf pierischer Höhe und sie werden geboren „wenig vom obersten Gipfel entfernt des beschneiten Olympos." Der Inhalt ihrer Gesänge ist das Lob der Götter, des Zeus insbesondere, dann aber das Geschlecht der Götter, die Theogonie. Die Stellen, in denen auch Thaten der Männer als Gegenstand des Gesanges genannt werden, wie v. 50 u. 100, scheinen späterer Zeit anzugehören. Eine alte Inhaltsangabe des Musengesanges, obgleich an den Preis der helikonischen Musen angeknüpft, scheint auch Theogonie v. 11—21 zu sein. Aus der Stellung ist bei der, wenn auch nicht willkürlichen, doch gewiß späten Zusammensetzung kein Schluß auf das Alter zu machen (Chr. Petersen, Ursprung der Hes. Theogonie S. 41). Für das höhere Alter spricht der Mangel an theogonischen Andeutungen, gegen die Annahme einer noch späteren Zeit, daß der Gesang nicht auf die Thaten der Menschen ausgedehnt ist. Hier heißt es v. 11—21:

ὑμνεῦσαι Δία τ' αἰγίοχον καὶ πότνιαν Ἥρην,
Ἀργείην, χρυσέοισι πεδίλοις ἐμβεβαυῖαν,
κούρην τ' αἰγιόχοιο Διὸς γλαυκῶπιν Ἀθήνην,
Φοῖβόν τ' Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν,
ἠδὲ Ποσειδάωνα γαιήοχον, ἐννοσίγαιον
καὶ Θέμιν αἰδοίην, ἑλικοβλέφαρόν τ' Ἀφροδίτην,
Ἥβην τε χρυσοστέφανον καλήν τε Διώνην
Ἠῶ τ' Ἠέλιόν τε μέγαν, λαμπρήν τε Σελήνην,
Λητώ τ' Ἰαπετόν τε, ἰδὲ Κρόνον ἀγκυλομήτην,
Γαῖάν τ' Ὠκεανόν τε μέγαν, καὶ Νύκτα μέλαιναν,
ἄλλων τ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων.

Die Folge ist natürlich erst Zeus und Hera, dann von den Kindern zuerst Athene und Apollon, zu denen mit Zeus zusammen auch im Homer noch gewöhnlich gebetet wird, darauf Poseidon und Themis, dann Aphrodite und Hebe; auffallend ist, daß Dione von den olympischen Göttern zuletzt genannt wird; zuletzt noch die Titanen, aber ohne Andeutung der Feindschaft. Die Stelle, welche Hera einnimmt, und daß sie Ἀργείη heißt, was doch wol geographisch zu nehmen ist, läßt auf eine Zeit schließen, in der die pierischen Sänger Hellas bis zum Peloponnes durchzogen und mit Beiseitesetzung der Dione Hera schon als die Hauptgemahlin des Zeus anerkannt war. Ist es zufällig, daß Hephästos und Ares fehlen? Oder ist der Grund, daß dieselben den Joniern und Pierern ursprünglich fremd waren? Des Hephästos Stelle schien aus anderen Gründen Prometheus zu vertreten. Begegnet ist uns in ionischen Mythen Ares auch nicht. Sollte er vielleicht durch Apollon zurückgedrängt sein? Es fehlen auch, um nicht von Dionysos zu sprechen, Demeter und Persephone, was später erklärt wird.

§. 5. Von dem Charakter der ältesten Hymnen können wir uns noch einigermaßen eine Vorstellung machen, wenn ich mit Erfolg darzuthun versucht habe, daß Bruchstücke solcher Hymnen aus der ionischen Zeit sich in der Hesiodeischen Theogonie, wenn auch nicht ohne Veränderungen und Interpolationen, erhalten haben (Ursprung d. Hes. Theogonie. S. 38): „Dürfen wir es nun versuchen, nach oft dunklen Spuren und, wo selbst diese fehlen, nach dem Totaleindrucke die Bruchstücke, aus denen die Hesiodeische Theogonie besteht, nach ihrem Alter zu ordnen, so muß dabei zunächst der Unterschied der pierisch-thrakischen Poesie zur Zeit der ionischen Herrschaft und des Epos in der achäischen Zeit maßgebend sein. Für das älteste Bruchstück, das am wenigsten entstellt uns überkommen ist, möchten wir den Hymnos auf die Styx v. 775—806 erklären, wegen der einfach klaren und doch dichterisch schönen Naturanschauung, indem uns die Wohnung dieser Göttin der Kälte und Erstarrung als ein Eispalast, dem ein kaltes Wasser

entströmt, geschildert wird (vergl. S. 33). Eine ebenfalls lebendige Naturanschauung, wenn auch anderer Art, finden wir in dem Hymnos auf Nyx und Hemera (Nacht und Tag) v. 746—757, die ihre Wohnung im äußersten Westen abwechselnd beziehen und verlassen. Auch dieser Hymnos scheint sehr alt zu sein. Der sich daranschließende Hymnos auf Hypnos und Thanatos (Schlaf und Tod) v. 758—766 möchten wir für nicht jünger halten, beide werden als im Dunkel der Nacht wohnend, jener als lieb und mild, dieser als herbe und verhaßt, so einfach als kräftig geschildert."

§. 6. (S. 40.) „Hat ein schiffahrendes Volk Einfluß auf die Gestaltung gehabt, so kann es uns nicht befremden, in Hymnen, wie in denen auf Aphrodite und Zeus, auch geographische Beziehungen zu finden, welche Schiffahrt voraussetzen. Der Grund, in jenem v. 182—203 gerade Kypros und Kythera als Landungsorte der Aphrodite zu nennen, ist wol kein anderer, als weil den Griechen zuerst auf diesen Inseln die mit ihrer Aphrodite gleichgesetzte Göttin der Phönikier begegnete. In unserem Hymnos liegt das Wesen der Göttin, als Göttin der geschlechtlichen Liebe, ebenso klar vor, als ihre Beziehung zur Natur, die erwacht, wenn der Frühlingsregen die Erde befruchtet. Der Hymnos von der Geburt des Zeus v. 459—500 ist wegen der Beziehung auf Kreta und Delphi wahrscheinlich zur Zeit der kretischen Seeherrschaft entstanden, die ans Ende der ionischen Zeit zu fallen scheint, wie denn auch die Rücksicht auf den Kampf gegen die Titanen und die Entmannung des Uranos v. 472, wenn auch nicht das Vorhandensein der uns vorliegenden Gedichte über diese Gegenstände, doch ein gewisses Ansehen dieser Mythen voraussetzt (vergl. über diese Stelle *Schoemann*, De falsis indic. lacun. p. 14. Opusc. II. p. 407 und De interpol. I. p. 9. Opusc. p. 433). Die gleichzeitige Beziehung auf Kreta und Delphi erinnert an die im Homerischen Hymnos auf den pythischen Apoll erzählte Einsetzung einer kretischen Priesterherrschaft in Delphi v. 210 fg." (Vergl. *Schoemann*, De Jovis incunabulis. Gryphisw. 1852. Opusc. II. p. 253). (S. 41.) „Ob die kurze Beschreibung der Unterwelt v. 767—774 ein Bruchstück der Titanomachie oder eines Threnos sei, muß bei der Kürze wol unentschieden bleiben. Die Vorstellung stimmt ganz mit Homer (Od. XI. v. 662—665) und mit der Erwähnung des Kerberos im Phorkysgedichte v. 310—312 überein."

§. 7. Andere gleichzeitige, zum Theil der Grundlage nach ältere Gedichte mögen ursprünglich Bestandtheile von Hymnen gewesen, nach und nach aber zu selbständigen Werken geworden sein, obgleich wir nicht mehr im Stande sind, mit Sicherheit im Einzelnen zu beurtheilen, was älter, was jünger ist. Darüber entlehnen wir derselben Schrift (S. 39): „Aelter als alles Andere, selbst als der Hymnos auf die Styx, muß die Grundlage der Titanomachie v. 617—745 sein, nicht nur weil der Mythos von solchen Götterkämpfen auch im Rig-Veda und in der Edda, und zwar mit manchen ganz gleichen Zügen geschildert werden, sondern auch wegen der wilden ungezügelten Sprache. Auch können die mit Homer und anderen Theilen der Theogonie übereinstimmenden Halbverse, die hier besonders zahlreich sind, zum größern Theil sehr wohl jener vorionischen Zeit entstammen, in der sich die Poesie noch in solchen Versen von drei Längen oder Hebungen bewegte. Doch ist es schwer, oft unmöglich, mit Sicherheit von jedem einzelnen Verse zu bestimmen, ob er den älteren oder späteren Theilen des Gedichtes angehört, zumal da ältere Verse im Laufe der Zeit Veränderungen erlitten haben. Ganz dasselbe gilt von dem Gedichte auf den Kampf mit dem Typhoeus v. 820—880, um so mehr, da hier die Schilderungen des Wirbelwindes, der Windhose und des Ausbruchs eines feuerspeienden Berges mit einander vermischt sind. Jedenfalls wetteifert der größere Theil des Gedichtes an Alter mit dem älteren Theile der Titanomachie." — Daß die Prometheïs (v. 507—616 und Opp. v. 47—105) ihren älteren Bestandtheilen nach dieser Zeit angehören, ist bereits (III. §. 4) bemerkt. In der uns vorliegenden Bearbeitung zeigt sich indessen schon eine Neigung zum epischen Charakter (vergl. Urspr. d. Hes. Theogonie S. 31 u. 41). Dasselbe gilt von dem Gedichte über die Weltalter Opp. v. 108—201. Aus dieser Zeit stammt auch gewiß manches Element ähnlicher Art im Homer. Doch ist es bei der Verarbeitung zu ganz anderen Zwecken meist so verändert, daß man kaum die ursprüngliche Gestalt ahnen kann. So finden sich manche alterthümliche Anklänge zum Theil hymnenartig, z. B. Il. XIV, 153—352, wo Hera mit dem Gürtel der Aphrodite, vom Hypnos unterstützt, den Zeus sich ihr zu vereinigen bewegt. Die Grundlage scheint eine Frühlingsfeier in der Hochzeit des Zeus und der Here zu sein. Von den Götterkämpfen finden sich beim Homer ebenfalls Bruchstücke, die auf frühere Bearbeitung schließen lassen. Vom Kampfe der Aloaden ist bereits ein größeres Bruchstück nachgewiesen. Spuren vom Titanenkampfe finden wir Il. XIV, 202. 274. 279 und VIII, 479 und V, 898; von der Besiegung des Typhoeus Il. II, 782 seq.; von den Hekatoncheiren Il. I, 394. Der Odyssee ist hier im Ganzen zu erwähnen, insofern die Abschwächung des ursprünglichen Sinnes der Mythen eine wiederholte Bearbeitung voraussetzt, deren älteste, insofern sie Unterweltsmythen verschiedener äolischer Völkerschaften umfaßte und mit ionischen Elementen versetzte, wahrscheinlich dieser Zeit angehört.

§. 8. Mit der Verbreitung der pierischen Poesie, des Apollon- und Musencultus, trat aber auch eine Einwirkung von Seiten der unabhängigen Mythenbildung bei der älteren Bevölkerung ein. Indem die pierischen Sänger mit den Mythen und Culten der verschiedenen äolischen Völkerschaften bekannt wurden, mußten sie sich veranlaßt sehen, dieselben mit in den Bereich ihres Gesanges zu ziehen. So wuchs das Verwandte zu größeren Massen an, die vielleicht schon damals zu besonderen Gedichten verarbeitet worden sind. Wenn dieselben beim Homer als Episoden vorkommen, wie die kalydonische Eberjagd (Il. IX, 529 seq.), die thebanischen Kriege (Il. IV, 376 seq.; V, 800 seq.; X, 285 seq.), eine

oder gar mehrere Herakleen (Il. V, 392 und 637; XX, 144. Od. XXI, 14), oder wenn, sei es auch nur bei kurzen Erwähnungen, ausdrücklich älterer Gesänge gedacht wird, wie bei der Argo (Od. XII, 70; vergl. Il. VII, 467), so läßt sich zwar nicht mit Sicherheit, wol aber mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten, daß nicht zu Homer's Zeit, d. h. als im asiatischen Jonien der epische Gesang blühte, dergleichen Gesänge von größerem Umfange gemacht sind, sonst hätten wir wol genauere Kunde davon, daß vielmehr diese Erwähnungen aus der achäischen Zeit stammen und auf die ionische zurückweisen.

§. 9. Eine ganz neue Schöpfung der pierischen Poesie ist die Theogonie. Die Bearbeitung so verschiedenartiger Mythen mußte das Bedürfniß rege machen, Zusammenhang in diese bunte Götterwelt zu bringen. Da die physische Bedeutung der Mythen größtentheils wenigstens noch im Bewußtsein lebendig war, mußte der Versuch, die Götter in ihrem Ursprunge und in ihrer Verwandtschaft zu einem System zu vereinigen, einen naturphilosophischen Charakter annehmen, d. h. zugleich ein System von dem Ursprunge und der Entwickelung der Natur selbst werden. Wiederholt wird in den Musenhymnen die Theogonie als Inhalt des Gesanges bezeichnet (v. 45 u. 106). Es lassen sich deutlich verschiedene theogonische Hauptsysteme unterscheiden, nach dem Wesen, die an die Spitze gestellt sind, die in der weiteren Ausführung theils wieder zusammentreffen, theils ganz aus einander gehen. Das in den genannten Versen bezeichnete System, „nach welchem Uranos und Ge die Stammältern aller Götter sind, scheint das älteste zu sein, da die Grundlage sich schon in dem Rig-Veda findet (*A. Maury*, Essai historique sur la religion des Aryas, in Révue archéol. 1852. p. 611). Daher hießen im Homer gewöhnlich die Götter Uranionen (*Οὐρανίωνες*), einmal (Il. V, 898) auch die Titanen. Ebenso heißen in Hesiod's Theogonie die Götter Uranionen v. 461. 919. 929, die Titanen aber Uraniden v. 486 u. 502, eine Wortform, die im Homer nicht vorkommt. Der indische Varuna, dem Uranos der Griechen entsprechend, ist nicht nur der gestirnte Himmel *Οὐρανὸς ἀστερόεις* der Griechen, sondern auch der Himmel als Träger der feuchten Atmosphäre, und in diesem Sinne gleichbedeutend mit dem Okeanos, sofern seine Blutstropfen befruchtend auf die Erde fallen" (vergl. 1. Per. III. §. 2. R. Roth, Die höchsten Götter der arischen Völker. Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellschaft. Bd. 6. S. 73. *A. Maury*, Histoire des Religions de la Grèce. T. I. p. 276). Ein zweites theogonisches System stellte den Okeanos an die Spitze. „Daß der Okeanos aber ursprünglich nicht der die Erde umfließende Strom, sondern der in sich zurückkehrende Strom des Regens, der in Gestalt des Dunstes zu seiner Quelle in den Wolken zurückkehrt, gewesen ist, ist schon nach Aristoteles (Meteor. I. c. 9) nachzuweisen versucht (1. Per. III. §. 6). Vom Alter dieses Systems liegt bei Homer das klarste Zeugniß vor Il. XIV, 201 u. 301:

> *Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν,*

im Vergleich mit v. 246:

> *Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.*

Es ist darin die von der vergleichenden Mythologie in so glänzender Weise bestätigte Anschauung ausgesprochen, daß die ganze Mythologie in den Erscheinungen der Atmosphäre wurzelt, die durch das Aufsteigen der Dünste (*Τηθύς*) aus dem Wasser (*Ὠκεανός*) bewirkt werden (vgl. *Schoemann*, De Titanibus Hesiodeis. Gryphisw. 1844. p. 17. Opusc. II. p. 107). Daß dies der Sinn dieser vorhomerischen Theogonie gewesen sei, sehen wir auch aus der Berufung der Götterversammlung Il. XX, 4 seq.:

> *Ζεὺς δὲ Θέμιστα κέλευσε θεοὺς ἀγορήν δε καλέσσαι*
> *κρατὸς ἀπ' Οὐλύμποιο πολυπτύχου· ἡ δ' ἄρα πάντη*
> *φοιτήσασα κέλευσε Διὸς πρὸς δῶμα νέεσθαι.*
> *οὔτε τις οὖν Ποταμῶν ἀπέην, νόσφ' Ὠκεανοῖο,*
> *οὔτ' ἄρα Νυμφάων, αἵτ' ἄλσεα καλὰ νέμονται,*
> *καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πίσεα ποιήεντα.*

Da nur Wassergottheiten genannt werden, fällt die Ausnahme des Okeanos auf. Sollte das nicht ein späterer Zusatz sein aus der Zeit, die den Okeanos nur als den die Erde umfließenden Strom kannte? Von diesem theogonischen System, das Alles aus dem Wasser entstehen läßt, hat nun schon das Alterthum auch in Hesiod's Theogonie Spuren gefunden in der großen Bedeutung, welche sie der Styx, Tochter des Okeanos, beilegt (*Aristot.* Metaph. A. p. 11. l. 2. ed. *Brandis*). Eben dahin weist die hervorragende Stellung, welche Pontos und seine Nachkommenschaft einnehmen, besonders aber die Rolle, welche den Nereïden und den Okeaniden zugetheilt wird."

§. 10. Unter den verschiedenen Bruchstücken, aus denen Hesiod's Theogonie zusammengesetzt ist, enthält der Anfang eine Speculation, die offenbar *später als* die vorgenannten Systeme ist, vorgesetzt, als man fragte, woher denn Uranos und Gäa seien, immerhin aber noch aus ionischer Zeit. Denn die Achäer und die Dichter ihrer Zeit speculirten nicht und noch weniger Hesiod. Auch andere Spuren späterer Theogonien finden sich. So sind die Titanen, die ursprünglich *Feinde der Götter* im Allgemeinen gewesen zu sein scheinen, in einzelne Wesen gleichsam aufgelöst, die zum Theil die innigsten Verhältnisse mit ihren Feinden, den olympischen Göttern, eingehen. Die Mehrzahl dieser Wesen beruht offenbar nicht auf Tradition, sondern ist Product der Reflexion, wie die ganzen theogonischen Gedichte, deren Bruchstücke wir besitzen. Es ist diese Poesie in ihren verschiedenen Systemen ohne Zweifel am Olympos entstanden, in voller Freiheit des wenn auch in mythischem Ausdruck befangenen Denkens, wie aus dem Verhältniß zu den Homerischen und zu den Orphischen theogonischen Bruchstücken sich ergibt. Später als diese doch noch in Pierien gedichteten Theogonien, und zwar böotischen Ursprungs, muß das Geschlechtsregister des Pontos v. 233—306 sein. Im Pegasos ist eine Beziehung zum Helikon gegeben, die Mythen aber weisen überwiegend auf Sikyon, Korinth und Argolis hin. Nicht nur das Geschlecht des

Nereus, des Thaumas und des Phorkys, sondern besonders der Ausgang vom Pontos macht es unzweifelhaft, daß, wenn nicht das Gedicht, doch die einzelnen in demselben behandelten Mythen von einem seefahrenden Volke stammen, was denn wol kein anderes, als die vor der Achäerherrschaft Argolis und die Nordküste des Peloponnes bewohnenden Ionier gewesen sein kann. Es ist ebenso klar, daß in diesem Gedichte dieselbe Auffassung zum Grunde liegt, welche Homer ausspricht in Ableitung aller Götter vom Okeanos und Thethys, nur daß hier alle atmosphärischen Erscheinungen von den Ausdünstungen des Meeres abgeleitet werden, wogegen die Vorstellung des Okeanos ursprünglich vom Meere unabhängig ist und bei einem binnenländischen Volke entstanden sein muß. Mögen die Mythen von Anwohnern des Meeres ihren Ursprung haben, Gegenstand der Poesie scheinen sie am Helikon in Böotien geworden zu sein. Deshalb halten wir das Phorkysgedicht für jünger als die meisten übrigen theogonischen Trümmer. Der böotischen Genealogie oder Theogonie dieser Mächte gehört nun unzweifelhaft die Häufung bedeutungsvoller Namen an, wie wir im Verzeichniß der Nereïden v. 240—264 und Okeaninen v. 349—366 und in dem der Götter als Gegenstand des Gesanges der Musen v. 11—20 lesen. Demgemäß möchte es höchst wahrscheinlich sein, daß auch das Verzeichniß der Nereïden bei Homer Il. XVIII, 39—48 in Böotien entstanden ist und zu den Theilen der Ilias gehört, die mit nach Asien hinüber gewandert sind. Diese Häufung von Namen ist schon von den Alten als χαρακτὴρ Ἡσιόδειος bezeichnet (Bernhardy, Gesch. d. Gr. Lit. II, I. S. 229). Dasselbe darf mit großer Wahrscheinlichkeit von dem Kern des dieser Art von Poesie angehörenden Schiffskatalogs (Il. II. v. 494—760) angenommen werden, dessen böotischen Ursprung A. Mommsen (Der Schiffskatalog der Ilias im Philologus I, 522) nachgewiesen hat. Doch kann es erst aus achäischer Zeit sein. In jenen Verzeichnissen der Nereïden und Okeaninen sind nicht blos physische, sondern auch ethische Begriffe personificirt oder vergöttert. Deshalb dürfen wir wol als derselben Zeitrichtung angehörig das Verzeichniß der Kinder der Nacht v. 211—225 und der Eris v. 226—232 in Hesiod's Theogonie bezeichnen, von denen, wie allgemein anerkannt wird, das erste wieder aus Bruchstücken verschiedener Zeiten zusammengesetzt ist. Zu derselben Richtung gehört die in das Geschlechtsregister der Titanen aufgenommene Lobpreisung der Styx v. 383—402, in der ein Hymnos nicht zu verkennen ist.

§. 11. Ares und Hephästos treten wie Demeter und Dionysos in der Theogonie sehr zurück, werden aber erwähnt. Ganz anders stellt sich die Sache bei Homer, bei dem Ares und Hephästos, zumal in der Ilias, oft vorkommen und handelnd eingreifen, während sie in der Odyssee viel seltener und immer nur beiläufig oder in Episoden erwähnt werden. Sollte dies nicht eben darin seinen Grund haben, daß unserer Odyssee ein aus pierischer Zeit stammendes Gedicht zum Grunde liegt, ausgeführt bevor die äolischen Mythen in die pierischen Gedichte eingedrungen waren? Demeter und Dionysos werden in beiden Gedichten nur selten und beiläufig erwähnt, und in den Werken und Tagen, was sehr auffallend, fast ebenso selten als in der Theogonie. Den Grund davon werden wir unten bei den Achäern (5. Per. IV. §. 10) zu finden suchen.

§. 12. Die Entwickelung der Poesie, obgleich dieselbe eine religiöse war, ist doch durchaus frei gewesen, wie dies aus den verschiedenen Systemen der Theogonie und den verschiedenen Abweichungen hervorgeht, mit denen ohne Zweifel schon früh dieselben Mythen auch von Dichtern vorgetragen wurden. Insofern die ältesten Gesänge Hymnen und Theogonien, also religiöse Gesänge waren, hatten die Dichter oder Sänger einen priesterlichen Charakter. Dies ist bereits dahin weiter erklärt, daß der ursprünglich doppelte Charakter des Adels hier nach der religiösen, dort nach der kriegerischen Seite hin sich entwickelte. In den theogonischen Systemen treten die ersten Keime einer speculativen Richtung ans Licht, die sich später so reich entfalteten. Und sie sind unzweifelhaft nicht ohne Einfluß geblieben, da die ersten naturphilosophischen Systeme von der Umsetzung mythischer Vorstellungen in Verstandesbegriffe bestanden, wie schon Aristoteles (Metaph. I. ed. *Brandis* p. 11) anerkennt. Der Charakter ihrer Poesie und die Art ihres Vortrages ist ohne Zweifel im Apollon idealisirt, der zugleich Seher und Sänger ist. Meistens aber begleitet er den Gesang mit der Kithara oder Phormix. Und wie die Musen singend tanzen (*Hesiod.* Theog. init.) und bei den Phäaken zu dem von der Lyra begleiteten Gesange getanzt wird, so scheint diese Verbindung (die im Worte μέλπεσθαι ausgedrückt ist) schon aus dieser Zeit zu stammen. In dieser Weise ward auch noch von den Achäern der Päan dem Apollon zu Chryse aufgeführt (Il. I, 472). Die Beziehung, in welche diese ältere lyrisch-hexametrische Poesie mit dem sogenannten Nomos des Terpander gesetzt wird, hat große Verwirrung angerichtet, beruht aber auf innerer und äußerer Verwandtschaft. Wie das Epos von der Lyrik ausging, so ist es wieder in dieselbe übergegangen. Für die frühere Lyrik in Hexametern zeugen die besonders aus Hesiod nachgewiesenen Strophen, über welche die Literatur zusammengestellt ist von Chr. Petersen, Urspr. d. Hes. Theogonie S. 4. Ist es uns gelungen, so weit den Weg gefunden zu haben, den die Entwickelung der Poesie bei den Griechen genommen hat, so dürfen die mythischen Dichter, welche die Ueberlieferung der Griechen in die vorhomerische Zeit setzen, nicht in die Zeit nach Hesiod, ja nach der Aufnahme der phrygischen Flötenmusik herabgedrückt und mit der späteren Nomenpoesie in unmittelbare Verbindung gebracht werden, wie Bernhardy (Griech. Lit. 2. Per. 58) thut. Freilich entsteht nach unserer Auffassung eine Unterbrechung in der Entwickelung der lyrischen Poesie durch das Epos. Diese hat aber nach Auffassung der Alten und der naturgemäßen Entwickelung aller Völker auch stattgefunden, d. h. die alte Lyrik ist durch das aus demselben sich entwickelnde Epos zurückgedrängt, und die spätere Lyrik hat sich theils an das

Epos (das Homerische), theils an die Wiederaufnahme der vorepischen Lyrik, die sich, wenn auch zurückgedrängt, doch an mehr als einem Orte erhalten hatte, angelehnt.

§. 13. Demnach scheinen dieser Zeit wirklich auch verschiedene Dichter anzugehören, von denen die Ueberlieferung Manches zu berichten wußte, das aber theils mythisch zu nehmen, theils später gar sehr verändert ist. Diese Berichte stimmen ganz mit dem überein, was wir über die Eigenthümlichkeit dieser Periode erkannt haben, und lassen sich auf keine der folgenden Perioden beziehen, die einen ganz verschiedenen Charakter zeigen. Obgleich das mythische Dunkel, in welche sie gehüllt sind, nicht mit Sicherheit bestimmen läßt, ob die Namen wirklich historisch sind, so ist es doch von einigen höchst wahrscheinlich. Haben wir doch in Indien ganz dieselbe Erscheinung, daß beim Mangel aller sonstigen geschichtlichen Ueberlieferungen, doch die Namen der Dichter von den Hymnen des Rig-Veda aufbewahrt sind. Es soll damit nicht behauptet werden, daß alle Namen von Dichtern aus der mythischen Zeit der Griechen wirkliche Personen bezeichnen, und noch weniger, daß alle ihnen beigelegten Gedichte aus dieser Zeit stammen, sehr wohl aber kann Altes zum Grunde liegen, wenn es auch im Laufe der Zeiten so verändert ward, daß später mit Recht behauptet werden konnte, es seien keine Poesien vorhanden gewesen, die älter als Homer und Hesiod. Dem widerspricht aber nicht, wenn wir glauben nachgewiesen zu haben und weiter zu begründen hoffen, daß in Homer's und Hesiod's Gedichten große Theile älter sind, und zwar um Jahrhunderte, als diese Dichter. Die angeblich ältesten Dichter sind Olen, Chrysothemis, Philammon, Pamphos, Thamyris, Orpheus, Musäos und Eumolpos. Alle tragen einen religiösen, fast priesterlichen Charakter. Sie zerfallen aber zunächst in zwei Classen, insofern Olen, Chrysothemis, Philammon und Pamphos nur als Hymnendichter bezeichnet werden, Thamyris, Orpheus, Musäos und Eumolpos auch als epische Dichter, und zwar werden Orpheus und Musäos Verfasser von Theogonien genannt. Daneben ist vom geographischen Gesichtspunkte zu beachten, daß Olen, Chrysothemis und Philammon nach Delphi gesetzt, Thamyris, Eumolpos und Orpheus Thraker, und zwar der erste und letzte pierische Thraker, Pamphos und Musäos Athener genannt, also alle in Gegenden versetzt werden, die wir als Hauptsitze der pierisch-ionischen Poesie kennen gelernt haben. Bevor wir sie einzeln betrachten, sei nur noch bemerkt, daß die Namen Olen, Chrysothemis, Pamphos und Thamyris keinen aus der Wortbedeutung zu entnehmenden mythischen Charakter zeigen, der unmittelbar auf Gesang deutet, was allerdings mit den übrigen der Fall ist.

§. 14. Olen heißt, wie Apollon, bald Lykier (*Herod.* IV, 35), bald Hyperboreer (nach einem alten Hymnos der Boio bei *Paus.* X, 5, 7), was offenbar nur einen gleichen Ursprung mit Apollon selbst bedeuten soll, denn daß hier nur mythische, keine geographischen Völker vorliegen und an Pierien selbst oder an ein nördliches Grenzland zu denken sei, haben wir schon oben als wahrscheinlich erkannt. Ihm wurden die ältesten Hymnen für Delos und Delphi, ja für die Hellenen überhaupt beigelegt (*Paus.* VIII, 21, 3 und I, 18, 5. *Herod.* IV, 35). Namentlich hatte man in Delos einen Hymnos auf die Ilithyia von ihm, in dem Apollon's Geburt auf Delos und zugleich sein hyperboreischer Ursprung besungen zu sein scheint. Auch auf die Achaia soll er einen Hymnos gedichtet haben, eine der Jungfrauen, die von den Hyperboreern nach Delos gekommen sein soll (*Paus.* V, 7, 8). Was Achaia, das sonst Beiname der Demeter (*Herod.* V, 61) und der Athene (Mirabil. Auscult. 117), zu bedeuten habe, ist so dunkel, als was der Sinn der übrigen Jungfrauen, die in Beziehung des delphischen Apollodienstes zu den Hyperboreern genannt werden. Kaum eine Vermuthung liegt nahe, wenn nicht etwa, daß an prophetische Jungfrauen zu denken ist, wie in ältester Zeit die Pythia eine solche war, und die Boio, Verfasserin eines Hymnos. Außerdem wird ein Hymnos des Olen auf Hera genannt (*Paus.* II, 13, 3). Bemerkenswerth ist noch, daß Olen die Ilithyia auch Mutter des Eros genannt haben soll (*Paus.* IX, 27, 2), was einerseits die Identität derselben mit der römischen Venus bestätigt, andererseits die Beziehung des Eros zum Musendienst auf dem Helikon erklärt. Daß ihm auch die ältesten Orakel in Hexametern, deren Erfinderin sonst die Pythia selber heißt, beigelegt werden, scheint bemerkenswerth (*Paus.* X, 5, 7). Auffallend ist, daß außer dem Aufenthalte in Delphi und auf Delos Nichts von Olen überliefert wird, nicht einmal Aeltern. Und gerade deshalb möchte man in ihm am ersten eine historische Person vermuthen (K. O. Müller, Dorer. Bd. 2. VIII, 13).

§. 15. Chrysothemis, Sohn des Kamanor, eines Apollopriesters in Tarrha auf Kreta, würde, sofern er den ersten Sieg in den pythischen Spielen errungen haben soll (*Paus.* X, 7, 2), einer viel späteren Zeit angehören. Mit Recht ist an diesem pythischen Siege gezweifelt, denn durch seinen Vater Kamanor, der Apollon und Artemis vom Morde des Python gereinigt haben sollte und dadurch nach Delphi selbst versetzt wird, erhält er einen durchaus mythischen Charakter (*Paus.* II, 7, 7 u. 30, 3; X, 16, 5). Nach *Pind.* Pyth. Hypoth. p. 298. B. hat Chrysothemis selbst den Apollon gereinigt. In Tarrha aber war ein Heiligthum des Apollon (*Steph. Byz.* s. v.) und ein Orakel (*Porphyr.* bei *Eus.* Praep. Ev. V, 31, 2. K. O. Müller, Dorer. Bd. 2. I, 5). Man möchte vermuthen, daß der Homerische Hymnos auf den pythischen Apoll in einem ähnlichen Verhältniß zu dem Hymnos des Chrysothemis steht, wie der auf den delischen Apoll zu dem des Olen.

§. 16. Viel tiefer in die Mythologie greift Philammon ein. Er heißt zwar auch Sohn des Chrysothemis (*Paus.* X, 7, 2), allein ganz mythisch wird er Sohn des Apollon und der Chione (*Ovid.* Met. XI, 317), oder, was offenbar dasselbe bedeutet, der Leukonoe (*Hygin.* Fab. 161) genannt. Denn es ist in diesem Namen

auf den Naturgesang der vom geschmolzenen Schnee geschwollenen Bäche hingewiesen, weshalb auch der Name selbst Nichts mit dem libyschen Ammon zu thun hat, wie Bernhardy (Gr. Liter. 2. Per. 58, 4) meint, denn der Name scheint mir einen sandliebenden Bach (von φίλος und ἄμμος Sand) zu bedeuten. Er heißt ein Delphier, der die Geburt des Apollon und der Artemis in Liedern feiert, die von Jungfrauen aufgeführt wurden (*Plut.* De Mus. 3). Seine Frühlingsnatur erscheint auch in dem Mythos, wenn er den Delphiern gegen die Phlegyer zu Hilfe kommt und im Kampfe fällt (*Paus.* IX, 36, 2), oder wenn er mit den Argonauten, statt des Orpheus, fährt (Schol. *Apoll. Rhod.* I, 23). Einen ähnlichen Sinn hat wahrscheinlich der Mythos, der ihm die Stiftung der lernäischen Mysterien beilegt, ursprünglich gehabt, wie denn schon von den Alten erkannt war, daß nur der ältere, auf Demeter bezügliche Theil dem Philammon angehören könne, was den Dionysos betreffe, später sei (*Paus.* II, 36, 6—37, 2).

§. 17. Sein Sohn von der Argiope, die am Parnaß wohnte, heißt Thamyris, der Thraker, weshalb eine ohne Zweifel spätere Wendung des Mythos seine Mutter zu den thrakischen Odrysern auswandern und ihn erst dort geboren werden läßt, da ohne Zweifel ursprünglich die Thrakiden in Delphi oder die pierischen Thraker gemeint waren (*Paus.* IV, 33, 3). Auch ihm wird ein pythischer Sieg, aber nach Philammon beigelegt (*Paus.* X, 7, 2). Der Mythos von seiner Liebe zum Hymenäos, dem Sohne der Kalliope und des Magnes, soll wol die Hochzeitsgesänge von ihm ableiten. Suidas (s. v.) legt ihm auch ein episches Gedicht auf den Kampf der Titanen gegen die Götter (*Plut.* Mus. 3), eine Theogonie in drei Büchern bei und macht ihn zum epischen Dichter. Darauf bezieht sich ohne Zweifel der Mythos, daß er sich vermessen habe, zu Dorion in Messene (*Hom.* Il. II, 595), oder nach Pausanias (IV, 33, 3) in Arkadien am Flusse Balyra mit den Musen im Gesange zu wetteifern, und, besiegt, mit Blindheit und Verlust des Gesanges bestraft wurde (vergl. *Paus.* X, 30, 8). Blind soll auch Demodokos (Od. VIII, 45) und Homeros selbst gewesen sein, woraus wir schließen dürfen, daß diese Blindheit in bestimmter Beziehung zum epischen Gesange stehe. Was sollte sie aber wahrscheinlicher bedeuten, als das Absehen vom physischen Sinne der Mythen? Die epischen Sänger waren blind gegen diesen ursprünglichen Sinn, der damals noch im Bewußtsein lebendig war. Der Verlust des Gesanges aber scheint den Uebergang vom Gesange zum declamatorischen Vortrage im Epos anzudeuten. Demnach scheint es, daß wir in dieser Reihe Apollonischer Sänger die Entwickelungsgeschichte des alten, d. h. vorachäischen Gesanges besitzen. Olen ist Repräsentant der ältesten, mit dem Apollocult verbundenen Hymnenpoesie. Im Chrysothemis ist die Verbreitung derselben, namentlich nach Kreta, dem Peloponnes und Thessalien ausgesprochen, im Philammon die Ausdehnung derselben auf andere Culte (Demeter), im Thamyris der Uebergang zur epischen Poesie, und die Ausdehnung des Gesanges auf die Titanomachie und Theogonie, theils in dem Wettstreite mit den Musen als Repräsentanten des eigentlichen Gesanges im Gegensatz gegen den epischen Vortrag, theils endlich in der Blendung als Ausdruck für Behandlung des Mythos als eines historischen Stoffes. Beim Thamyris erscheint es deshalb zweifelhaft, ob er noch der ionischen oder schon der achäischen Periode zuzuweisen sei.

§. 18. Am meisten Aehnlichkeit mit dem Olen hat indessen Pamphos, insofern auch von ihm keine Aeltern angegeben und ihm nur Hymnen beigelegt werden. Eigenthümlich ist ihm, daß er nur der attischen Ueberlieferung angehört. Er gilt neben Olen für den ältesten Hymnendichter (*Paus.* VII, 21, 9 und IX, 27, 2 u. 29, 8). Am berühmtesten war sein Hymnos auf die Demeter, in dem der Raub der Persephone besungen war (*Paus.* I, 38, 3 u. 39, 1; VIII, 37, 9 u. IX, 31, 8. Vergl. Preller, Demeter S. 59. Myth. II. S. 343). Ob das auf Poseidon bezügliche Fragment auch dahin gehörte oder zu einem besonderen Hymnos auf Poseidon, muß dahin gestellt bleiben. Uebrigens hatte man von ihm auch Hymnen auf die Artemis (VIII, 35, 7), auf die Chariten (IX, 35, 4) und auf Eros (IX, 27, 2). Dieser war, wie vielleicht auch der auf die Demeter für die Lykomiden, ein Geschlecht, das von Alters her die Demeter verehrte und nach Aussterben eines Zweiges der Keryken das Amt der Daduchen in Eleusis erblich erhielt (*Bossler*, De Gent. Att. p. 38). Im Eros erkennen wir eine Beziehung auf Ilithyia oder Aphrodite in demselben und in den Chariten die Beziehung zum Musendienst auf dem Helikon.

§. 19. Dem Pamphos schließt sich zunächst Musäos an, Sohn oder Schüler des Orpheus oder Linos, oder Sohn des Antiphemos und der Selene, der auch ein Athener (*Paus.* I, 25, 8) war und ebenfalls einen Hymnos auf die Demeter für die Lykomiden gedichtet hatte, den Pausanias (I, 22, 7 u. 25, 8; IV, 1, 5) für das einzig echte Werk von ihm hält. Für alt galten in Athen auch seine Weissagungen, die unter Obhut des Staates aufbewahrt wurden, bei deren Redaction Onomakritos zu Pisistratos' Zeiten der Fälschung überführt ward (*Herod.* VII, 6; VIII, 96; IX, 43). Auch eine Eumolpia ward ihm zugeschrieben, deren Name eine Beziehung auf Demeter annehmen läßt, doch handelte sie auch von der Geschichte des delphischen Orakels (*Paus.* X, 5, 6), was wol zu bemerken als übereinstimmend mit dem, was wir aus den Beziehungen Apollinischer Sänger der Demeter zu Delphi erkannt zu haben glauben, zumal da dies Gedicht, wenn auch späteren Ursprungs (*Paus.* I, 14, 2 u. 22, 7), doch wol älter als Aeschylos war. Von den übrigen ihm beigelegten Gedichten mag noch der Theogonie erwähnt werden. Schließlich gedenken wir noch der in Besitz herumziehender Bettelpriester befindlichen Weihe- und Sühngedichte (*Plat.* Prot. p. 316. Rep. II, 364). Waren nun auch die meisten dieser Poesien gefälscht oder ganz untergeschoben, so gibt die Nachricht von ihnen doch eine Vorstellung von der Stellung, die Musäos in der attischen Ueberlieferung einnahm, die, da sie eine bestimmte

mythische Grundlage hatte, immer ihren Werth behält für die Kenntniß der Zeit, aus der sie stammt.

§. 20. Es ist demnächst von **Eumolpos** zu sprechen, der in der attischen Sage eine bestimmtere Stellung einnimmt als Pamphos und Olenos, und zwar eine solche, die den bisher gewonnenen Ergebnissen zu widersprechen scheint, sofern Eumolpos König der Thraker heißt, der Krieg gegen Erechtheus führte (*Paus.* I, 38, 2) und Xuthos, Jon's Vater, den Athenern zu Hilfe kam, oder die Athener unter Jon's Führung gegen die Eleusinier Krieg führten (*Apollod.* III, 15, 4. *Strab.* VIII, 7, 1. *Paus.* VII, 1, 5). Allein wir haben erkannt, daß dieser Mythos ein physischer, daß diese Thraker Nichts mit den pierischen Thrakern zu thun haben. Daher ist der Widerspruch nur ein scheinbarer und liegt dem Kampfe der Eleusinier gegen die Athener irgend ein geschichtliches Ereigniß zum Grunde, so erklärt der Friedensschluß genügend die Anwendung der mit oder unter der ionischen Herrschaft aus Athen dahin gelangten pierischen Poesie auf den eleusinischen Cult, welche auch darin ausgesprochen ist, wenn Eumolpos, Sohn des Philammon oder des Musäos, genannt wird (*Suid.* s. v.). Die verschiedenen, einander zum Theil widersprechenden Gestaltungen der eleusinischen Mythen erklären sich theils aus dem Zutritt fremder Elemente, theils aus der Freiheit, in der sich diese Poesie entwickelte. Auch er wird als Sieger in den pythischen Spielen genannt, sonst aber als Epiker bezeichnet. Damit sind die ihm beigelegten Weihen der Demeter (*τελεταὶ Δήμητρος*), die Ankunft beim Keleos (*εἰς Κελεὸν ἄφιξις*) und der Unterricht seiner Tochter in den Mysterien (*ἡ τῶν μυστηρίων παράδοσις ταῖς θυγατράσιν*), zusammen 3000 Verse, wol lauter ziemlich späte Machwerke, die sich auf die Eleusinien bezogen (*Suid.* s. v.), dazu kommen Bakchika (*Diod.* I, 11).

§. 21. Gewöhnlich wird auch **Orpheus** hierher gerechnet, und auch wir haben seiner am Eingange gedacht. Auch gehört er als Apollinischer Sänger unzweifelhaft hierher. Dazu theilt er mit Thamyris und Musäos die Eigenschaft, daß auch er eine Theogonie gedichtet haben soll, und mit Chrysothemis, Musäos und Eumolpos die unterscheidende Eigenthümlichkeit, daß ihnen die Stiftung der Mysterien beigelegt wird. Indessen wie die mysteriösen Elemente den vorher genannten Dichtern erst später beigelegt sind, so scheint Orpheus der heimischen Ueberlieferung der Hellenen ursprünglich fremd, oder ist wenigstens erst wieder hervorgetreten, nachdem die pierischen Thraker, aus ihrem Stammlande vertrieben, am Pangaion und Rhodope mit barbarischen Thrakern verbunden, besonders durch Aufnahme oder weitgreifende Berücksichtigung des Dionysos die Theogonie wesentlich umgestalteten. Diese Richtung kann erst später weiter verfolgt werden.

V. Cultus.

§. 1. Von Priestern, die im späteren Sinne nur die Cultushandlungen zu vollziehen haben, ist keine sichere Spur in Mythen dieser Zeit nachzuweisen. Das Opfer und die sich daranschließenden Gebräuche scheinen, wie wir es in der vorigen Periode annehmen mußten, von den Familienhäuptern vollzogen zu sein. Mehre Familien bildeten in angestammter Verwandtschaft Geschlechter (*γένη*), die sich später, namentlich in Athen, erhalten hatten. Da hatte sich aber auch das Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit mehrer Geschlechter in Sippen (*φρατρίαι*) und mehrer Sippen in Stämmen (*φυλαί*) erhalten. Indessen lassen die bestimmten Zahlen der 4 Stämme, der 12 Phratrien und der 360 Geschlechter nicht zweifeln, daß darin ein natürliches Verhältniß künstlich nachgebildet ist. Bei anderen Joniern findet sich ein Bund von zwölf Gemeinden. So wird überliefert, daß die von Aegialea über Attika nach Asien gewanderten Jonier dort nach dem Vorbilde ihrer früheren Verfassung einen Bund von zwölf Staaten (Panionion) bildeten und gemeinsam den Poseidon Helikonios in der Nähe von Mykale verehrten (*Herod.* I, 142 u. 148. *Paus.* VII, 1 seq. und 24, 5). Auch Attika war vor Alters in zwölf Gemeinden getheilt, die Theseus vereinigt haben soll (*Philoch.* bei *Strab.* IX, 1, 20). Ohne uns hier in die schwierige Frage einzulassen, ob und wie diese zwölf Gemeinden mit den zwölf Phratrien zusammenhängen, heben wir nur hervor, daß die politischen Vereine, Geschlechter, Phratrien und Stämme ebenso viele durch gemeinsame Götter und Heroen verbundene religiöse Genossenschaften waren, die, obgleich ihre politischen Vorsteher wie die Stammkönige (*φυλοβασιλεῖς*), Phratriarchen und Archonten zugleich religiöse Functionen hatten [72], ihren Cult aber auch durch besondere Priester verwalten ließen, dies ist von den Geschlechtern ausdrücklich bezeugt [73] (vergl. *M. H. E. Meier*, De Gentilitate Attica. Halis 1835. 4.). Dies möge hier genügen, um darauf die Vermuthung zu begründen, daß die den Joniern nachgerühmte staatenbildende Thätigkeit eben in Begründung dieser künstlichen Stammverfassung bestanden habe (vergl. oben I. §. 7). Da nun auch der einheitliche Staat, wie Athen, in gegenseitiger Anerkennung der vier Stämme die Hauptgötter derselben, oder der Bund, wie der Jonier in Asien, den Poseidon als Bundesgottheit gemeinsam verehrten, mußte diese Verehrung kundige Leiter und Besorger haben, die ohne Zweifel aus den Geschlechtern genommen wurden, deren Geschlechtsgötter dieselben waren. Das scheint der Ursprung des Priesterthums. Die angeblich älteren Namen der vier Stämme *Διάς*, *Ἀθηναΐς*, *Ποσειδωνιάς*, *Ἡφαιστιάς* (*Poll.* VIII, 109) lassen Zeus, Athene, Poseidon

---

72) Lexicogr. unter diesen Wörtern und *ὀργιῶνες*. 73) Roß, Die Demen von Attika. Halle 1846. 4. Nr. 6. S. 26: *Ἀγαθῇ Τύχῃ· Ἐπὶ Ἀρείου τοῦ Παιανιέως ἄρχοντος τῆς πόλεως ἄρχων τοῦ γένους τοῦ Ἀμυνανδριδῶν Ἄρειος Δωρίωνος Παιανιεὺς τούςδε ἀνέγραψεν γεννήτας, ἐπιδεξάμενος τὸ δαπάνημα ἐκ τῶν ἰδίων·*

Ἄρχων τοῦ γένους·
Ἄρειος Δωρίωνος Παιανιεύς
Ἱερεὺς Κέκροπος·
Ἀρίστων Σωσιστράτου Ἀθμονεύς.
Ταμίας τοῦ γένους·
Ἡλιόδωρος Ἡλιοδώρου Βατῆθεν κτλ.

und Hephästos als die Götter dieser vier Stämme erkennen. Drei derselben, Athene, Poseidon und Hephästos, hatten im Erechtheum, dem Tempel der Athene Polias, ein gemeinsames Heiligthum, und zwei, Poseidon und Athene, einen gemeinsamen Priester und eine gemeinsame Priesterin aus dem Geschlechte der Butaden oder Eteobutaden (*Bossler*, De gent. Att. p. 1). Zeus Polieus hatte einen besonderen Altar in der Nähe und einen Priester aus dem Geschlechte der Thauloniden (*Bossler* p. 14) und Hephästos wahrscheinlich aus dem Geschlechte der Hephästiaden (*Meier*, De G. A. p. 45).

§. 2. So auffallend es ist, daß im Homer und Hesiod von Festen sich so wenig Spuren finden, so müssen die Anfänge derselben doch nothwendig uralt sein. Freilich kann man aus der Uebereinstimmung bei verschiedenen Völkern hier nicht unmittelbar auf einen historischen Zusammenhang schließen, denn die Veranlassung, die Abhängigkeit der Menschen von der Natur im Wechsel der Jahreszeiten ist überall im Allgemeinen dieselbe. Je inniger der Mensch als Jäger, Ackerbauer oder Hirte in unmittelbarem Zusammenhange mit der Natur lebt, desto mehr theilt er mit ihr Leid und Freude. Das Absterben bereitet ihm Trauer, die Wiederbelebung Freude. Sturm und Unwetter erwecken Furcht und Schrecken, freundliches mildes Wetter stimmt zur Zufriedenheit und Hoffnung. In diesem Sinne müssen die Feste so alt sein wie die Menschheit. Der Ausdruck dieser Gefühle im Gebet und im Opfer mußte, dem Wechsel der Jahreszeiten entsprechend, verschieden sein, wodurch die verschiedenen Feste einen verschiedenen Charakter erhielten. Da ferner der Wechsel der Jahreszeiten in jedem unmittelbar mit der Natur zusammenhängenden Lebensberuf, auch in die täglichen Geschäfte eine gewisse Abwechselung brachte, die jährlich in derselben Weise wiederkehrte, so bildete sich das Bedürfniß eines Kalenders, der zuerst unmittelbar nach der Erscheinung und Wirkung der Sonne, dann nach den Entwickelungsstufen gewisser Thiere und Pflanzen festgestellt ward. Nach und nach wurde der übereinstimmende Morgenaufgang gewisser Gestirne und dann das Verhältniß des Mondwechsels zum Sonnenjahr erkannt. In dem ungefähren Zusammentreffen von 12 Mondsumläufen mit dem Sonnenjahre hat ohne Zweifel die Heiligkeit der Zwölf-Zahl ihren Grund und die Anwendung dieser Zahl auf politische Verhältnisse hängt wahrscheinlich mit dem Wechsel der Geschäfte und ihrer Leitung zusammen. Es fragt sich nun, wann sind die Monate erkannt, wann haben sie Namen erhalten? Bekanntlich hatte jeder griechische Staat seinen eigenen Kalender, seine besonderen Monatsnamen, doch lassen sich gewisse Gruppen von Staaten nachweisen, die in den Namen übereinstimmen. Diese Gruppen fallen zum Theil, namentlich bei den Joniern, mit dem Stamme zusammen (K. Fr. Herrmann, Ueber Griech. Monatskunde. Göttingen 1844 in d. Abhandl. d. Gesch. d. W. S. 122). Man muß daher geneigt sein, anzunehmen, daß die Monatsnamen aus der Zeit eines innigeren Zusammenhanges der ionischen Staaten stammen. Das kann nur zur Zeit der ionischen Oberherrschaft gewesen sein. Gegen ein so hohes Alter scheint zwar zu sprechen, daß bei Homer und Hesiod die Monatsnamen nicht vorkommen, mit Ausnahme des Lenäon bei Hesiod (Opp. et Dies 502), wo er indessen später eingeschoben sein könnte. Dennoch halte ich dadurch das jüngere Alter nicht erwiesen, da solche technische Ausdrücke der Poesie widerstreben und die mythische Grundlage dieser Poesie zum Theil aus einer noch früheren Zeit stammt. Für den Ursprung wenigstens der ionischen Monatsnamen in dieser Zeit spricht noch besonders der Umstand, daß die Mehrzahl ihren Namen von Festen des Apollon und der Artemis erhalten hat, deren Verehrung wir als vom ionischen Stamme ausgehend und verbreitet nachgewiesen zu haben glauben. Von Festen des Apollon sind benannt: *Ἑκατομβαιών*, *Μεταγειτνιών*, *Βοηδρομιών*, *Πυανεψιών*, von Festen der Artemis der *Ἐλαφηβολιών* und *Μουνιχιών*, von beiden *Θαργηλιών*, also sieben, von den fünf übrigen hat der *Μαιμακτηριών* seinen Namen von einem Feste des Zeus, der *Ποσειδεών* von einem Feste des Poseidon, der *Γαμηλιών* angeblich von den in demselben gefeierten Hochzeiten, wahrscheinlich aber mit Beziehung auf die Hochzeit des Uranos und der Gea, der *Ἀνθεστηριών* von einem Feste der Persephone, der *Σκιροφοριών* von einem Feste der Athene. Ein so überwiegender Einfluß der Apollonfeste auf die Benennung kann nicht zufällig sein und eben nur im Uebergewicht dieses Cultus seinen Grund haben und geht wahrscheinlich bis zu seiner Stiftung oder Verbreitung zurück. Doch können wir dies nur als Vermuthung aussprechen. Von einzelnen Festen lassen sich außer den in den Monatsnamen angedeuteten, aus der Verbreitung noch als aus dieser Zeit stammend annehmen: die Plynteria der Athene, die Thesmophoria und Eleusinia der Demeter.

§. 3. Die Opfergebräuche scheinen in dieser Zeit wesentlich so festgestellt zu sein, als sie in der späteren Zeit sich finden. Im Allgemeinen ist schon aus der Aehnlichkeit mit dem römischen Opfer das Wesentliche als noch älter erkannt. Dagegen scheint der bestimmte Gebrauch, die Lendenknochen mit Fett umwickelt den Göttern zu verbrennen, dieser Zeit anzugehören, weil dessen Einführung dem Prometheus beigelegt ward nach den Trümmern einer älteren Prometheis in Hesiod's Theogonie v. 536—541, wo es heißt, nachdem die Befreiung des Prometheus von seinen Leiden verkündigt ist:

> καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι
> Μηκώνῃ, τότ' ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ
> δασσάμενος προύθηκε, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων,
> τῷ μὲν γὰρ σάρκας τε καὶ ἔγκατα πίονι δημῷ
> ἐν ῥινῷ κατέθηκε, καλύψας γαστρὶ βοείῃ,
> τῷ δ' αὖτ' ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ
> εὐθετίσας κατέθηκε καλύψας ἀργέτι δημῷ.

(Vergl. Schol. *Pind.* Nem. 9, 123.) Wenn diese Art des Opfers hier als Versuch dargestellt wird, den Zeus zu täuschen, und dieser infolge dessen den Menschen das Feuer entzieht, was Prometheus wieder veranlaßt, das Feuer zu stehlen, so ist diese Motivirung ohne Zweifel ein Versuch aus späterer Zeit, psychologischen Zusammenhang in verschiedene Mythen vom Prometheus

zu bringen (vergl. oben III. §. 4 u. 1. Per. V. §. 9). Die Einsetzung der Opfergebräuche ward dem Prometheus als Feuerbringer beigelegt, weil das Opfer im Feuer verbrannt ward. Da das Feuer Bedingung aller höheren Cultur ist, wurden dem Prometheus nach und nach alle wichtigen Erfindungen beigelegt, selbst solche, die einer viel späteren Zeit angehören (*Aeschyl.* Prom. v. 434 seq.).

§. 4. Ueberblicken wir nun schließlich diese scheinbar verschiedenen Elemente, die wir der pierisch-ionischen Periode glauben zuweisen zu müssen, so bildet darin die Verehrung des Apollon und der Musen mit der daraus sich entwickelnden Poesie die Einheit. Die freie Entwickelung der Poesie bestimmte den bleibenden Charakter der Hellenen (vergl. oben I. §. 8). Eine immer geistiger und tiefer gefaßte Behandlung der Mythologie ward gesichert durch die große Verschiedenheit, mit der derselbe Mythos in verschiedenen Gegenden überliefert war, indem dieselbe eine Feststellung unmöglich machte. Dazu kam die Unabhängigkeit der Poesie von priesterlicher Bevormundung. Die Dichter gehörten selbst dem priesterlichen Adel an, der aber keine Hierarchie bildete. Die Priester waren Anfangs nicht verschieden von den Häuptern der verwandtschaftlichen Genossenschaften, und seitdem sie sich selbständig neben denselben entwickelten, waren sie untergeordnet nur mit Vollziehung der Gebräuche beauftragt. Fehlte es der Religion auch nicht an einem vereinigenden Mittelpunkte im delphischen Orakel (vgl. oben II. §. 3—5), so war doch die Macht desselben sehr beschränkt, theils durch die Zerspaltung in zahllose kleine Staaten, die Delphi einer mächtig eingreifenden Gewalt beraubte, theils durch das ältere Ansehen des Orakels zu Dodona, theils endlich durch eine Menge anderer Orakel, von denen manche ihr Ansehen über die Grenzen der Landschaft hinaus erstreckten, wie das des Trophonios zu Lebadea in Böotien, das des Amphiaraos zu Oropos. Durch seine Stellung war das Orakel darauf angewiesen, die Eigenthümlichkeit jedes Staates in den religiösen Gebräuchen (τὰ πάτρια) anzuerkennen. Daneben aber hielt es die gemeinsame Grundlage der Religion nicht nur fest, sondern stiftete und bestätigte neue Culte und selbst neue Satzungen und Gebräuche im Einzelnen und im Allgemeinen, wie die Geschichte der späteren Zeit zeigen wird. Aus den allgemein anerkannten Satzungen und Gebräuchen bildete sich nach und nach ein heiliges Recht, das ein gemeinsames Band wurde der einzelnen Staaten und Völkerschaften unter einander und mit dem delphischen Orakel (Chr. Petersen, Ursprung u. Auslegung des heil. Rechts b. d. Griechen. Philol. Suppl. Bd. I. H. 2). Reichen bis in diese Zeit auch nur die ersten Anfänge zurück, so sind diese doch auch nicht später zu setzen, wenn es überhaupt als richtig anerkannt wird, daß Apollon und das Orakel zu Delphi als Apollinisches Institut ionischen Ursprunges war. Dann dürfen wir uns auch nicht wundern, daß dasselbe in den Homerischen Gedichten so selten erwähnt wird, denn dieselben feiern die Thaten und waren in ihrer früheren Gestalt Gesänge des achäischen Stammes, der die Herrschaft des ionischen gestürzt hatte. Die Fortdauer während der Achäerherrschaft ist indessen durch die Homerischen Gedichte bezeugt. Pytho als Ort kommt zweimal vor, im Schiffskatalog (Il. II, 519) und als Ziel von Leto's Wanderung bei Gelegenheit der Strafe, die den Tityos in der Unterwelt traf, weil er ihr auf derselben nachgestellt hatte (Od. XI, 580), und als Orakel (Il. IX, 404), wo die steinerne Schwelle wahrscheinlich die Orakelhöhle ist (λάϊνος οὐδὸς), die wegen ihres Reichthums als Beispiel angeführt wird, und (Od. VIII, 80) daß Agamemnon selbst das delphische Orakel befragte über den Ausgang des trojanischen Krieges.

Fünfte oder achäische Periode.

I. Zur Geschichte des achäischen Stammes.

Ed. Gerhard, Ueber den Volksstamm der Achäer. Berlin 1854 (Abhandlung der Berl. Akad. hist.-phil. Cl. 1853). L. Schiller, Stämme und Staaten Griechenlands. I. Elis, Arkadien, Achaia. Erlangen 1855 (Prg.) S. 27. III. 1861. Argolis S. 5 fg. Herm. Dietr. Müller, Mythologie der Gr. Stämme. I. Thl. Göttingen 1857. 7. Cap. Wanderung des achäischen Stammes; vergl. Cap. 3. Die Aeginetischen Mythen. Cap. 4. Pelops, und Cap. 8. Zeus der Olympier und Götterkönig, und Thl. 2. Bch. 1. Zeus. *W. E. Gladstone*, Studies on Homer and the Homeric Age. Oxford 1858. W. E. Gladstone's Homerische Studien, frei bearbeitet von A. Schuster. Leipzig 1863. S. 119 fg. Zweiter Theil: Olympos oder die Religion des Homerischen Zeitalters [74]).

§. 1. Die viel besprochene Genealogie, nach der Hellen drei Söhne, Doros, Xuthos und Aeolos, Xuthos wieder zwei, Achäos und Jon, hatte, die ganz aus Pausanias (VII, 1, 1—6), zum Theil aus Apollodor (I, 7, 3) bekannt ist, wird durch Tzetzes (ad *Lycophr.* 284) auf Hesiod's Frauenkatalog (Fragm. VIII. ed. *Marksch.*) zurückgeführt. Kann sie auch nicht früher entstanden sein, als der Name Hellenen das ganze Volk umfaßte, so ist sie doch der Quelle nach verhältnißmäßig sehr alt und zeugt von größerer Kenntniß und Ueberlegung, als man meistens annimmt. Denn es sind gerade die Häupter der Stämme zusammengestellt, die nach einander das Uebergewicht, eine Art Oberherrschaft, in Griechenland gehabt haben, und zwar in derselben, wenn auch umgekehrten Folge, als sie von

74) Eben im Begriff, das Manuscript in die Druckerei zu schicken, erhielt ich die Schuster'sche Bearbeitung. Das Original ist mir nicht zu Gesicht gekommen. Gladstone's Ansichten konnten daher nicht mehr berücksichtigt werden, und es muß genügen, ganz im Allgemeinen seinen Standpunkt zu bezeichnen. Es heißt S. 128 der Schuster'schen Bearbeitung: „Die Basis der Homerischen Theologie ist weder in einem blos menschlichen Instincte, der sie allmälig von Grund aus aufbaute, noch in dem schon vorhandenen Systeme einer andern Nation des Alterthums zu finden. Ihr wahrer Ursprung liegt in den alten theistischen und messianischen Traditionen, die unter den Patriarchen bestanden und durch deren Nachkommen oder Zeitgenossen verbreitet wurden, obwol ihre ursprüngliche Wärme und Lebenskraft um so schwächer werden, je weiter sie sich von ihrer Quelle entfernten.“

uns nachgewiesen ist. Das ist schwerlich Zufall. Selbst die nähere Verbindung des Achäos und Jon unterscheidet dieselben von den beiden andern mit Recht; nicht zwar wegen sprachlicher Verwandtschaft sind sie verbunden, sondern um sie sowol den Aeolern, die nur einzelne Staaten ohne allen Zusammenhang bildeten, als den Dorern, die sich zu Lande ausbreiteten, gesonderte Staaten bildeten und in den Ländern, die sie eroberten, auch erst nach und nach zu größerm Ansehen gelangten, gegenüber zu stellen, wogegen Jonier und Achäer sich zur See ausgebreitet und auch Bestandtheile ihres Stammes an solche Staaten abgaben, die sie nicht eroberten. Ohne Zweifel gehören derselben Genealogie[75]) auch Architeles und Archander, die Söhne des Achäos, an, die nach dieser Ueberlieferung von Phthia in Thessalien nach Argolis gingen und Archander dort die Skaia, Architeles die Automate, beide Töchter des Danaos, heirathen. Zum wenigsten ist darin die Identität der Hellenen oder Myrmydonen in Phthiotis mit den Argeiern oder Danaern in Argos und Lakedämon ausgesprochen, die Homer auch unter dem Namen bald der Danaer, bald der Achäer, bald der Argeier zusammenfaßt. Wenn nach Strabo (VIII, 1, 2) die Achäer sprachlich nichtsdestoweniger zu den Aeolern gehören, so sehen wir daraus, daß der Verfasser der Genealogie vom historischen, nicht sprachlichen Gesichtspunkte geleitet ist; dunkel bleibt nur, weshalb ihr Vater Xuthos heißt. Man versteht (da ξοῦθος = ξανθός) bräunlich von Hautfarbe oder braun von Haaren. Allein dies scheint kaum antik, am wenigsten mythologisch, davon nicht etwa ein Volk, sondern den gemeinsamen Stammvater zweier Stämme zu nennen. An Luft, oder, mit Forchhammer (Hellen. S. 85), an Boden, wage ich nicht zu denken. Sollte das Wort vielleicht den rüstigen, tapfern und deshalb erlauchten, glänzenden Herrscher bezeichnen? (*Hesych.* Phot. s. v.)

§. 2. Daß nun die Achäer aus Epirus von Dodona herstammen, wird allgemein durch Achill's Gebet (Il. XVI, 233), in dem er den Zeus den dodonäischen nennt, als genügend bewiesen angenommen. Daran knüpft sich die Frage: Sind die peloponnesischen Achäer über Thessalien, wie der alte Genealog angenommen zu haben scheint, oder unmittelbar von Epirus eingewandert, wie H. D. Müller (I. S. 200 fg.) erwiesen zu haben glaubt. Ich zweifle nicht, daß im Peloponnes sich Achäer in beiden Richtungen begegnet sind. Daß ferner in Phokis auf den kephallenischen Inseln, auf Aegina, Salamis und Kreta Achäer nicht nur angesiedelt waren, sondern herrschten, und in anderen Staaten einzelne Familien aufgenommen sind, wenn auch vielleicht nicht in dem Umfange, in welchem Gerhard (S. 429) annimmt, ist höchst wahrscheinlich (vergl. H. D. Müller I. S. 236). Von H. D. Müller ist ferner darauf hingewiesen, daß die Aeakidensage den thessalischen, die Pelopidensage den peloponnesischen Achäern angehört. Hinzuzufügen ist, daß beide Sagenkreise in den troischen eingreifen. Dieser muß also beiden aus älterer Zeit gemeinsam gewesen sein. Können wir auch nicht so viel Geschichte in diesen Mythen finden als Müller, so muß doch wenigstens zugegeben werden, daß, soweit der Mythos verbreitet war, auch der Volksstamm oder der Theil verbreitet gewesen sein muß, dem er angehört. Aber auch insofern sind die Mythen historisch, als alle menschlichen Beziehungen und Verhältnisse, die in denselben vorkommen, den Urhebern bekannt und geläufig gewesen sein müssen. Je bunter und mannichfaltiger die Bilder sind, unter denen verschiedene Völkerschaften dieselbe Naturerscheinung auffaßten, desto mehr ist jede Auffassung charakteristisch für das Volk, dem sie angehört. Dabei kommt ganz insbesondere in Betracht, welche Götter in den Mythen vorkommen, und nicht weniger, welche Götter hinter den Heroen verborgen sind, insofern wir annehmen dürfen, daß in älteren Mythen die Heroen gewöhnlich von bestimmten Göttern gleichsam abgelöst sind. Wir werden demnach zuerst unsere Aufmerksamkeit auf den physischen Sinn der Mythen zu richten haben. Dabei glauben wir voraussetzen zu dürfen, daß die Achäer, als dem äolischen Stamme angehörend, in ihrer früheren Stufe dieselbe Richtung in der Mythenbildung gehabt haben, die wir bei den übrigen Aeolern kennen gelernt haben. Insofern aber die Homerische Welt, und zwar zunächst in der Ilias, uns ein Bild achäischer Lebens- und Denkweise gibt, die ebenso wesentlich von der äolischen als von der ionischen Art der Auffassung verschieden ist, muß darin die eigenthümliche Entwickelung dieses Volkes erkannt werden. Dabei ist zu erwägen, daß die Achäer die Bildungsstufe der Jonier, die wir in der vorigen Periode kennen gelernt haben, vorfanden und für Musik und Gesang gewiß wenigstens so weit Sinn und Hochachtung hatten, daß sie an diesen Künsten Freude fanden. Die Richtung des Gesanges ist aber ein anderer geworden, indem der ursprüngliche Sinn der Mythen, sei es bewußt oder unbewußt, unbeachtet bleibt. Indem auch ihre Mythen Gegenstand des Gesanges wurden, mußte dieser den kriegerischen kampflustigen Charakter annehmen, den dieselben in den Achäern erkennen lassen. Nichtsdestoweniger werden wir versuchen müssen, den damals aufgegebenen ursprünglichen Sinn wieder zu finden.

II. Achäischer Mythenkreis.

J. A. Fuchs, De varietate Fabularum Troicarum. Coloniae 1830. K. Völcker, Die Wanderung der Aeolischen Stämme nach Asien. Allg. Schulztg. Abthl. II. Nr. 39—41. Darmstadt 1831. Joh. Uschold, Geschichte des Trojanischen Krieges. Stuttgart und Augsburg 1836. R. H. Klausen, Aeneas und die Penaten. Hamburg 1839 und 1840. 2 Bde. Emil Rückert, Troja's Ursprung, Blüthe, Untergang und Wiedergeburt. Gotha 1846. *L. Benloew*, Les Sémites à Ilion ou la vérité sur la guerre de Troie. Paris 1863.

75) Hellen.
Doros. — Xuthos. — Aeolos
Xuthos: Achäos. — Jon.
Achäos: Architeles. — Archander.

§. 1. Die troischen Mythen könnten der italo-gräkischen Periode zugerechnet werden; damit soll jedoch nicht behauptet werden, daß dieselben bei den Italern zu demselben Grade der Entwickelung gekommen sind. Daß sie denselben nicht fremd gewesen, ist zwar nicht aus der Ableitung so vieler italischen Völker und Städte von troischen und achäischen Heroen zu schließen, doch müssen bestimmte Anknüpfungspunkte vorhanden gewesen sein, die kaum anders als in Elementen desselben Mythos bestanden haben können. Wenn mehre Gegenden von Italien, wie von Hellas, die eine gleiche Naturbeschaffenheit haben, den Namen Troja führten, so müssen entweder die ersten Griechen, als sie nach Italien kamen, diese Mythen auf diese Gegenden angewandt, oder sie schon vorgefunden haben. Es sind sumpfige, zu Zeiten von den nächsten Flüssen überschwemmte Wiesen, wie die Gegend des später so berühmt gewordenen Troja am Hellespont (Forchhammer, Hellen. S. 42. 263. 361. Ders., Achill. Kiel 1853). Schon Stephanos von Byzanz (s. v.) hat darauf aufmerksam gemacht, daß nicht nur auch in Attika, an der gemeinsamen Mündung des Kephissos und Ilissos, wo der Demos Xypete lag, ferner in Chaonia bei Kestria in Epirus (vergl. unten §. 5), sondern auch in Aegypten ein Troja lag. Derselbe kennt aber auch ein Troja am adriatischen Meere in Venetien, an welches die Niederlassung Antenor's angeknüpft ward, und ein anderes in Latium. Beide kennt auch Livius (I, 1). Dieses im Gebiete von Laurentum, wo Aeneas gelandet sein sollte, führt auch Festus (s. v.) an. Daß der Name in Rom von Alters her heimisch, beweist das davon benannte Kampfspiel lusus Trojae, das wegen seiner Eigenthümlichkeit nicht wohl von den Hellenen entlehnt sein kann. Dabei kommt auch das troische Palladium in Betracht, dessen sich so viele Städte in Hellas und Italien rühmten. Auch ist der troische Mythenkreis allen griechischen Stämmen mehr oder weniger gemeinsam gewesen, scheint also schon ihren gemeinsamen Vorfahren, den Italo-Gräken, angehört zu haben. Hatten auch die Achäer denselben besonders ausgebildet, so war er doch so mit älteren Mythen Lakoniens, Thessaliens und Böotiens verflochten, daß er kaum durch die Achäer zuerst hingekommen sein kann. In der damit zusammenhängenden Odysseussage fanden wir Spuren, welche in die arische Urzeit zurückreichen. Die Verherrlichung dieses Mythenkreises durch ionische Sänger läßt auch annehmen, daß er dem ionischen Stamme ursprünglich nicht fremd war, nicht erst in Asien von den benachbarten Aeolern angenommen ward. Sehr alte attische Vasenbilder beweisen, daß er in Attika heimisch war vor Aufnahme der Homerischen Gesänge und in einer von denselben unabhängigen Gestalt (Chr. Petersen, Ueber das Verhältniß der älteren Vasenbilder attischen Ursprungs zum troischen Sagenkreise und d. Homeros in den Verhandl. der Altenb. Philologenversamml. 1854. 4. Sitzg. S. 87 fg.).

§. 2. Der troische Mythenkreis zerfällt in drei Hauptmassen, die Aeakiden- und Pelopidensage und die Sage von Troja selbst. Forchhammer hat den Kampf des Winters gegen die Erde als den ursprünglichen Inhalt dieser troischen Sage erkannt (Hellen. S. 360). Wie die beiden ersten gleichen Ursprunges waren, sind sie auch immer verschlungen geblieben, wenn auch die eine mehr in Lakonien und Argolis, die andere mehr in Thessalien, Aegina und Attika entwickelt und localisirt ist. Die Aeakiden wurden noch in historischer Zeit um Regen angefleht, waren also als atmosphärische Mächte im Bewußtsein geblieben (*Paus.* II, 29, 6—8). Daher waren sie später Schutzmächte überhaupt geworden (*Herod.* V, 80; VIII, 64). Aeakos, Sohn des Zeus und der Aegina, ist der Landregen, seine Söhne Peleus und Telamon bedeuten dessen Wirkungen auf die Erde, das Wasser lehmig (πηλός) zu machen und den Sand (ἄμμος) wegzuschwemmen, deren Söhne, Achilleus und Ajas, bezeichnen die weitere Wirkung des Regenwassers, die Flüsse zu schwellen, das Land zu überschwemmen und den Boden schlüpfrig zu machen (Forchhammer, Hellen. S. 25. Achilleus S. 14 fg.). Im Achilles können wir noch weiter rückwärts den Ursprung in Vorstellungen des arischen Urvolkes erkennen (vergl. 1. Per. III. §. 6). Er scheint sprachlich verwandt mit Acheloos, wie Th. Bergk (Geburt der Athene. Jahrb. f. Phil. u. Päd. Bd. 81. 82. Abth. 1. S. 304) nachgewiesen hat. Kann man auch weder Forchhammer's Ableitung (von α priv. und χεῖλος, der Lippenlose, Ueberschwemmende), noch Bergk's (= ἀχελός = ἀκαλός = ἀκέλης, der Sanftschließende) annehmen, da hier an Verwandtschaft mit dem lateinischen Aqua zu denken ist; die Vorstellung des rasch einher strömenden, über seine Ufer tretenden Flusses wird bezeugt durch den Sprachgebrauch, die Ufer solcher Flüsse die Laufbahn des Achilles zu nennen (Forchhammer, Achilles S. 20). Acheloos heißt Sohn des Okeanos, der, wie wir gesehen haben, ursprünglich das Wolkenmeer bedeutete. Gar bedenklich mag diese Erklärung erscheinen, wenn man liest, daß W. Sonne (Zeitschr. f. vergl. Sprachk. Bd. 10. S. 98 u. 118) Achilleus für einen Sonnenheros erklärt, weil eines seiner Rosse Xanthos heißt und die indischen Götterrosse als falb (ξανθός) bezeichnet werden. Allein in der arischen Urzeit hießen nicht blos die Sonnenstrahlen Rosse, sondern auch Wolken, und bei den Griechen wird dies Bild auch auf Wellen und wogende Flüsse übertragen (Forchhammer, Hellen. S. 54. 115. 124. 339). Es kann daher beim Namen Xanthos an den vom Lehm gelben Fluß gedacht werden. Auch sind, was wohl zu beachten ist, die Rosse des Achilleus, die von einer Harpye und dem Zephyros stammen, am Okeanos genährt (Il. XVI, 150), weshalb nicht an Sonnenstrahlen, sondern an Wolken oder Wellen zu denken ist. Auch der Gegensatz gegen Hektor deutet auf den übertretenden Fluß, indem Hektor, die ihn einschließenden Ufer, wol nicht, wie Forchhammer meint, den Fluß innerhalb seiner Ufer bezeichnet. K. O. Müller nimmt den ganzen Aeakidenmythos historisch. Ich kann nur auffordern, die entgegenstehenden oder abweichenden Ansichten und Begründungen zu vergleichen, und muß dem Leser die Entscheidung überlassen. Nur eine Inconsequenz sei be-

merkt, daß nicht einzusehen, weshalb der Aeakidenmythos historisch, der Pelopidenmythos religiös erklärt wird.

§. 3. Auch die Pelopiden hat W. Sonne (S. 401 u. 403) meist zu Sonnenheroen gemacht, was aber nur in einem sehr beschränkten Umfange zugegeben werden kann. Ist Tantalos, den Zeus mit Ambrosia bewirthet, dem Poseidon für den Pelops Rosse schenkt und der, weil er gefrevelt hatte, bestraft ward, indem er im Wasser steht und nicht trinken kann, so scheint damit allerdings die Sonne gemeint, aber nur insofern sie den Dunst hebt und Wolken bildet, denen sie doch immer fern bleibt. Zu ganz andern Resultaten ist H. D. Müller (Myth. d. Gr. St. II. S. 148) gekommen, der Tantalos für gleichbedeutend mit Tartaros, also für die Unterwelt erklärt. Nach unserer Ansicht erklärt sich die Versetzung in die Unterwelt, wenn man nicht an die so häufig vorkommende Versetzung der Erscheinungen vom Himmel in die Unterwelt (1. Per. IV. §. 4) denken will, durch den Untergang der Sonne. Spricht doch die von Müller anerkannte Wortbedeutung (beweglich, richtiger schwebend) ebenso sehr für die Sonne als gegen die Unterwelt. Pelops dagegen (von πέλω bedecken und ὤψ Gesicht) ist die Wolke, die das Gesicht der Sonne bedeckt, der von Poseidon als Herrscher der Wolken geliebte, den Tantalos den Göttern zerstückt vorsetzt, indem die Wolken von der Sonne durchbrochen und aufgelöst werden, den Demeter aus dem Kessel hebt, insofern durch den von der Erde aufsteigenden Dunst die Wolke hergestellt wird (vergl. 3. Per. IV. §. 7). Dem widerspricht durchaus nicht, wenn H. D. Müller (S. 111) in Pelops den Zeus oder ein abgelöstes Prädicat erkennt, denn es ist ein Ζεὺς νεφεληγερέτης, was gar wenig zu der Erklärung des Tantalos von der Unterwelt paßt. Was hier durch das Verhältniß vom Vater und Sohn dargestellt ist, wiederholt sich unter ganz anderen Bildern in der gegenseitigen Verfolgung der feindlichen Brüder Atreus (Sonne) und Thyestes (Dunst). Wer sind aber des Atreus Söhne Agamemnon und Menelaos? Jener war Beiname des Zeus, der als Agamemnon in Sparta verehrt wurde (*Lycophr. Cass.* 330 und *Eustath.* ad Il. II, 25). Denn die Sonne zieht die Dünste an, welche die regengebenden Wolken bilden. Deshalb war auch Pleisthenes (von πλέω schwimmen, schwemmen, regnen, wovon auch die Plejaden ihren Namen haben) als Sohn des Atreus und Vater des Menelaos und Agamemnon zwischen geschoben. So hat auch Gerhard den Mythos verstanden (Gr. M. II. §. 872), und es ist in der That schwer zu begreifen, wie H. D. Müller (Myth. d. Gr. St. II. S. 154) seine ganz unklare Vorstellung vorziehen konnte, die er herausbringt durch willkürliche Aenderung des Mythos. Im Agamemnon ist auch von Forchhammer der Regen-Zeus (ὑέτιος) erkannt (Forchhammer, Achilles S. 46). Ueber Menelaos, der einen Tempel (ναός) in Therapne hatte, wo auch sein und der Helena Grab gezeigt wurde (*Paus.* III, 19, 9), Helena und Paris läßt uns derselbe im Dunkeln, und ohne deren Verständniß kann doch die ganze Erklärung keine Ueberzeugung gewähren. Der Winter erscheint in Griechenland in doppelter Gestalt, bald mehr als Regenwetter, und in dieser Beziehung ist er Agamemnon, seltener als Frost, Menelaos (von λᾶς Stein, Eis). Das Eis vermählt sich, indem es aufthaut, mit der Helena, d. i. der Wiese, deren Schönheit in der Blumenflor besteht; denn im Februar, nachdem auf den Bergen der Frost aufgehört hat und der Schnee geschmolzen ist, erheben sich in Griechenland auf überschwemmter Wiese zahllose Hyacinthen, Krokos, Narcissen und andere Blumen über die Wasserfläche, nach deren Verschwinden bald die Sonnenhitze die schöne Blüthe raubt und entführt. Paris ist die Sonnenwärme, welche als erste Frühlingswärme die blühende Wiese (oder Feld überhaupt) liebt, dann zunehmend als Hitze die Blüthe wieder zerstört, raubt. Blicken wir nun zurück, so scheint in der Folge der Generationen der Pelopiden der Wechsel der Atmosphäre vom heißen Sommer durch Herbst und Winter bis zum Frühling und zur Wiederkehr des Sommers dargestellt. Demnach ist der Pelopidenmythos von fast gleichem Inhalt mit dem Aeakidenmythos, aber nach der Beschaffenheit des Bodens, auf dem der mythosbildende Volksstamm wohnte, verschieden. Daß auch der Aeakidenmythos dem Peloponnes nicht fremd war, zeigen die Heiligthümer des Achilleus zu Olympia (*Paus.* VI, 23, 2) und auf der Straße von Sparta nach Arkadien (III, 20, 8).

§. 4. Wenn Aeakos, als Sohn des Zeus und der Aegina, auf der gleichnamigen Insel geboren wird, und seine Söhne Peleus und Telamon, weil sie ihren Bruder Phokos (nach Forchhammer, Hellen. S. 27 den Seetang) getödtet haben (*Apollod.* III, 12, 6), nach Phthia entfliehen, so muß Müller, um den thessalischen Ursprung der achäischen Bevölkerung in Aegina daraus entwickeln zu können, das von ihm aus mehrern Mythen entwickelte Gesetz der Rückwanderung anwenden. So leicht ein solches Gesetz Manches erklärt, so unnatürlich ist es und so gefährlich, weil man in der Art aus Allem Alles machen kann. Daß der Mythos thessalisch, ergibt sich schon aus des Aeakos Frau Endeïs, der Tochter des Cheiron, der nur in Thessalien zu Hause ist. Wie Müller nachweist, daß ursprünglich ein thessalischer Asopos, Vater der Aegina, gemeint sein muß, so muß auch Aegina dort zu Hause gewesen sein wie Aeakos selbst. Aber ihre Bedeutung war dort allgemein atmosphärisch, und weil sie mit Achäern nach der Insel Aegina, die früher Oenone geheißen haben soll, verpflanzt, an dieser Insel haftete, in Thessalien sich aber an keine bestimmte Gegend knüpfte, so mußte beim Mangel alles historischen Bewußtseins die Insel Aegina Geburtsort des Aeakos werden, und die ursprünglich in Thessalien so gut als in Aegina heimischen Söhne Peleus und Telamon mußten nun in Thessalien eingewandert erscheinen. Demnach scheint die Abstammung der äginetischen Achäer aus Thessalien nicht zu bezweifeln. Uebrigens kann dem Aeakidenmythos auch die Helena nicht fremd gewesen sein, wie die später zwar erst auftauchende, darum aber nicht erst später erdichtete Vermählung der Helena mit dem Achilles erkennen läßt. Bekanntlich wurden sie schon

zu Stesichoros' Zeiten auf der Insel Leuke im Pontos zusammen göttlich verehrt, und dahin werden sie aus Milet gekommen sein, sodaß diese Verbindung bis in die Zeit der Kylliker, ja bis in die Zeit vor der ionischen Wanderung nach Asien zurückzusetzen ist (*Paus.* III, 19, 11. *Stesich.* Fr. 26. *Bergk.*).

§. 5. Nach der peloponnesischen Sage ist Pelops, von dem die dortigen achäischen Stämme sich ableiteten, aus Lydien oder Phrygien, namentlich aus der Gegend am Sipylos, eingewandert. Mit Recht legt Müller (Bd. I. S. 96) Werth darauf, daß Pelops es ist, von dem die ganze Halbinsel den Namen hat, wenn auch seine Ableitung (von $\Pi \varepsilon \lambda = \pi \acute{o} \lambda \iota \varsigma$) nicht stichhaltig ist. Derselbe glaubt nun, die Einwanderung der peloponnesischen Achäer unmittelbar aus Epiros festhalten und den asiatischen Ursprung des Pelops auch durch Rückwanderung der Mythen erklären zu können (S. 102), weil das Reich des Tantalos in Asien in einer Gegend lag, bis wohin die späteren achäisch-äolischen Colonien sich erstreckten. Wollte man auch zugeben, daß ein historisches Factum in der Sage sich so umkehren könnte, was an sich wenig wahrscheinlich, so könnte das doch nur in dem Lande geschehen, welches das Ziel der letzten Wanderung gewesen wäre. Nun herrschte aber zu Kyme in Asien die ganz richtige Ueberlieferung, daß es von Nachkommen des Agamemnon gegründet sei. Der Mythos vom phrygischen Ursprung des Pelops war aber im Peloponnes, und zwar besonders in Elis (Olympia) heimisch, was später ganz den Achäern entfremdet war und mit den Colonien lange in keinem Verkehr stand. Dazu kommt, daß Tantalos nur am Sipylos zu Hause ist, nicht auch im Peloponnes, was doch sein müßte, wenn er dort heimisch gewesen wäre. Pelops aber ward auch unmittelbar aus Phthia abgeleitet (*Strab.* VIII, 5, 5). Waren nun, wie unbedingt zugegeben werden muß, die Achäer ein seefahrendes Volk, so ist es viel natürlicher, der Ueberlieferung gemäß anzunehmen, daß Pelops (d. h. die Achäer) wirklich am Sipylos gewohnt habe. Dahin konnten die Achäer aus Thessalien auch früher ebenso leicht gelangen als nach Kreta und Aegina. Daß also Pelops aus Phrygien hergeleitet wird, scheint nichts Anderes zu bedeuten, als daß Achäer, die nach Elis kamen, oder vielmehr eine Herrscherfamilie, die sich in Elis niederließ, früher an der kleinasiatischen Küste gewohnt hatte. Auch lag am Sipylos eine Stadt, Namens Magnesia, gerade da, wo Tantalos geherrscht haben sollte, die auf thessalischen Ursprung deutet, wie denn auch die Städte dieses Namens in anderen Gegenden ausdrücklich von den Magneten Thessaliens hergeleitet wurden (*Strab.* XII, 8, 2; XIII, 3, 5; vergl. XIV, 1, 11). Damit wollen wir die von Müller angenommene directe Einwanderung der Achäer in den Peloponnes aus Epirus oder über das kephallenische Reich des Odysseus nicht in Abrede stellen. Es konnten Achäer dahin auf beiden Wegen gelangt sein. Daß die troische Sage von den Achäern schon aus ihren früheren Wohnsitzen in Epirus mitgebracht sei, dafür zeugt nicht wenig die Thatsache, daß es hier, an der Mündung des Flusses Thyamis, ein Troja oder Ilion mit den Flüssen Simois und Xanthos gab, das noch Varro sah. Ward die Gründung auch dem Neoptolemos beigelegt, so wird darauf wenig zu geben sein. Die Beschaffenheit der Gegend scheint dieselbe gewesen zu sein, wie überall, wo ein Troja lag, eine von einem Fluß durchströmte und mitunter überschwemmte Niederung (*Virg.* Aen. III, 294—355 und *Serv.* ad 297. 319. 322. 330. 334 und bes. 349). Daß Virgil wie Dionysios von Halikarnaß (A. R. I, 50. p. 126), der im Wesentlichen übereinstimmt, aus Varro schöpfte, zeigt Merklin (Philol. XIX. p. 722). Man kann kaum zweifeln, daß, wie es von der Aeakidensage ausdrücklich überliefert wird, auch die Anfänge der Pelopidensage dieser Gegend nicht fremd waren und bis in den Aufenthalt der Achäer in dieser Gegend zurückreichten (vergl. Curtius, Griech. Gesch. Bd. 1. Erste Ausg. S. 85). Daß nun in der Herrschaft der Pelopiden oder Atriden in Lakedämon, Argos, Trözene u. s. w. auch eine Verbreitung der Achäer dahin zu verstehen sei, scheint nicht zu bezweifeln. Die Geschichte des trojanischen Krieges in seinen Hauptzügen als bekannt voraussetzend, müssen wir die Frage erwägen, ob und wie weit der trojanische Krieg für eine historische Thatsache zu halten sei, denn nicht nur Forchhammer und Uschold erklären den Krieg für rein mythisch, sondern auch K. Völcker, der darzuthun sucht, daß die Wanderung der äolischen Colonien nach Osten Veranlassung und Grundlage der Geschichte des trojanischen Krieges sei. Völcker's Gründe sind: „I. Die Uebereinstimmung in den Thatsachen der äolischen Wanderung mit denen des trojanischen Krieges. Denn beide Male sind 1) die Anführer Pelopiden; 2) haben sich thessalische Aeoler und peloponnesische Achäer vereinigt; 3) fahren sie von Aulis aus; 4) es wird beim Auszug das Opfer einer Jungfrau dargebracht; 5) mit den Führern vereinigen sich zahlreiche Könige aus allen Theilen Griechenlands; 6) es gibt zwei Colonienzüge und zwei Züge der Achäer gegen Troja. II. Der trojanische Krieg hat keine Spuren in Hellas hinterlassen; was als solche angegeben wird, waren Folgen der Colonienzüge. III. Die Hellenen haben weder vorher, noch später etwas Gemeinsames unternommen, noch unternehmen können; denn es gibt kein gemeinsames Volk, nicht einmal einen gemeinsamen Namen. IV. Der Mythos ist entstanden durch Verdoppelung der Colonienzüge, indem die Thaten derselben den Göttern beigelegt wurden, denn Achilleus war eine Wassergottheit der thessalischen Aeoler, Menelaos und Agamemnon Götter der peloponnesischen Achäer; der Raub der Helena ist Verpflanzung eines Cultus und das hölzerne Roß, vermittels dessen Troja fiel, ist ein Symbol des Poseidon, das an dessen Kampf mit Athene zu Athen und Trözene erinnert." — Die mit II. und III. bezeichneten Gründe können wir unberücksichtigt lassen, da sie nicht viel mehr als Postulate sind. Von I. und IV. aber wird man vollständig zugeben, daß die von den äolischen Wanderungen angeführten Thatsachen auf Gestaltung und Ausbildung des Mythos, wie er vorliegt, großen Ein-

fluß wenigstens gehabt haben können und wahrscheinlich auch haben. Es kommen sogar noch mancherlei andere Bedenken, die gegen den trojanischen Krieg als eine historische Thatsache zu sprechen scheinen, hinzu. So läßt die Odyssee den Phemios im Hause des Odysseus (I, 325) die Rückkehr der Helden von Troja singen und den Demodokos am Hofe des Alkinoos Scenen aus dem Kriege (VIII, 73) und die Eroberung selbst (VIII, 487). Sind nun, wie wir dies nach der Entwickelung der Poesie in Verbindung mit der Mythologie als höchst wahrscheinlich dargethan zu haben glauben und weiter darzuthun hoffen, diese Gesänge nicht erst in Jonien entstanden, sondern, wenigstens dem Inhalte nach, vielleicht auch einzelne Stücke der erhaltenen Gesänge selbst schon aus Hellas mit hinübergenommen, und ist der ursprünglich physische Sinn wesentlich mit Rücksicht auf die troische Localität gestaltet, so müssen die ältesten Sänger an den Höfen der achäischen Fürsten, wie es scheint, noch im Bewußtsein dieses physischen Sinnes gedichtet haben. Dies zeigt namentlich die Theilnahme der Götter am Kampfe der Heroen, die sich eben als ältere Theile kund geben. Damals werden auch die Helden selbst ein weniger menschliches Gepräge gehabt haben, oder mit anderen Worten, die mythische oder physische, religiöse Grundlage wird den wesentlichen Inhalt gebildet haben. Dieser Gesichtspunkt ist überhaupt von Wichtigkeit für die Frage: inwieweit ist die Schilderung Homer's vom Leben und Glauben der achäischen Zeit als historisch zu fassen?

§. 6. Ist nun aber die Grundlage unserer Ilias, nicht die Ilias, wie sie vorliegt (der Versuch einer consequenten Durchführung der physischen Erklärung würde die Unmöglichkeit zeigen), im Bewußtsein der Naturbedeutung gedichtet oder wenigstens gedacht, und zwar nicht in Beziehung auf ein unbestimmtes Troja, sondern auf das asiatische Troja, so entsteht die Frage: kann, ja muß sie nicht in Troja selbst gedichtet sein, wie dies ja auch, wenn auch aus ganz anderen Gründen und in ganz anderem Sinne vermuthet ist? Dafür ist besonders die Weissagung geltend gemacht, daß künftig die Aeneaden in Troas herrschen würden. Allein dagegen sprechen gewichtige Gründe: der ganze Ton auch in den ältesten Theilen, an denen die Naturbedeutung am schlagendsten sich zu erkennen gibt, wie Buch **XX.** und **XXI.**, ist offenbar für räumlich fernstehende Zuhörer gedichtet. Ist das aber der Fall, so müssen wir die Entstehung im europäischen Hellas annehmen [76]). In Jonien, als Ilias und Odyssee ihre jetzige Gestalt erhielten, dachte, wie die vorliegenden Gedichte zeigen, zunächst weder Dichter noch Hörer an solche Naturbedeutung; jener sang, dieser hörte die Thaten einer Vorzeit, in der die Götter noch unmittelbar mit den Menschen verkehrten, an ihren Berathungen und Kämpfen noch selber Theil nahmen. Sind aber Naturerscheinungen des troischen Bodens Inhalt der Ilias in ihrer früheren Gestalt und am Hofe achäischer Fürsten besungen unter Bildern, die vom Leben und Thaten eben dieser Fürsten hergenommen waren, so müssen die Dichter, wie es scheint, selbst in Troas gewesen sein, wozu sie keine Veranlassung haben konnten als in Kriegszügen dieser oder früherer Fürsten. Erwägen wir nun ferner, daß die Colonienzüge sich in einer so stürmischen Zeit, wie nach der dorischen Wanderung in Hellas war, schwerlich aus so weit entlegenen Gegenden, als Thessalien und der Peloponnes waren, in Aulis zusammengefunden hätten, wenn sie nicht früher schon in lebhaftem Verkehr mit einander gestanden und gemeinsame Unternehmungen ausgeführt hätten, so müssen wir nicht blos als möglich, sondern als wahrscheinlich erkennen, daß ein trojanischer Krieg vor den Colonienzügen stattgefunden habe. Dies ist um so wahrscheinlicher, weil Troas den Colonienzügen nicht ein zufälliges, sondern ein bewußtes Ziel war, also von früher her bekannt gewesen sein muß. Dazu kommt, daß wir von den Colonienzügen nicht wissen, daß sie eine gemeinsame That der Art ausgeführt haben, welcher der trojanische Krieg nachgedichtet sein könnte. Diese scheinen vielmehr die einzelnen Landschaften einzeln in Besitz genommen oder erobert zu haben. Ein so großartiges Bild, als uns vom Lagerleben der Griechen vor Troja im Homer geschildert wird, muß ein Vorbild in der Wirklichkeit gehabt haben [77]).

§. 7. Mag daher der Grundstoff mythisch und viel älter als dieser trojanische Krieg sein, mögen noch so viele Einzelheiten aus den Thaten der Colonienzüge hinzugefügt sein, mit dem Kern der Begebenheiten können auch zum Theil wenigstens die Namen der Fürsten, die den Krieg führten, wirkliche Personen bezeichnen. Die Gleichheit der Namen mit Beinamen von Göttern, die Heroen geworden waren, kann nicht dagegen zeugen; denn wie die Völkernamen mythischen Ursprungs sind, sind auch Beinamen der Götter oder Heroen Namen von Menschen geworden. Einen anderen Beweis für den Krieg als historische Thatsache liefern die geographischen Beziehungen auch zu solchen Gegenden, denen die Aeakiden- und Pelopidenmythen fremd sind und deren Bewohner sich nicht an diesen Colonien betheiligten, aber doch als Theilnehmer des trojanischen Krieges genannt werden, wie Aegialea und Pylos. Als historisch der Grundlage nach möchten außer dem Lagerleben zu bezeichnen sein manche Kampfscenen, an denen keine Götter Theil nehmen, und der Schiffskatalog, wenn der Kern, wie ich annehmen zu müssen glaube, nicht erst in Jonien zusammengesetzt, sondern schon vor der Wanderung in Böotien entstanden und mit den ionischen Colonien hinübergebracht ist (Chr. Petersen, Ueb. d. Ursprung d. Hes. Theogonie S. 40). Auch sonst sind die geographischen Kenntnisse vom alten Hellas der Art, daß man kaum denken kann, sie seien in prosaischen Erzählungen, die viel weniger treu aufbewahrt werden, Jahrhunderte fortgepflanzt. Man denke nur an die Gegend am Olymp, Theben und die Reise des Telemachus. Die genaue

76) K. E. Schubart, Ideen über Homer und sein Zeitalter. Breslau 1821. Recens. von Baumgarten-Crusius in Jahrb. für Ph. u. Päd. 1827. Bd. 3. H. 2. S. 32 fg.

77) Zu viel Geschichte scheint K. Eisele im Homer anzunehmen: Num quas belli Trojani partes Homerus non ad veritatem narrasse videatur. Meiningae 1854. 4.

Bekanntschaft mit dem europäischen Hellas schien groß genug, um daraus zu schließen, Homer habe im Peloponnes gelebt [78]). Es muß demnach angenommen werden, daß die Ueberlieferung bereits in Liederform nach Asien hinübergekommen ist, was auch von den früher angeführten mythischen Liedern der älteren Zeit, von denen bei Homer sich Spuren finden, angenommen werden darf. Können wir bei dem Mangel aller historischen Nachrichten neben den Gedichten auch nicht versuchen, die Grenzen zwischen historischen und mythischen Elementen zu bestimmen, so entsteht nun doch die Frage: haben sich diese historischen Elemente allmählich an die mythischen angesetzt, oder sind sie neben und unabhängig von den mythischen Liedern entstanden? Die Beschaffenheit der Homerischen Poesie scheint mehr für die erste Ansicht zu sprechen. Der Nachdruck aber, mit dem wiederholt der Ruhm der Männer (*κλέα ἀνδρῶν* Od. VIII, 73. Il. IX, 189) als Inhalt der an den Höfen der achäischen Fürsten gesungenen Lieder angegeben wird, spricht für die zweite Ansicht. Zur Erörterung, wenn auch vielleicht nicht zur unbedingten Entscheidung bedarf es einer genaueren Betrachtung des Gesanges an den Höfen der achäischen Fürsten im Verhältniß zu dem älteren Gesange der Pierer und Jonier in Europa und dem späteren der Jonier in Asien.

III. Gesang bei den Achäern.

§. 1. Der Gesang der pierischen Sänger, dessen Ausbreitung mit der ionischen Herrschaft gleichzeitig schien, war, so viel sich darüber mit einiger Wahrscheinlichkeit erkennen ließ, mythisch, d. h. physisch-religiös, und zwar noch im Bewußtsein der Naturbedeutung, aber mit entschiedenem Uebergewicht der in die Natur gelegten menschlichen Motive und Charaktere, wie sich dies besonders an der wenn auch zur Zeit der Achäer überarbeiteten Prometheïs zeigt, aber auch in der Folge der Götterdynastien und Weltalter nicht zu verkennen ist. In dem Gesange aber, wie er uns beim Homer am Hofe der achäischen Fürsten geschildert wird, und darin stimmen Ilias und Odyssee überein, herrscht eine durchaus verschiedene Tendenz. Von Verherrlichung der Götter ist, sofern sie nicht einen großen Theil der Gedichte selbst ausmacht, selten oder gar nicht die Rede; der einzige Gesang aus dem Kreise der Göttermythen, der ausdrücklich damaligen Sängern in den Mund gelegt wird, ist der von Ares und Aphrodite (Od. VIII, 256—384), der wol nicht religiös genannt werden kann, auch schwerlich aus der achäischen Zeit stammt, sondern im Geiste der späteren Jonier, d. h. der Homerischen Zeit, gedichtet ist. Es bleibt außer Cultusgesängen (*παιήων* Il. I, 473) und dem Leichengesange (*θρῆνος* Od. XXIV, 60) der Ruhm der Menschen fast als einziger Gegenstand des Gesanges übrig. Wir erinnern zunächst an die bereits angeführte Stelle Od. VIII, 73, wo es von Demodokos, dem Sänger am Hofe des Alkinoos, heißt:

> *Μοῦσ' ἄρ' ἀοιδὸν ἀνῆκεν ἀειδέμεναι κλέα ἀνδρῶν,*
> *οἴμης τῆς τότ' ἄρα κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἵκανεν,*

und was allerdings entscheidender ist, da man sagen könnte, das Leben der Phäaken sei nicht das der Achäer, sondern ein ideales, dem Züge geliehen aus der Homerischen Zeit und dem Leben der asiatischen Jonier, Il. IX, 189, wo es von Achilles, also einem achäischen Fürsten, selber heißt:

> *ἄειδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν.*

Ruhm aber ist es, nach dem alle achäischen und trojanischen Helden streben, mit dem sie sich über Leiden und selbst über den Tod trösten. Unter den zahlreichen Stellen, die Damm (Lex. Hom. Pind. s. v. *κλέος*) nachweist, heben wir nur einige hervor. So heißt es Il. V, 1:

> *Ἔνθ' αὖ Τυδείδῃ Διομήδεϊ Παλλὰς Ἀθήνη*
> *δῶκε μένος καὶ θάρσος, ἵν' ἔκδηλος μετὰ πᾶσιν*
> *Ἀργείοισι γένοιτο, ἰδὲ κλέος ἐσθλὸν ἄροιτο.*

(Vergl. Od. XIII, 422 vom Telemachos.) So läßt der Dichter den Phönix, als er dem Achilles zur Versöhnung räth, sagen Il. IX, 524:

> *οὕτω καὶ τῶν πρόσθεν ἐπευθόμεθα κλέα ἀνδρῶν*
> *ἡρώων, ὅτε κέν τιν' ἐπιζάφελος χόλος ἵκοι.*

Und Penelope im Gespräch mit dem als Bettler verkleideten Odysseus Od. XIX, 329 fg.:

> *ὃς μὲν ἀπηνὴς αὐτὸς ἔῃ, καὶ ἀπηνέα εἰδῇ,*
> *τῷ δὲ καταρῶνται πάντες βροτοὶ ἄλγε' ὀπίσσω*
> *ζωῷ· ἀτὰρ τεθνεῶτί γ' ἐφεψιόωνται ἅπαντες·*
> *ὃς δ' ἂν ἀμύμων αὐτὸς ἔῃ καὶ ἀμύμονα εἰδῇ,*
> *τοῦ μέν τε κλέος εὐρὺ διὰ ξεῖνοι φορέουσιν.*

Man könnte sagen, daß darin eine Ansicht ausgesprochen sei, die nicht der achäischen Zeit, sondern den späteren Dichtern angehöre. Allein die Homerische Zeit wird ausdrücklich der früheren als eine schwächere entgegengesetzt, wie schon die oft wiederholte Redensart *οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν* (Il. V, 304; XII, 383) zeigt, die daher keinen Anspruch auf Ruhm macht. So viel die Geschichte lehrt, haben auch die asiatischen Jonier keine großen Kriegsthaten vollführt, sie führten ein friedliches industrielles Leben und freuten sich des Gesanges, der untergegangene Geschlechter feierte. Auch kann diese Ruhmliebe nicht aus der früheren ionischen, d. h. vorachäischen Zeit stammen, die eben nur die Götter und Mythen sang, was auch noch im Anfange der achäischen Zeit der Fall gewesen sein muß, wie aus dem Wesen der als achäisch nachgewiesenen Mythen und selbst aus den mythischen Bestandtheilen des trojanischen Krieges hervorgeht.

§. 2. Von diesem Umschwung des Gesanges und dem erweiterten Inhalt desselben durch Ausdehnung auf die Thaten der Menschen haben sich aber auch im europäischen Hellas Zeugnisse erhalten, wenn es als erwiesen betrachtet werden darf, daß die Hesiodeisch

78) Bernh. Thiersch, Urgestalt der Odyssee. Königsberg 1821. Ders., Ueber Zeitalter und Vaterland Homer's. Halberst. 1824. Ders., Homer's Europäischer Ursprung. Jahrb. f. Ph. u. Päd. 1826. H. 2. *Ejusd.* Quaestio de diversa Iliadis et Odysseae aetate. Ibid. 1827. Bd. 1. H. 2. S. 95. Rec. von Baumgarten-Crusius. Ebend. Bd. 1. H. 2. S. 1.

Theogonie aus Bruchstücken zusammengesetzt ist, die zum Theil aus der achäischen und ionischen Zeit stammen. Es ist (4. Per. IV. §. 1—4) als höchst wahrscheinlich bezeichnet, daß einzelne Stücke der einleitenden Musenhymnen schon in der ionischen Zeit gedichtet sind. Hier ist nun darauf aufmerksam zu machen, daß andere Stücke im Ton und zum Theil wörtlich mit Homerischen übereinstimmen, daß wenn wir den Verfasser nicht für einen dürftigen Nachahmer, ja Abschreiber halten wollen [79]), so übereinstimmende Stücke ganz oder theilweise aus einer gemeinsamen Quelle der achäischen Zeit stammen müssen, wie V. 81—104 (Petersen, Ursprung der Hes. Theogonie S. 29. 32 u. 41). Wir setzen die Verse mit einigen Bemerkungen hierher:

ὅντινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο,
γεινόμενόν τ' ἐσίδωσι διοτρεφέων βασιλήων,
τῷ μὲν ἐπὶ γλώσσῃ γλυκερὴν χείουσιν ἐέρσην,
τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα· οἱ δέ νυ λαοὶ
85 *πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας*
ἰθείῃσι δίκῃσιν· ὁ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύων
αἶψά τε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσε.
τοὔνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὕνεκα λαοῖς
βλαπτομένοις ἀγορῆφι μετάτροπα ἔργα τελεῦσι
90 *ῥηϊδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν.*
ἐρχόμενον δ' ἀνὰ ἄστυ θεὸν ὣς ἱλάσκονται
αἰδοῖ μειλιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισι·
οἵά τε Μουσάων ἱερὴ δόσις ἀνθρώποισιν.
ἐκ γὰρ Μουσάων καὶ ἑκηβόλου Ἀπόλλωνος
95 *ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κιθαρισταί·*
ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες· ὁ δ' ὄλβιος, ὅντινα Μοῦσαι
φιλεῦνται· γλυκερή οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδή,
εἰ γάρ τις καὶ πένθος ἔχων νεοκηδέϊ θυμῷ
ἄζηται κραδίην ἀκαχήμενος, αὐτὰρ ἀοιδὸς,
100 *Μουσάων θεράπων, κλεῖα προτέρων ἀνθρώπων*
ὑμνήσῃ, μάκαράς τε θεοὺς, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν,
αἶψ' ὅγε δυσφροσυνέων ἐπιλήθεται, οὐδέ τι κηδέων
μέμνηται, ταχέως δὲ παρέτραπε δῶρα θεάων.

Es findet sich nicht nur die letzte Hälfte von v. 86 in Od. VIII, 171 und v. 91 u. 92 in Od. VIII, 172 u. 173 wörtlich wieder, sondern der Gedanke trifft mit Od. VIII, 169—172 u. 471—484 und Il. II, 197 zusammen. Dazu kommt die fast wörtliche Uebereinstimmung von v. 97 mit Il. I, 249 und von v. 101 mit Il. V, 890; Od. XII, 337 und öfter. Zwar wird als Gegenstand des Gesanges bezeichnend die *κλεῖα προτέρων ἀνθρώπων* angegeben, wo das *προτέρων* allerdings den Einfluß eines späteren Dichters erkennen läßt, aber das zeigt eben die spätere Bearbeitung älterer Dichtungen. Es wird aber der Ruhm der Menschen auch ohne diesen Zusatz als Inhalt des Gesanges neben dem Preise der Götter angegeben v. 50:

αὖτις δ' ἀνθρώπων γένος κρατερῶν τε γιγάντων.

§. 3. Der Uebergang des mythischen in den historischen Gesang, sodaß der physische Sinn immer mehr verwischt wird und daher nach und nach verloren ging, mußte um so leichter sein, da unverkennbar schon in der pierisch-ionischen Periode das Streben hervortritt, die Mythen rein menschlich zu gestalten, nicht nur durch Aussonderung der thierischen Elemente, wie sie sich in manchen äolischen Mythen finden, sondern auch durch tiefere psychologische Motive. Das Absehen von dem physischen Inhalte in der Mischung mit wirklichen Begebenheiten mußte zuerst gewiß Anstoß geben, da die physischen Mythen auch eine religiöse Seite hatten, die nun aufgegeben ward. Diesen Anstoß bei Umgestaltung der Poesie haben wir schon in der vorigen Periode in der Blendung des Thamyris besprochen und daraus die Blindheit der epischen Sänger erklärt, womit indessen keineswegs behauptet werden soll, daß schon in der älteren ionischen Zeit der physisch-religiöse Sinn aufgegeben sei. Auf diese Umwandelung bezieht sich vielleicht auch eine andere, bisher nicht genügend erklärte, Thatsache, daß mythologische Personen und Gegenden doppelte Namen haben, indem sie von Göttern anders, als von Menschen genannt wurden. In der Zeit dieses Umschwunges, d. h. wo die Dichter Göttermythen als menschliche Geschichte darstellten, wählte man andere Namen, die erklärende Appellativa waren, von gleicher Bedeutung; der Unterschied mußte zwar später, als die Sache allgemein wurde, wieder verschwinden, aber einzelne Ausdrücke blieben in der Erinnerung. So heißt es von einem der Hekatoncheiren, Briareos, den Thetis zu Hilfe rief, als Here, Poseidon und Athene den Zeus fesseln wollten, ihn zu erlösen Il. I, 402:

ὃν Βριάρεων καλέουσι θεοί, ἄνδρες δέ τε πάντες
Αἰγαίων'· κτλ.

Briareos hatte die Bedeutung des Sturmwindes, war aber in der gewöhnlichen Sprache nicht mehr dafür gebräuchlich. Spätere setzen dafür das damals gebräuchliche Aigaion, der alte Name galt für die Benennung der Götter. Vom Hermes heißt es bei *Steph. Byz.:* *Ἑρμοῦ, ὃν Ἴμβρον λέγουσι μάκαρες*, wo *Ἴμβρος* die Erklärung des Hermes als Regenwetter (imber), ein veraltetes Wort, zu sein scheint. So ist auch die alte Bezeichnung von Delos (4. Per. II. §. 5) für Benennung der Götter erklärt. *Pind.* Fragm. 58. Pros. ed. *Bergk.* 64: *ἅν τε [νῆσον] βροτοὶ Δᾶλον κικλήσκοισιν, μάκαρες δ' ἐν Ὀλύμπῳ τηλέφατον κυανέας χθόνος ἄστρον* „der dunklen Erde fernhin scheinendes Gestirn.“ Die erhaltenen Beispiele und bisherigen Erklärungen dieser angeblichen Göttersprache sind zusammengestellt von Nägelsbach, Hom. Theol. V. §. 6; vergl. dens. zu Il. I, 403.

§. 4. Das Ergebniß der Untersuchung über das Verhältniß des Mythos zu seiner Naturbedeutung und zur poetischen Bearbeitung bei den Achäern läßt sich in folgende kurze Sätze zusammenfassen:

1) Der Aeakidenmythos ward besonders im Spercheiosthal (Südthessalien, Hellas) ausgebildet, aber im Bewußtsein der Naturbedeutung nach Aegina, Salamis und der Küste von Attika verbreitet, wo er auf die Natur der Gegend Anwendung fand.

2) Der Pelopidenmythos, dessen Anfänge aus Thessalien über Kleinasien (Thal des Hermos) nach dem Peloponnes verbreitet wurden, ward besonders in Argolis zu Mykene ausgebildet.

79) Denn es ist ein wesentlicher Unterschied, aus alter Zeit stammende Verse aufnehmen, und Gesängen, die aus der Ferne kommen, einzelne Verse entnehmen.

3) Beide aus einer Wurzel entsprossen, begegnen sich in ausgebildeter Gestalt bei Troja noch im vollen Bewußtsein ihrer Naturbedeutung, verschmelzen mit einander, und werden, weil dort, was sie bedeuten, großartiger zur Erscheinung kommt, von den Dichtern, die diesen Mythos weiter ausführen, localisirt.

4) Die Begegnung dieser Mythen in Troas läßt sich nur erklären durch Begegnung ihrer Träger, d. h. der thessalischen und peloponnesischen Achäer, auf gemeinsam unternommenen Kriegszügen.

5) Dies kann nicht erst bei Stiftung der äolischen Colonien geschehen sein, weil, wie das höhere Alter einzelner Theile der Ilias bezeugt, die Verschmelzung und poetische Bearbeitung schon vor derselben Gegenstand des Gesanges gewesen ist.

6) Die früheren gemeinsamen Unternehmungen bilden die historischen Elemente des Mythos vom trojanischen Kriege, der mit der alten physischen Grundlage bald verschmolz, da weniger der Inhalt des physischen Mythos, als die Auffassung und Darstellung des Menschlichen in der Poesie die Hörer fesselte.

7) Die Gesänge physischen Inhalts sind die älteren, die historischen die jüngeren. Eben an diesen Kämpfen erwachte das historische Bewußtsein, wie in Teutschland in der Völkerwanderung. Daß die Helden des trojanischen Krieges in den Vätern und Großvätern (Pelops, Tantalos) ihre Abstammung an Götter knüpften, wie die Genealogien der angelsächsischen Könige an ihre Götter, beweist wie den früheren Mangel, so das Erwachen des historischen Bewußtseins in den nächsten Generationen nach dem trojanischen Kriege.

8) Diese Gesänge, die vor der dorischen Wanderung im europäischen Hellas gesungen waren, wanderten in dreifacher Gestalt, d. h. theils solche, in denen noch der Naturmythos fast rein erhalten ist, wie in der Theomachie (Il. XX), theils solche, die historisch-geographischen Inhalts waren, wie der Schiffskatalog (Il. II), theils schon verschmolzen, wie die meisten Theile der Ilias, namentlich Buch XIV. u. XV., nach Asien mit den Joniern.

9) Hier wurden sie unter Einfluß der Begebenheiten bei Stiftung der äolischen Colonien mit einander immer enger verbunden, bis sie durch einen großen Dichter (Homeros) im Wesentlichen schon die gegenwärtige Gestalt erhielten.

10) Gingen in den Stürmen, die auf die dorische Wanderung folgten, in Europa jene älteren Lieder größtentheils verloren, so hatten sich doch Ueberlieferungen davon erhalten, wie attische Vasenbilder (Chr. Petersen, Verh. Altenb. Philologenvers. 4. Sitzg. 1. 1844) und die Fragmente des Hesiodeischen Frauenkatalogs (Fr. CVII —CXIV. ed. *Marksch.*) zeigen. Gerade die Abweichungen beweisen die von Homer unabhängige Ueberlieferung. In dem Frauenkataloge mochten sich manche ältere Verse und Bruchstücke finden. Da nur vier Verse erhalten sind (die übrigen Bruchstücke enthalten nur den Inhalt in Prosa), ist es nicht möglich, mit Sicherheit über das Verhältniß zu Homer und den Kyklikern zu urtheilen.

11) Bei der Scheidung der einzelnen Bestandtheile (nach der Wolf-Lachmann'schen Hypothese) muß die Aufgabe erweitert werden zu der Frage: welcher Zeit und welcher Gegend gehört jedes einzelne Bruchstück ursprünglich an? Stammt die Grundlage desselben vielleicht schon aus der vorachäischen oder aus der achäischen, und zwar noch der Zeit der bewußten Naturbedeutung, oder erst aus der Zeit der historischen Lieder und der Verschmelzung, oder aus der asiatisch-ionischen Zeit, oder gar erst aus der Zeit nach Verpflanzung der Homerischen Gedichte nach Europa? Welche Veränderungen haben die einzelnen Stücke, die älterer Zeit angehören, in der späteren erfahren?[80])

IV. Religion und Weltanschauung der Achäer.

C. F. v. Nägelsbach, Homerische Theologie. Nürnberg 1840. 2w. Ausg. von G. Autenrieth. Nürnberg 1861. Chr. Petersen, Zur Geschichte der Religion u. Kunst b. d. Griechen. Hamb. 1845. 4. bes. S. 16 u. 54 fg. *G. F. Schoemann*, Comparatio Theogoniae Hesiodeae cum Homerica. Gryphisw. 1847. 4. Opusc. II. p. 25 seq. W. S. Teuffel, Die Homerischen Vorstellungen von den Göttern und vom Leben u. Tode. Stuttg. 1848. Pr. 4. J. B. Friedreich, Die Realien in der Iliade und Odyssee. Erlangen 1851. III. Cap. XVI. Das religiöse Leben. IV. Cap. Die Heroen. V. Cap. Individualitäten. VI. Cap. Die Götter. A. Passow, Ueber das Verhältniß der Gottheit zum Menschen im Hom. Epos. Zeitschr. f. Gymnasialw. 1863. S. 801 fg.

§. 1. Wie für das ganze Leben, ist auch für Weltanschauung und Religion der Achäer Homer die Hauptquelle. Es scheint uns hier in Ilias und Odyssee, wie kaum später von irgend einer Zeit, ein Gesammtbild in klaren Zügen vorzuliegen. Und doch ist dies nicht in dem Maße der Fall, als es scheint. Muß im Allgemeinen von dem, was im Homer früherer Zeit entstammt, angenommen werden, daß es auf die Achäer übergegangen sei, so muß doch auch gefragt werden, ob nicht die asiatischen Jonier, durch deren Vermittelung uns diese Poesie zugekommen ist, aus ihren eigenen älteren Mythen Manches hinzugethan haben, dann aber auch, ob die Vorstellungen der Zeit, in welchen Homeros, der Zusammenfüger und Bearbeiter, der auch selbst ein Schöpfer und Dichter ist (ποιητής), lebte, auf die in den Gedichten herrschende Anschauungsweise Einfluß geübt habe und wie weit historische Thatsachen aufgenommen sind, die später als die Zeit der Achäerherrschaft, ja als Homer sind?[81]) Bei dem Mangel fast aller andern Nachrichten über die Zustände und Denkweise der Jonier in der Homerischen Zeit — denn es können als solche, außer den historischen Ueberlieferungen, die ziemlich dürftig sind, fast nur die wenigen Fragmente der Kykliker in Betracht kommen — sind wir vorzüglich auf die inneren Widersprüche und Abweichungen innerhalb jedes Gedichtes

80) Chr. Petersen, Die ältere Poesie der Gr. als gemeinsame Quelle Homer's und Hesiod's. Verhandl. d. Philol. in Braunschweig. 1860. S. 30 fg. 81) *B. Gieske*, Videri Homerum commemorare res bello Trojano inferiores. Hal. 1859. 4.

eber zwischen beiden Gedichten angewiesen. Es würde hier zu weit führen, auf die sprachlichen und sachlichen Unterschiede der einzelnen Lieder, aus denen namentlich die Ilias zusammengesetzt zu sein scheint, einzugehen. Wir müssen uns darauf beschränken, einfach wiederholend im Allgemeinen auszusprechen, daß uns eine Mehrheit von Liedern, die aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern herrühren, in der Ilias genügend nachgewiesen zu sein scheint, daß dieselben aber schon im Jonien Asiens zu einem Ganzen, wie uns vorliegt, verarbeitet sind, womit indessen keineswegs spätere Zusätze in Abrede gestellt werden sollen. In der Odyssee halten wir nicht nur die Begebenheiten auf Ithaka, und was sich daran knüpft, für verschiedenen Ursprunges von den Abenteuern des Odysseus, sondern meinen auch, daß dieselbe aus Mythen verschiedener Völker, wenigstens zum Theil, in der pierisch-ionischen Zeit zusammengesetzt, dann vielleicht auch in der achäischen Zeit mit dem Mythos von den Freiern vereinigt, im asiatischen Jonien nicht aber blos durch Ueberarbeitung verbunden, sondern nach älteren Liedern neu gedichtet sei, so jedoch, daß manche ältere Stücke, wenn auch nicht unverändert, aufgenommen, einige neuere später eingeschoben sein können, wie in wesentlicher Uebereinstimmung mit der früheren Ansicht G. W. Nitzsch (in dieser Encyklopädie im Artikel Odyssee) dargethan und in seinem neuesten Werke: Beiträge zur Geschichte der Epischen Poesie d. Gr. Leipzig 1861, weiter ausgeführt hat. Daß nun der Dichter der Odyssee derselbe sei mit dem Zusammenfüger der Ilias, dem eigentlichen Homeros, ist eben so schwer zu beweisen als das Gegentheil, aber wol nicht unmöglich. Wir begnügen uns, die Weltanschauung in beiden Gedichten mit einander zu vergleichen, um zu sehen, wie weit dieselbe den Achäern angehört.

§. 2. Benj. Constant (De la Relig. VIII, 1) behauptet einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Gedichten: „Die Götter der Odyssee," meint er, „haben einen höheren Grad der Würde, die Beschreibung des Olymps ist glänzender und das Glück seiner Bewohner vollständiger (Od. VI, 42—46); der Unterschied, der Götter von Menschen trennt, ist ebenfalls größer. In der Odyssee ist Athene fast die einzige Gottheit, die dazwischen tritt. In der Ilias handeln die Götter wie Menschen, sie erleiden Wunden, stoßen ein Geschrei aus, das Himmel und Erde widerhallen läßt, entreißen den Kriegern ihre zerbrochenen Waffen; in der Odyssee handelt Athene nur durch geheime Eingebung oder wenigstens in einer geheimnißvollen und unsichtbaren Weise. Wenn die Unsterblichen in der Ilias sich den Blicken entziehen wollen, sind sie genöthigt, sich mit einer Wolke zu umgeben, ihre Natur ist, gesehen zu werden, das Wunder ist, nicht sichtbar zu sein." Und so ist unzweifelhaft der Totaleindruck, obgleich Ausnahmen gegen denselben zu sprechen scheinen, die Nägelsbach und Friedreich vermocht haben, diesen Unterschied in Abrede zu stellen. Es sind die drei Fragen: 1) über den Sitz der Götter, 2) die Körperlichkeit derselben und 3) den Verkehr mit den Menschen je für sich zu behandeln.

§. 3. Daß in der Odyssee im Wesentlichen der Olympos vom Uranos nicht verschieden und als ein idealer Aufenthalt der Götter vorgestellt sei, haben wir bereits (4. Per. IV. §. 3) nachgewiesen. Nicht mit gleicher Consequenz wird in der Ilias die Ansicht, daß die Wohnungen der Götter auf dem Berge Olympos sind, festgehalten. Gleich im ersten Buche sind die Wohnungen und Versammlungen der Götter zwar auf der Höhe des Berges Olympos, doch nicht nur wird der Gipfel ausdrücklich von den Wohnungen unterschieden v. 498 u. 533 seq., sondern von den Göttern heißt es auch ausdrücklich v. 566:

ὅσοι θεοί εἰσ' ἐν Ὀλύμπῳ,

sodaß hier das Wort gleichbedeutend mit Οὐρανὸς zu sein scheint. Und wo beide Worte neben einander stehen und bestimmt unterschieden werden (I, 497; V, 750; VIII, 394), da scheint Olympos nicht der Berg, sondern ein Theil des Himmels zu sein. Die beiden letztgenannten Stellen, wo die den Horen anvertrauten Wolkenthore vorkommen, zeugen wenigstens nicht dagegen. Die Verse stammen ohne Zweifel aus der Zeit der pierisch-thrakischen Poesie, wo die Naturbedeutung noch lebendig war. Dürfen wir voraussetzen, daß der Dichter, d. h. der ursprüngliche, an jeder Stelle sich eine klare Vorstellung gemacht habe, so wird die Vergleichung der verschiedenen Stellen vielleicht ein Prüfstein des Alters sein; dafür scheint wenigstens zu sprechen, daß der, wie erwähnt, in der Odyssee vierzehnmal vorkommende Ausdruck οἱ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν, in der Ilias nur XX, 299 und XXI, 267, beide Mal in Lachmann's sechszehnten Liede vorkommen, das nach ihm eine Fortsetzung der Patrokleia (XVI.) ist, also jedenfalls zu den später abgefaßten gehören würde.

§. 4. Alle Zeugnisse für ungeheuere Größe, Schwere, Stärke des Körpers sind der Ilias entnommen, davon ist in der Odyssee so wenig die Rede als vom Ichor, das bei den Göttern die Stelle des Blutes vertritt (Friedreich §. 185). Auch kämpfen Götter und Menschen in der Odyssee nicht mehr mit einander; das einzige Beispiel, daß Eurytos, und zwar in der früheren Zeit, gegen Apollon gekämpft hat, wird als Frevel bezeichnet, der der Strafe nicht entging (Od. VIII, 224). Ueberall in der Odyssee tragen die Götter einen idealen Charakter. Aber auch außerhalb der Schlacht ist kein so handgreiflicher Verkehr zwischen Göttern und Menschen, wie in der Ilias, und es ist wahr, daß nirgends ein Gott, der sich den Menschen nähert, sich in Wolken hüllt, um nicht gesehen zu werden. Sie nehmen vielmehr gewöhnlich, um mit den Menschen in Verkehr zu treten, die Gestalt von Menschen und Thieren an, was jedoch auch in der Ilias vorkommt. Benj. Constant ist allerdings zu weit gegangen, wenn er behauptet, in der Odyssee verkehrten die Götter nicht unmittelbar mit den Menschen, und doch sind die betreffenden Stellen so eigenthümlicher Art, daß sie keinen Beweis liefern, daß die Götter in der Odyssee mit den Menschen ebenso frei und unmittelbar verkehrten, als in

der Ilias. Im 15. Buche Vs. 1 fg. tritt Athene in Lakedämon ans Lager des Telemachus, ihn zur Abreise zu ermahnen. Es wird ausdrücklich gesagt, daß er gewacht; daß er sie vernommen, ergibt sich aus seinem Gehorsam; doch wird nicht gesagt, daß er sie gesehen. Anders scheint es freilich, wenn Hermes dem Odysseus das Kraut Moly bringt, um ihn gegen den Zauber der Kirke zu schützen (Od. X, 277). Allein hier heißt es ausdrücklich, er sei erschienen „einem Jüngling gleich in der schönsten Blüthe des Alters." Wenn Odysseus ihn als Gott, und zwar als Hermes erkannt hat, so steht doch nicht da, daß Hermes ihm als Gott erschienen sei. Man beruft sich noch auf eine dritte Stelle Od. VII, 199. Da fordert Alkinoos die Phäaken auf, den Odysseus morgen noch zu bewirthen und dann ihn sicher in seine Heimath zu geleiten. Darauf fügte er hinzu:

Aber kam zu uns der Unsterblichen einer vom Himmel,
Dann ward wahrlich ein Andres im Rath der Götter geordnet.
Immer von Alters her erscheinen ja sichtbare Götter
Uns, wann wir sie ehren mit heiligen Festhekatomben,
Sitzen an unserm Mahl und essen mit uns, wie wie andern,
Oftmals auch, wann einsam ein Wanderer ihnen begegnet,
Hüllen sie sich in Gestalt; denn wie sind jenen so nahe
Als der Kyklopen Volk und das wilde Geschlecht der Giganten.

Diese Stelle zeugt aber vielmehr für das Gegentheil, d. h. dafür, daß nach den Vorstellungen der Odyssee die Götter den Menschen in ihrer eigenthümlichen Gestalt als Götter nicht erscheinen, sondern die ihnen an sich fremde Gestalt eines Menschen annehmen. Und das geschieht bei den Phäaken, die sich rühmen, den Göttern näher zu stehen, gerade wie bei Anderen, nach dem Ausspruche eines Freiers (Od. XVII, 483), welcher, nachdem Antinoos den Odysseus mit einem Knochen geworfen hat, spottend ausruft:

Uebel, Antinoos, warfst du den unglückseligen Fremdling!
Rasender! wenn er nun gar ein Unsterblicher wäre des Himmels!
Denn auch selige Götter, in wandernder Fremdlinge Bildung,
Jede Gestalt nachahmend, durchgehn die Gebiete der Menschen,
Thaten des Uebermuths und der Frömmigkeit zu beschauen.

§. 5. Aber nicht blos von der äußeren Beschaffenheit, sondern auch von der Sittlichkeit der Götter sollen nach Benj. Constant in der Odyssee edlere und würdigere Vorstellungen herrschen als in der Ilias. Mit zahlreichen Beispielen belegt er seine Behauptungen: „In der Odyssee," heißt es, „ist die Moral ein innerer Theil der Religion geworden. Die Götter der Odyssee treten, wie aus Pflicht, in die menschlichen Verhältnisse ein. Sie durchreisen verkleidet die Erde, um die tugendhaften und lasterhaften Handlungen zu sehen. In der Ilias regt sich ihr Unwille nur über vernachlässigte Opfer und Angriffe auf ihre Priester; in der Odyssee veranlassen Angriffe eines Menschen auf den andern ihre Strenge. In der Ilias schenken sie den Sterblichen Kraft, Muth, Klugheit, Verschlagenheit; in der Odyssee flößen sie ihnen die Tugend ein, deren Belohnung das Glück ist." — Hier ist noch mehr übertrieben, denn die Odyssee macht die Opfer nicht weniger geltend, um Anspruch auf Dank zu erheben, und der Grundgedanke der Ilias ist sittlich nicht weniger rein und erhebend als der der Odyssee. „Die Ilias hat in dem zum eigenen Leid umschlagenden Zorn des Achill (α', 203 u. 214. 558) das ruchbarste und feinste Beispiel der büßenden Maßlosigkeit, wie der berechtigtste und insoweit vom höchsten Zeus anerkannte Ehrenanspruch, die maßlose Menschennatur zu Leid führt, weil Zeus die maßlose Unversöhnlichkeit nicht duldet und namentlich die Führung der etwa bestimmenden Umstände sich selbst vorbehalten hat (ο', 685 fg., bes. 690, und Achill's Vermessenheit ι', 650; vergl. π', 60—63). Die Odyssee dagegen stellt ein großes Beispiel bestrafter Hybris, sie ist das Leid von der Strafe der Hybris der Freier" (α', 368. γ', 207. π', 431 fg. ρ', 565. 587 fg.; vergl. mit 487. υ', 169—172. ψ', 63). So G. W. Nitzsch, Die Sagenpoesie der Griechen. 1. Bch. Cap. XIII. §. 45. S. 89. Diesen Hauptmotiven schlossen sich in gleicher Richtung an in der Ilias die Bestrafung Agamemnon's für seine Ungerechtigkeit gegen Achilles, und aller Achäer für die Verletzung des Priesters, in der Odyssee der Untergang der Gefährten, weil sie die Rinder des Helios getödtet. Gegen den Zorn des Poseidon dagegen, der sittlich weniger begründet, nehmen sich alle Götter des Odysseus an. Daß die Hauptmotive in der Ilias nicht weniger edel, hat B. Constant übersehen, dagegen richtig bemerkt, daß die sittliche Stimmung in der Ilias nicht so durchgeführt ist, und zwar weniger im Verhältniß der Götter gegen die Menschen, wie er meint, als im Verhältniß der Götter gegen einander, wenn z. B. Zeus den Hephästos vom Himmel stürzt oder Hera bedroht, sie im Aether aufzuhängen mit Amboßen an den Füßen. Es hat das offenbar seinen Grund in der Aufnahme von Mythen, die noch den Charakter einer sittlich weniger ausgebildeten Zeit an sich tragen, was sich genügend erklärt aus Entstehung der Ilias, insofern sie mehr eine Zusammenfügung und Ueberarbeitung, als eine selbständige Dichtung ist. Von solchen Stellen abgesehen, darf, was der Ilias eigen ist, im Unterschiede von der Odyssee, als Ansicht der Achäer betrachtet werden, was der Odyssee, als Ansicht des späteren asiatischen Joniens.

§. 6. Die Achäer sind nicht blos Nachfolger der Jonier in der politischen Macht und Herrschaft gewesen, sondern auch ihre und der Pierer Erben in Poesie und Religion. Sie waren nicht Schöpfer, sondern Vollender der Vorstellung vom olympischen Götterstaat. So viel die Pierer und Jonier zur Vergeistigung der Natur und zum Vermenschlichen der Mythologie beigetragen haben mögen, sie scheinen doch noch die Naturbedeutung festgehalten zu haben. Die Achäer haben die Trennung der menschlich gedachten Götter von den Naturerscheinungen und dadurch ihre menschliche Gestalt gleichsam vollendet. Doch unterscheiden die Götter sich von den Menschen unbedingt nur durch Unsterblichkeit und daß sie der Schwäche des Alters nicht unterworfen sind. Sie besitzen größere Stärke des Leibes und der einzelnen Sinne und Glieder, wie Zeus mit seinem Haupte den Olymp erschüttert (Il. I, 530), sie sind so rasch wie der Gedanke (Il. XV, 79) und von ausgezeichneter Körpergröße.

Doch ist es wol nur als eine Hyperbel anzusehen, wenn Ares (Il. XXI, 407) einen Flächenraum von 7 Morgen bedeckt. Sie leben von Nektar und Ambrosia, sind tast- und faßbar und haben eine dem menschlichen Blute entsprechende Flüssigkeit (Ichor), sie sind deshalb verwundbar, aber nicht dem Tode unterworfen. Ebenso hoch stehen sie in geistiger Beziehung über den Menschen, doch kommt oft vor, daß sie Etwas nicht wissen, und nur in der Odyssee heißt es ausdrücklich, daß sie Alles wissen. Zwar wird ihnen schon in der Ilias Seligkeit als unbedingte Eigenschaft zugeschrieben, sie heißen sogar die Seligen (*μάκαρες, ῥεῖα ζώοντες*), doch sind sie vielfachen Qualen ausgesetzt. Zeus bedroht nicht nur die Götter mit Schlägen und Bliz (Il. VIII, 12 u. 418), sondern fügt ihnen auch Unbill mancher Art zu. Obgleich die Götter im Allgemeinen als sittliche Mächte anerkannt sind, die das Gute wollen und belohnen, das Böse nicht wollen und bestrafen (Il. XVI, 386), so ward doch entschiedene Heiligkeit den Göttern erst in der Odyssee beigelegt. Doch sind sie in beiden Gedichten sämmtlich weit entfernt von sittlicher Vollkommenheit. Mit Recht bemerkt Teuffel, daß wir nicht den Maßstab unserer Zeit anlegen dürfen (S. 14), indem es 1) auch unter Menschen erlaubt war, neben der rechtmäßigen Gattin mehre Nebenfrauen zu haben, wie sich dessen Zeus ohne Scheu der Hera gegenüber rühmt (Il. XIV, 312—328); 2) der Verstand viel höher geschätzt und daher List, besonders Kriegslist, mit Lug und Trug ganz anders, als von uns beurtheilt wird; 3) der Neid der Götter als Mittel betrachtet sei, den Stolz der Menschen nicht aufkommen zu lassen oder zu strafen. — Doch bleiben immer Leidenschaften, die zu Ungerechtigkeiten hinreißen, übrig, aber auch diese werden gemildert, insofern sie durch eine persönliche Verletzung begründet sind, wie wenn Poseidon den Odysseus verfolgt, weil er seinen Sohn Polyphemos geblendet, wobei wieder zu erwägen, daß Rache dem Alterthum nicht als Sünde, sondern als Pflicht erschien. Wenn ferner persönliche Gunst oder Ungunst die Götter zu Handlungen bewegt, die uns unsittlich erscheinen, so ist dabei zu berücksichtigen, daß wenn versäumte Opfer, die als Grund der Ungunst, reiche Opfer als Grund der Gunst genannt wurden, das Opfer als Pflicht der Menschen gegen die Götter vorausgesetzt wird, sodaß Gunst und Ungunst als Ausfluß der Gerechtigkeit erscheint. Dazu muß das persönliche Verhältniß einzelner Götter zu einzelnen Menschen oder Völkern wol unterschieden werden von der abstracten Heiligkeit der Götter im Allgemeinen; durch jenes werden die Götter in die Conflicte der Menschen verwickelt, nicht mit Aufhebung, sondern gleichsam in Erfüllung ihrer Pflicht, Gerechtigkeit zu üben.

§. 7. Schimmert nun gleich die Naturbedeutung der Götter in der Ilias nicht nur an sich, sondern auch in Beziehung auf den Olymp deutlich noch durch, so ist sie doch im Sinne der Dichter, nicht nur Homer's, sondern schon seiner nächsten Vorgänger aufgegeben. Nicht nur in Menschengestalt werden die Götter vorgestellt, sondern sie leben auch nach menschlicher Sitte, und zwar nach Weise der Fürsten, die ihre Paläste in Burgen auf Bergeshöhen hatten, wie wir noch an Mykenä, Tiryns und anderen Orten sehen. Die Götter bilden ein patriarchalisches Königthum, wie wir es bei den Achäern geschildert finden, wenn auch in die Vorstellung vom olympischen Leben, das eigenthümlicherweise zwischen einem Hauswesen und einem Staate in der Mitte schwebt, manche Elemente aufgenommen sind, die menschlichen Verhältnissen auch damals fremd waren, schon insofern, als die Götter eine dreifache Beziehung haben unter einander zur Natur und zu den Menschen. Ganz einem achäischen Könige gleicht Zeus, obgleich nicht unbeschränkt, überragt er doch Alle, sodaß alle übrigen Götter zusammen ihm nicht gewachsen sind. Man vergleiche des Dichters Ansicht Il. II, 204:

> Niemals frommt Vielherrschaft im Volk, nur Einer sei Herrscher,
> Einer König allein, dem der Sohn des verborgenen Kronos
> Scepter gab und Gesetze, daß ihm die Obergewalt sei.

Verse, die schwerlich erst vom Homer gemacht sind, sondern aus der Zeit des achäischen Königthums stammen, denn in Ionien haben die Könige gewiß nicht mehr solche Macht gehabt. Man vergleiche diese Verse mit dem, was Zeus selbst von seiner Macht im Verhältniß zu allen Göttern zusammen rühmt (Il. VIII, 20). „Wie im menschlichen Staate drei Factoren zu unterscheiden sind: der *βασιλεύς*, die *βουλή* der Geronten, und die *ἀγορά* des *λαός*, ganz ebenso auch in dessen Gegenbilde, dem olympischen Staate. Der *βασιλεύς* ist Zeus, er ist *πολὺ φέρτατος* (Il. I, 581). Zur *βουλή*, dem berathenden Ausschusse, gehören nur die eigentlichen *θεοὶ Ὀλύμπιοι*, die den Olympos bewohnen, nämlich Zeus, Poseidon, Apollon, Ares, Hephästos, Hermes, Here, Athene, Artemis, Aphrodite", denen wol Dione und Leto zuzufügen sind. „Für ihre Versammlung braucht erst Hesiod (Theog. 802) den Ausdruck *βουλή*, bei Homer heißt sie *θῶκος* (Od. V, 3; Il. VIII, 439), was Od. II, 26 als Correlat von *ἀγορή* gebraucht ist. Davon unterscheidet sich die Versammlung sämmtlicher Götter, auch der Flußgottheiten, Nymphen u. s. w., welche Il. XX, 4 seq.; VIII, 2 *ἀγορή* heißt. Ihre Stellung zum *βασιλεύς* gleicht sowol Il. VIII. als XX. mehr der des *λαός* als der der *γέροντες* im menschlichen Staate, weil Zeus über die anderen Götter weit mehr hervorragt, als der König über seinen Adel. Die Götter werden hier nur berufen, um die Befehle ihres Herrschers zu vernehmen. Die Odyssee zeigt auch hier wieder, wie im menschlichen Staate, ihre mehr aristokratische als absolutistische Haltung, indem Od. I, 26 seq. in der Götterversammlung auch andere Götter als Zeus (Athene) das Wort nehmen" (Teuffel I, 20—21). Die Weltregierung führt Zeus theils unmittelbar, theils durch Beherrschung der anderen Götter, theils durch gewisse allegorische Wesen, als die Ate (Verblendung), die er auf die Erde schleudert, weil sie ihm selbst Schaden gebracht hatte (Il. XIX, 91 seq.), und die Liten, seine Töchter, die Bitten, Gebete, wer sie ehrt, dem bringen sie Heil, wer selbst unerbittlich ist, für den erflehen sie vom Zeus die Ate (Il. IX, 502). Von geringerer Bedeutung ist Ossa, der Ruf, des Zeus Botin (Il, 94).

Durch Eris ruft Zeus die Helden zum Kampf (XX, 48). In solchen Personificationen zeigt sich noch ein gewisses Leben der Mythenbildung, sodaß man oft nicht weiß, ob eine Vorstellung nur eine poetische Figur oder eine lebendig zu denkende Gottheit ist; wie wenn an der Aegis der Athene neben Eris genannt werden Alke und Joke, Stärke und Verfolgung (Il. V, 740). Es ist sowol von Gerhard als von K. O. Müller dargethan, daß Zeus der eigentliche Nationalgott (*πατρῷος*) der Achäer ist. Dies wird auch bestätigt durch die physische Erklärung der achäischen Mythen (oben II. §. 3). Doch können wir Müller's Ansicht darüber nicht theilen, daß Zeus erst durch die Achäer zum obersten Gott und durch sie erst der Olymp zum gemeinschaftlichen Sitz der Götter erhoben sei (I. Bd. VIII. S. 247; II. Bd. I. §. 1. S. 14). Die Beweise, daß Zeus schon früher der oberste Gott gewesen ist, sind schon gegeben (3. Per. IV. §. 1; 4. Per. IV. §. 3 u. 4). Zeus ist nicht nur den Joniern und Aeolern, sondern schon den Italo-Gräken der oberste Gott gewesen. Es wohnen aber nicht alle Götter auf dem Olymp, Zeus hat nach Besiegung der Titanen sich mit seinen Brüdern in die Welt getheilt Il. XV, 187—193:

> *τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί, οὓς τέκετο Ῥέα,*
> *Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Ἀΐδης ἐνέροισιν ἀνάσσων.*
> *τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·*
> *ἤτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεὶ*
> *παλλομένων, Ἀΐδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,*
> *Ζεύς, δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν·*
> *γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος.*

Wie Zeus auf Erden und im Himmel, so herrscht Poseidon im Meer und über alle Mächte des Wassers und Hades in der Unterwelt über die Todten. Poseidon hat seinen eigenen goldglänzenden Palast in der Tiefe des Meeres bei Aegä in Aegialea, oder nach Andern bei Aegä auf Euböa (Il. XIII, 21), nimmt aber regelmäßig an den Versammlungen der Götter Theil (Il. VIII, 441; XV, 161), wogegen Hades nur bei ganz außerordentlicher Gelegenheit, wie um sich von einer Wunde heilen zu lassen (Il. V, 395), in den Olymp kommt. Zeus' Gattin ist Hera, aber ohne Anstoß wohnt neben ihr im Olymp Leto (Latona), wie man aus ihrer Gemeinschaft mit andern olympischen Göttern im Handeln schließen muß. So nimmt sie Theil mit den andern Olympiern an der Schlacht (Il. XX, 72) und pflegt mit Artemis den verwundeten Aeneas im Tempel des Apollon auf Troja's Burg (Il. V, 447). Dies ist um so unbedenklicher, da auch Dione, Mutter der Aphrodite, neben Here ausdrücklich als mit im Olymp wohnend vorkommt (Il. V, 381). In welchem Verhältniß der Dichter Maia gedacht hat, die nur in der Odyssee (XIV, 435) genannt wird, bleibt dunkel. Hephästos, der Schmied und Künstler in Erz, hat den Göttern ihre Häuser von Erz gebaut und verwaltet das Amt des Schenken (Il. I, 576—611), zwei Aemter, die bei den Menschen gewiß selten oder nie verbunden waren, was, wie (1. Per. V, §. 3) nachgewiesen ist, in der Naturbedeutung seine Erklärung findet. Doch wird er schon in der Ilias ganz wie ein menschlicher Künstler dargestellt; es wohnt daher seine Gattin, eine der Chariten, mit ihm in seinem olympischen Palast (XVIII, 382). Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß auch die Chariten ursprünglich eine physische Bedeutung gehabt haben, ähnlich der Aphrodite, deren Begleiterinnen sie sind (Od. VIII, 364), die selbst in der Odyssee (VIII, 266 seq.) Gemahlin des Hephästos ist (W. Sonne, Charis. Zeitschr. f. vergl. Sprachf. X. S. 354 fg.). Der zweite Sohn des Zeus und der Here, Ares, steht dem blutigen, tödtlichen Kriege vor, sofern er Schrecken und Verderben verbreitet (Il. V, 757 u. 889). Er führt aber nur in der Ilias auch den Namen Enyalios (Il. II, 651 u. Il. XVII, 259), wo dieser Name allein steht, und ihm der Heerführer der Kreter, Meriones, verglichen wird, der (Il. XIII, 528) dem Ares gleichgestellt wird. Die Einerleiheit beider zeigt auch Il. XIII, 518—521. Ares ist keinem bestimmten menschlichen Beruf der achäischen Zeit nachgebildet, sondern zur Abstraction des verderbenden, Menschen hinraffenden Krieges selber geworden. Sein Charakter tritt besonders in seinen beiden Söhnen, Deimos (Schrecken) und Phobos (Furcht), hervor (Il. IV, 440). Welche Naturerscheinung ihm zum Grunde liegt, ist (2. Per. II. §. 4) nachgewiesen. Dagegen haben wir bereits in Apollon eine Idealisirung der menschlichen Sänger (Aöden) erkannt. In seiner Umgebung sind daher die Musen, die sein Saitenspiel mit Gesang begleiten. Obgleich er den Menschen Krankheiten sendet und heilt, steht doch als eigentlicher Götterarzt Päëon neben ihm (Il. V, 899).

§. 8. Auffallend ist nun, daß Berufsarten, die ganz besonders Männer fordern, Frauen übertragen sind, wie das Boten- und Heroldsamt der Iris, die Verwaltung des Rechts der Themis, das Schenkenamt der Hebe, die Jagd der Artemis, sogar der Krieg einer Göttin, der Athene, nämlich insofern Klugheit zu seiner Führung erforderlich ist. Iris hat kein anderes Amt daneben und ihre Naturbedeutung (2. Per. II. §. 2) erklärt zugleich, warum Hermes dasselbe Amt in der Odyssee verwaltet. Es ist nämlich der Regen, der dem Menschen frohe Botschaft von den Göttern bringt, sofern er die Erde fruchtbar macht. Dazu kommt, daß der Regen rauscht, spricht und durch Ausspülung Thäler bildet, die zu Wegen dienten. Daher erscheint Hermes in der Ilias auch mehr als Gott des Segens (*ἐριούνιος* Il. XX, 72), der Triften und Heerden Gedeihen gibt (Il. XIV, 491; XVI, 180). Themis beruft die Götter zur Versammlung, sich zu berathen oder des Zeus Befehle zu vernehmen, und sorgt für Ordnung in der Versammlung (Il. XV, 85; XX, 4—6). Als dienende Gottheit erscheint auch Hebe, eigentlich die personificirte Jugend, sie schenkt den Göttern Nektar ein (Il. IV, 2), macht der Hera den Wagen zurecht (V, 722) und pflegt den verwundeten Ares (V, 905). Verwandt ihr nach der Naturbedeutung ist Ganymedes, Sohn des Tros, den Zeus raubt und unsterblich macht (Il. XX, 231 seq.; V, 265). Dienerinnen, im Olymp zunächst wol der Hera, sind die Horen, sie verschließen

und öffnen die Thore des Himmels (Il. VIII, 393) und schirren der Hera Rosse an und ab (VI, 433). Artemis verleiht, unabhängig von ihrem Jägeramt, Schönheit und Anmuth, und Athene außer Kriegslist und Klugheit überhaupt Kunstfertigkeit jeder Art. Wären dies die ursprünglichen Bedeutungen, sie würden gewiß nicht weiblich personificirt sein, doch mochte die freiere Stellung von Königstöchtern, wie sie die Mythen von Atalante erkennen lassen, dergleichen Charaktere wenigstens psychologisch möglich erscheinen lassen. In Aphrodite scheint die geschlechtliche Liebe personificirt und doch liegt auch ihr eine Naturerscheinung zum Grunde, indem die helle Wolke des Frühlings zum Ausdruck der Frühlingswärme geworden, welche die geschlechtliche Liebe in der animalischen Schöpfung entzündet (W. Sonne, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. X. S. 321 fg.).

§. 9. So selten sie vorkommen, so sind den Dichtern der Ilias und Odyssee auch Demeter als Göttin des Getreides und Dionysos als Gott des Weines bekannt. Obgleich sie so selten genannt werden, scheint doch nicht zweifelhaft, daß ihre Erwähnung in den meisten Stellen den Vorstellungen älterer Zeit entnommen ist, dafür zeugt z. B. der alterthümliche Ausdruck von Getreide, Mehl und Brod, *Δημήτερος ἀκτή*, das, wenn es auch Hesiod (Opp. 595) von gedroschenem Getreide kennt, doch sehr wohl ursprünglich von Getreide, sofern es geschroten wurde (von *ἄγνυμι*), seinen Namen haben kann. Dreimal findet sich in der Ilias die fast sprüchwörtlich gewordene Bezeichnung des Menschen: *ὃς θνητός τ' εἴη καὶ ἔδοι Δημήτερος ἀκτήν* (Il. XI, 631; XIII, 322 u. XXI, 76), die in der Odyssee nicht vorkommt, wo dagegen es (II, 355) heißt: *εἴκοσι δ' ἔστεν μέτρα μυληφάτου ἀλφίτου ἀκτῆς*, und XIV, 429:

καὶ τὰ μὲν (vom Opferthier) *ἐν πυρὶ βάλλε, παλύνας ἀλφίτου ἀκτῇ·*

d. h. nachdem er Fleisch, Fett und Knochen mit „des Mehles Kern" bestreut. Hier ist das Mehl, das Appellativum, an die Stelle der mythischen Abstraction getreten, die sich dagegen bei Hesiod, wie man wol annehmen darf, unabhängig vom Homer erhalten hat, und zwar für ungedroschenes, ungemahlenes Korn (Opp. 597):

Δμωσὶ δ' ἐποτρύνειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν
δινέμεν

und Scut. 288:

οἵ γε μὲν ἤμων
αἰχμῇς ὀξείῃσι κορυνόεντα πέτηλα
βριθόμενα σταχύων ὡσεὶ Δημήτερος ἀκτήν.

Wenn Demeter in einem Vergleich (Il. V, 500) vorkommt, so zeugt das wol nur für die Zeit Homer's, und wenn sie (Il. XIV, 326) unter den Buhlerinnen des Zeus genannt wird, so möchte diese Stelle eben nicht zu den ältesten gehören. Wichtig ist dagegen die Andeutung ihrer Verehrung in Pyrasos in Thessalien, das (Il. II, 696) *Δήμητρος τέμενος* genannt wird. Auffallend bleibt es dennoch, daß Demeter nicht öfter vorkommt, da des Korns namentlich beim Opfer so oft gedacht wird. Noch auffallender ist es, daß auch Dionysos nicht häufiger erwähnt wird, obgleich nicht nur seine Gabe, der Wein, so oft gepriesen wird, sondern auch die Weinernte und die Festlichkeiten bei derselben (Il. XVIII, 561 seq.) ausführlicher geschildert werden, wie auch bei der Kornernte (550 fg.) Demeter nicht genannt wird. Ganz beiläufig, als Zeus sich seiner Buhlschaften rühmt, unter denen, wie bemerkt ist, auch Demeter vorkam, heißt es (XIV, 325):

ἡ δὲ Διώνυσον Σεμέλη τέκε, χάρμα βροτοῖσιν.

Nicht weniger auffallend ist gerade bei dieser Seltenheit, daß ein einzelner Mythos ausführlich als Beispiel, daß man nicht gegen die Götter kämpfen solle, erzählt wird (Il. VI, 130 seq.), wie Dionysos, als Lykurgos seine Ammen angriff und verfolgte, unters Meer zur Thetis flüchtete. Daß Demeter und Dionysos darum so selten genannt werden, weil sie schon in Mysterien verehrt wurden, ist nicht denkbar [32]). Und wollte man auch annehmen, dies sei bei den unterworfenen Stämmen der Fall gewesen, die achäischen Herren und die weltlichen Sänger sind schwerlich so religiös gewesen, daß sie deshalb selbst die Namen vermieden. Noch viel weniger ist zu glauben, daß diese Götter in Griechenland noch gar nicht verehrt seien. Wir haben gesehen, daß ihre Mythen gerade den alterthümlichsten Charakter tragen und schon in der Religion des arischen Urvolkes wurzeln (1. Per. V. §. 3 u. 4). Daher bleibt kaum eine andere Annahme übrig, als daß diese Mythen den achäischen Herren fremd blieben, weil sie selbst sich mit Ackerbau nicht abgaben und die Mythen einen Charakter haben, der den kriegerischen Achäern nicht zusagte. Man muß aber wol noch weiter gehen. Wären diese Mythen schon bei den Joniern und Pierern Gegenstand des Gesanges gewesen, es würden im Homer und Hesiod mehr Spuren vorhanden sein. Es müssen daher auch die Pierer diese Mythen in Gesängen nicht gefeiert haben, wenigstens nicht in hervorragender Weise, was denselben Grund gehabt haben kann, daß ihre priesterlichen Sänger dem Herrenstande angehörten; das erklärt freilich noch immer nicht, und doch wird schwer eine andere Erklärung dafür zu finden sein, daß auch in Schilderung der Korn- und Weinernte Homer (Il. XVIII, 550 seq.) ihrer gar nicht gedenkt, und selbst Hesiod, der, gerade von ländlichen Arbeiten handelnd, so oft Veranlassung hatte, von ihnen zu sprechen, sie gleichsam nur als mythischen Ausdruck für Korn und Wein erwähnt. Die Feinde der olympischen Götter, die nach Besiegung der Titanen sie vorübergehend beunruhigen, werden nur ganz beiläufig erwähnt: die Giganten fast nur wie ein übermüthiges Volk der Erde (Od. VII, 59), Typhon, der, vom Zeus mit dem Blitz erschlagen, im Lande der Arimer unter der Erde begraben, zu Zeiten sich noch regt (Il. II, 782), und die Chimära, vorn ein Löwe, hinten ein Drache, in der Mitte eine Schlange, die zum

32) Wegen der Wichtigkeit dieser beiden Culte in der folgenden Periode schien es nothwendig, ihr Verhältniß in dieser so genau, als die Quellen zulassen, zu erörtern.

Verderben vieler Menschen Amisodaros in Lykien ernährt (Il. VI, 179—183 u. XVI, 328). Wie die Giganten fast zu Menschen herabgesetzt sind, so auch die Kentauren, die als ein wildes, in den Bergen Thessaliens hausendes Volk erscheinen, als die zottigen Pheren (Φῆρες), die Peirithoos gestraft hat (Il. II, 743; I, 268). Obwol der Gestalt nach zu ihnen gehörig, doch im Charakter entgegengesetzt, ist der gerechteste der Kentauren Cheiron, der den Achilleus und andere Helden in der Heilkunde unterrichtet (Il. XI, 832).

§. 10. Neben der Sorge, die dem Zeus über die ganze Natur zugewiesen, wie besonders die zahlreichen, von Blitz, Donner und Wolken hergenommenen Beiwörter zeigen, und den übrigen olympischen Göttern, denen von ihrer früheren Naturbedeutung her auch manches Prädicat geblieben ist, haben andere Götter ganz ihre Naturbedeutung behalten. Daß Helios täglich über den Himmel mit einem Viergespann fährt, wie man gewöhnlich annimmt, davon ist in der Ilias, welche für die achäische Ansicht zunächst in Betracht kommt, keine Spur. Wol aber wird das Wort, das von den Herausgebern an den meisten Stellen für nomen appellativum genommen wird, nach mehren Stellen entschieden als Gott zu nehmen sein; auch sind die Prädicate (ἔδυνε, ἦλθε, ἀμφιβεβήκει) der Art, daß man wol überall an ein lebendes göttliches Wesen denken muß. Er wird (Il. III, 277 u. XIX, 259) ausdrücklich als Gott angerufen, ihm wird mit Zeus (XIX, 197) ein Eber geopfert und (III, 104) ein weißer Widder, und es wird bei ihm geschworen, sofern er Alles sieht und hört III, 277 (Völcker §. 15—18). Von dem Mond (σελήνη) gibt es weder in der Ilias noch in der Odyssee eine Stelle, welche die Vergötterung entscheidend nachweist. In der Ilias kommt sie nur auf dem Schilde des Achilleus (XVIII, 484), in einem Vergleich (VIII, 558) und einmal (XVII, 367) von dem wirklichen Monde vor, was indessen die Personification nicht ausschließt. Von den Planeten wird Hesperos der Abendstern (Il. XXII, 317) und Heosphoros der Morgenstern (XXIII, 226) als verschieden genannt und offenbar persönlich gedacht. Von Sternbildern kommen die Bärin, Pleiaden, Hyaden und Orion vor, die, mit Ausnahme der Bärin, sich im Okeanos baden (Il. XVIII, 486). Die Vergleichung mit Od. V, 121 u. XI, 310 läßt nicht zweifeln, daß an den mythischen Jäger Orion zu denken ist. Obgleich das Schild des Achilleus keine Gewähr gibt, daß die Vorstellung auch der achäischen Zeit angehört, so ist daran gewiß nicht zu zweifeln, sondern gewiß ein älterer Ursprung anzunehmen (Völcker §. 22). Klar und bestimmt tritt die Eos (Morgenröthe) als göttliche Persönlichkeit schon in der Ilias hervor, sie erhebt sich Morgens aus dem Lager ihres Gemahls Tithonos (Il. XI, 1). Sie wird die göttliche, lichte (δῖα), die schönthronende (εὔθρονος) genannt und durch viele andere Beiwörter charakterisiet, unter denen die rosenfingerige (ῥοδοδάκτυλος) das häufigste ist. Ihr Erscheinen wird durch den Morgenstern angekündigt (Il. XXIII, 226. Völcker §. 19—21). Zu den Göttern, in denen Naturerscheinungen personificirt sind, gehöeen auch die Winde. Ein Gott der Winde überhaupt, wie Aeolos in der Odyssee, ist der Ilias fremd. Fast scheint es, daß die Winde als solche (Ἄνεμοι) belebt und göttlich gedacht wurden; von den einzelnen ist es unzweifelhaft: Euros (Ostwind), Notos (Südwind), Zephyros (Westwind) (Il. II, 145—147), Boreas (Nordwind), der die Gestalt eines Rosses annimmt (Il. XX, 223), wie Zephyros (Il. XVI, 149), von dem die Rosse der Heroen abstammen. Als Stürme im Allgemeinen sind die Harpyien zu denken, von denen Podarge sich dem Zephyros vermählte, von dem sie Xanthios und Balios, die Rosse des Achilleus, gebar (Il. XVI, 149 seq.).

§. 11. Poseidon, bei Homer der Beherrscher des Meeres, scheint in seinem Reiche keine so unbedingte Herrschaft zu üben als Zeus, wie denn auch den Meergöttern ein Mittelpunkt fehlt, wie ihn die olympischen Götter im Olymp besitzen, zu dem indessen auch sie den Zutritt haben. Während die Nereïden, und besonders Thetis, als Mutter des Achilleus, eine so hervorragende Stelle in der Ilias spielen, wird der Vater, Nereus, nicht einmal namentlich genannt, sondern nur als der Meergreis (γέρων ἅλιος) bezeichnet (Il. XVIII, 141). Er scheint sonst einen gewissen Gegensatz gegen den seine Gestalt wechselnden Proteus gebildet zu haben, der nur in der Odyssee vorkommt. Die Nereiden, welche bei ihrem greisen Vater wohnen, bezeichnen lauter gute Eigenschaften des Meeres, theils physische, theils Beziehungen zum Verkehr der Menschen, wie Glauke die blaue, Galateia die glänzende Meeresfläche, Doris die Gabe, Pherusa die Tragende (Il. XVIII, 35 seq.). Thetis war an den Peleus verheirathet, von dem sie den Achilleus gebar, der weiße Meeresstrand. Sie verkehrt allein mit dem Zeus, der sie sogar mit dem Hekatoncheiren Briareos gegen die andern Götter zu Hilfe gerufen hat (Il. II, 357—538). Von den Schrecknissen des Meeres, die beim Hesiod so zahlreich sind, kennt Homer die Gorgo (Il. VIII, 349), deren schreckliches Haupt an der Aegis des Zeus erscheint (V, 741) und auf dem Schilde des Agamemnon abgebildet war (XI, 36). In der Odyssee ist es *in der Unterwelt* (XI, 633). Unterschieden von Poseidon und getrennt von seinem Reiche waltet Okeanos mit seiner Gattin Tethys über den die Erde umfließenden Strom dieses Namens, oder ist vielmehr selbst dieser Strom. Sie sind die Ahnen aller Götter; Hera nennt Thetys ihre Mutter (Il. XIV, 201 u. 302). Er aber nimmt allein nicht Theil an den Versammlungen der Götter (XX, 7) und wohnt, wie es scheint, in einer Höhle mit seinen Töchtern (Il. XVIII, 402). Ihm wird eine unbestimmte Zahl von Töchtern, die Okeaniden, gegeben, von denen jedoch Homer in der Ilias nur eine, die Eurynome, namentlich nennt (Il. XVIII, 399). Die Nymphen, Quellgöttinnen, heißen Töchter des Zeus (Il. VI, 420) und nehmen Theil an der Götterversammlung (XX, 8); sie haben besonders in Bergen ihre Wohnungen oder ihr Lager (XXIV, 615), weshalb ein Theil derselbe

Orestiaden heißt (VI, 420). Die Flüsse oder Flußgötter scheinen nach achäischer Vorstellung Söhne des Zeus zu sein, wie Xanthos oder Skamandros ausdrücklich so heißt (Il. XXI, 2), und die Flüsse im Allgemeinen vom Zeus (Himmel) gefallen, hießen *Διιπετεῖς*, was auch erklärt wird vom Zeus stammend. So der Spercheios (XVI, 174).

§. 12. Noch mehr als Meer und Wasser ist die Unterwelt vom Olympos geschieden, das Haus des Aïs, Aïdes oder Aïdoneus, der auch der unterirdische Zeus heißt (*καταχθόνιος*, Il. IX, 457). Er herrscht über die Todten, welche die Unteren hießen, weil sie in der Erde gedacht wurden (Il. IX, 457 und XX, 61). Und mit ihm herrscht die finstere Persephoneia (Il. IX, 457 u. 569), seine Gattin. Es sind dunkele finstere Wohnungen, den Göttern verhaßt, wo die Seelen der Menschen ein fast bewußtloses Scheinleben führen, doch wird ihnen an anderen Stellen auch in der Ilias ein geringes Maß von Bewußtsein beigelegt. Es herrscht eine doppelte Vorstellung, nach der einen gehen sie überall unmittelbar unter die Erde hinab (Il. VI, 19, 284 u. 411), dagegen spricht Patroklos (XXIII, 71 seq.) von Thoren des Aïdes (*πύλας Ἀΐδαο περήσω*) und nennt das Haus desselben weitthorig (*εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ*). Die Todten wohnen auch jenseits eines Flusses, eine Vorstellung, die in der Odyssee weiter entwickelt ist zu einem Eingang im Westen (Od. X, 508 u. 528; XI, 150). Wir müssen demnach wol annehmen, daß die einfach trübe Vorstellung die ältere, und zwar die der Achäer war, für welche der Kern der Ilias gedichtet scheint. Wenn dennoch die vergleichende Mythologie beweist, daß die in Griechenland später erscheinenden Vorstellungen doch schon zu den Mythen des arischen Urvolkes gehören, so müssen wir annehmen, daß dieselben in anderen Völkern sich erhalten hatten und erst später von den Griechen angenommen, durch die Poesie Gemeingut des Volkes geworden sind. Der Ilias und Odyssee ist die Vorstellung von einem Aufenthalt der Verstorbenen, der alles Schönste, was das Erdenleben bietet, in sich schließt, wie es Pindar kennt (Fragm. 95. *Boeckh.* 106 u. 107. *Bergk.*), so fremd als die Vorstellungen von einem Orte der Bestrafung und von Todtenrichtern; doch kennt die Odyssee im fernen Westen die elysische Ebene, in der glückselige Geschlechter unter Rhadamanthys' milder Herrschaft wohnen, und wohin einzelne besonders begnadigte Heroen gelangen, wie Menelaos (Od. IV, 561 seq.). Beide Gedichte wissen Nichts von der tröstlichern Auffassung des Hades als Pluton (von *πλοῦτος*), Reichthumgeber, und der Persephone als der lieblichen Tochter der Demeter, die als solche doch schon äolischen Mythen anzugehören schien. Die Erinnyen, welche die Frevler verfolgen, sind schon in der Ilias Mitbewohnerinnen der Unterwelt (Il. IX, 571), wo sie nach dem Erebos versetzt werden, der aber da nicht verschieden von der Unterwelt ist, sondern nur dessen finstere Schrecken bedeutet, denn da haust auch der Hund des Hades (VIII, 366) und die Styx, Tochter des Okeanos, bei welcher die Götter schwören (Il. II, 755; XIV, 271), und die überhaupt hoch in Ansehen stand. Im Erebos wohnen, wie es scheint, endlich Thanatos und Hypnos (Tod und Schlaf). Sie sind Herrscher über alle Menschen, und so oft sie zusammen genannt werden, bilden sie doch den schroffsten Gegensatz, jener hart, unerbittlich, verhaßt, dieser mild und sanft, allgemein beliebt. Doch stehen sie auch im Dienst des Zeus (Il. XIV, 231. 286; XVII, 672). Dem Thanatos verwandt sind die Keren, welche die Seelen der Menschen zum Hades senden: sie sind die verschiedenen Arten des gewaltsamen Todes, besonders im Kriege, sie scheinen beflügelt und daher schwebend gedacht zu sein, gekleidet in Gewänder, die von Menschenblut geröthet sind (Il. XI, 332; XII, 326; XVI, 687; XVIII, 535). Unter dem Hades ist noch der Tartaros, wohin die vom Zeus und von den Olympiern besiegten Titanen verstoßen sind (Il. VIII, 481; V, 898). Werfen wir einen vergleichenden Blick auf den Hesiodos, so ist unverkennbar, daß in Beziehung auf die Unterwelt und deren Bewohner zwischen Theogonie und Ilias eine vollkommene Uebereinstimmung herrscht, und daß einige Vorstellungen, die in der Ilias nur angedeutet werden, in der Theogonie uns klar und in bestimmten Umrissen entgegentreten, wie die von der Styx, andere in der Ilias weiter ausgeführt sind, wie besonders vom Hypnos [83]). Was von diesen Vorstellungen dem Hesiod eigen ist, scheint uns den Joniern und Pierern anzugehören, wie der Mythos von den Hesperiden, was dagegen zuerst in der Odyssee sich an den Odysseusmythos anschloß, wie die verschiedenen Elemente in der Darstellung der Unterwelt und die Vorstellung vom Elysium, darin sind die Mythen der verschiedensten Stämme durch einander geworfen.

§. 13. Den Schlußstein der Homerischen Theologie bildet die Frage nach dem Begriff der Moira (*Μοῖρα*), des Schicksals, ihrem Verhältniß zu verwandten Schicksalsmächten und zu den Göttern, besonders aber zum Zeus. Der *Μοῖρα* zunächst steht *Αἶσα*, ein Wort, das auch den jedem gewordenen Antheil bedeutet, aber speciell von der Lebensdauer, wie Moira von Glück, oder häufiger von Unglück und vorzugsweise vom Tode gebraucht wird. Beide Wörter werden oft wie Appellativa gebraucht und kommen deshalb selbst im Plural vor, wie denn in gleicher Bedeutung auch Spinnerinnen (*κλῶθες* Od. VII, 197) genannt werden, weil das Leben mit einem Faden verglichen und das Schicksal daher spinnend gedacht wird (Il. XX, 127; XXIV, 209). Teuffel (Hom. Theol. S. 23) findet bei Homer vier Hauptvorstellungen vom Verhältniß zwischen Göttern und Moira: „1) Die Moira und Zeus sind getrennte Begriffe und Willen, und jene ist über diesen erhaben. Zeus ist der Erforscher und Vollzieher der Moira (Il. XX, 127 seq.;

83) Vergl. Theog. 720—819, wo sich auch viele Verse finden, die auch in der Ilias vorkommen; vergl. Petersen, Ursprung der Theog. S. 38.

VIII, 69). 2) Moira und Zeus sind getrennt und stehen theils indifferent neben einander, theils trifft ihr Wille zusammen, theils aber geht er aus einander, wobei Zeus, als der Lebendige, sich als der Mächtige beweist (Il. XVI, 433. 780; XIX, 87; Od. I, 33). 3) Zeus und Moira und θεοί sind identisch, sind Wechselbegriffe (Il. VIII, 477; Od. IX, 532; X, 473). 4) Die Moira ist ein Moment des Wesens und Willens des Zeus und der θεοί, oder ein Stoff, den sie bearbeiten, also in völliger Unterordnung (Il. XXII, 413; Od. IX, 52). Doch lassen sich diese Vorstellungen auch auf zwei zurückführen, die man nur wieder auf zweierlei Weise bestimmen kann: entweder 1) Zeus und Moira sind getrennt, beziehungsweise entgegengesetzt, 2) sie sind identisch; oder 1) die Moira steht über Zeus, 2) Zeus steht über der Moira." Es ist bemerkenswerth, daß diejenigen Stellen, welche die Moira dem Zeus unterordnen, überwiegend der Odyssee und dem letzten spätesten Theil der Ilias angehören. Die Bezeichnung des Schicksals als Göttersproch (θέσφατον) führt auf das Vorhandensein von Orakeln, und diese führen einerseits in die nachhomerische Zeit, wo ihre Wirksamkeit erst recht beginnt, andererseits waren sie die Stützen einer gewissen monotheistischen Betrachtungsweise, die in Beziehung auf die historische Entwickelung dem Ergebniß von Nägelsbach Abschn. III. §. 13 entspricht: „Es wohnt dem Menschengeiste ein unabweisbares Verlangen ein, dem gegliederten Organismus des Götterhimmels seinen Halt in einer allen Widerstand ausschließenden Einheit zu geben, und das Ergebniß dieses Verlangens ist der Moira Ueberordnung über die Götterwelt, ein weiterer Versuch, das Bedürfniß des Menschengeistes nach monotheistischer Weltanschauung zu befriedigen." Es erscheint jedoch auch Nägelsbach als ein Fortschritt, das Schicksal mit dem Willen des Zeus und der Götter identisch zu setzen, denn es heißt weiter: „Die Vorstellung der Homerischen Zeit, nicht befriedigt von der unlebendigen dunkeln Macht der *Μοῖρα*, deren Unpersönlichkeit für sie nichts Erfaßbares ist, versucht den einzig übrigen Ausweg, die *Μοῖρα* mit dem höchsten lebendigen Gott oder mit dem Gesammtwillen identisch zu setzen." Diese Gleichsetzung ist aber ihrem Wesen nach eine Abhängigkeit, eine Unterordnung. Doch ist auch in späterer Zeit die Ansicht des griechischen Volkes nicht zur Festigkeit und zur Consequenz gekommen.

V. Cultus.

§. 1. Erinnern wir uns beim Uebergange zur Betrachtung des Gottesdienstes an das allgemeine Ergebniß, welches wir gewonnen zu haben glauben, daß Achäer sowol als Ionier ein herrschender Adel war, daß sich die Achäer durch Tapferkeit und kriegerische Unternehmungen ausbreiteten; die Ionier, obgleich auch tapfer und kriegerisch, sich mehr durch politische, durch organisirende, staatenbildende Thätigkeit auszeichneten, beide aber, was wir freilich nur von den Achäern unmittelbar aus dem Homer wissen, ihren priesterlichen Charakter nicht aufgegeben hatten, insofern die Fürsten selbst die Gebräuche des Gottesdienstes vollzogen. Wahrscheinlich ist es außerdem, daß das religiöse Element bei den Ioniern nicht in gleichem Maße zurückgedrängt war als bei den Achäern, daß es namentlich, wie ihre mythisch-religiöse Schöpfung, Apollon, beweist, in der Pflege der Musik und des Gesanges sich kund that, wenn auch die höhere Entwickelung und Blüthe nur Einer ionischen Völkerschaft, den Pierern oder pierischen Thrakern, angehört. Müssen wir nun hier die Frage nach den heiligen Orten, Personen und Zeiten in Beziehung auf die Achäer aufnehmen, so werden wir dabei, weil Homer, und wenn auch nur in geringem Grade Hesiod die einzigen Quellen sind, auch nicht aus den Augen verlieren dürfen, daß in beiden Dichtern immer zu unterscheiden ist, was aus älterer Ueberlieferung stammt, also der pierischen und älteren ionischen Zeit, was den Achäern, was endlich im Homer den asiatischen Ioniern, im Hesiodos den Böotiern angehört.

§. 2. Daß im Hofe des Hauses (ἕρκος, αὐλή) ein Altar stand, dürfen wir bei den Achäern wol allgemein annehmen, wie es aus der Odyssee (III, 430 seq.; XXII, 335) bekannt ist. Obgleich die Schilderung des Krieges wenig Veranlassung bot, das häusliche Leben darzustellen, so findet sich doch auch in der Ilias ein Beweis dafür, indem Peleus am Altar des Hofes für die Erhaltung seines Sohnes opfert (XI, 772 seq.); dem nachgebildet aber ist ohne Zweifel, wenn im Hofe vor dem Zelt Agamemnon und Andere opfern (Il. II, 400). Auch auf Versammlungsplätzen, im Lager stehen Altäre (XI, 807; VIII, 249). Außerdem finden wir Altäre an Quellen. So wird dem Flußgott Spercheios an dessen Quelle ein Opfer dargebracht (Il. XXIII, 148) und die Achäer opfern an einer Quelle vor der Abfahrt in Aulis (II, 305). Deshalb ist auch wol nicht zu zweifeln, daß, wie in der Odyssee (XVII, 211) beschrieben wird, schon in achäischer Zeit die Nymphen verehrt wurden auf Altären an den Quellen. Ebenfalls waren auf Höhen Altäre errichtet, wie auf dem Ida (Il. VIII, 48). Heilige Haine und eingehegte Plätze anzunehmen berechtigt uns die Bezeichnung von Ortschaften. So wird (Il. II, 696) Pyrasos in Thessalien *Δήμητρος τέμενος* genannt und Onchestos in Böotien heißt (Il. II, 506) nicht nur heilig, sondern *Ποσιδήιον ἀγλαὸν ἄλσος*. Andere Heiligthümer des Poseidon, ohne daß wir erfahren, welcher Art sie waren, lernen wir zu Helike und Aegä in Aegialea, dem späteren Achaia, kennen, das zur Zeit des trojanischen Krieges von Ioniern bewohnt ward. Von demselben heißt es (Il. VIII, 201—204) in einer Rede der Hera an den Poseidon:

> *Ὢ πόποι, ἐννοσίγαι' εὐρυσθενές, οὐδέ νυ σοί περ*
> *ὀλλυμένων Δαναῶν ὀλοφύρεται ἐν φρεσὶ θυμός.*
> *οἱ δέ τοι εἰς Ἑλίκην τε καὶ Αἰγὰς δῶρ' ἀνάγουσιν*
> *πολλά τε καὶ χαρίεντα, σὺ δέ σφισι βούλεο νίκην.*

Und Helike wird auch im Schiffskatalog genannt (II, 575), Aegä aber unter der Bezeichnung *Αἰγιαλόν τ' ἀνὰ πάντα* mit begriffen. Diese Heiligthümer gehörten den Ioniern (4. Per. III. §. 1). Zwar wird in der Ilias nur ein einziger Tempel in Hellas ausdrücklich erwähnt, der der Athene Polias, das sogenannte Erechtheum in Athen (II, 546):

Οἳ δ' ἄρ' Ἀθήνας εἶχον, ἐϋκτίμενον πτολίεθρον,
δῆμον Ἐρεχθῆος μεγαλήτορος, ὅν ποτ' Ἀθήνη
θρέψε, Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ ζείδωρος Ἄρουρα
κὰδ δ' ἐν Ἀθήνῃς εἷσεν, ἑῷ ἐνὶ πίονι νηῷ·
ἔνθα δέ μιν ταύροισι καὶ ἀρνειοῖς ἱλάονται
κοῦροι Ἀθηναίων, περιτελλομένων ἐνιαυτῶν.

Erwägen wir, daß dies die einzige Stelle ist, wo ausdrücklich in Hellas ein Tempel genannt wird, d. h. in der Ilias, daß Athen hier so hervorgehoben wird, obgleich sein König wenig sonst vorkommt, so liegt der Argwohn nahe, daß diese Stelle von attischen Rhapsoden eingeschoben sei. Noch weniger kommt in Hellas ein Götterbild vor. In Troja und dessen Gebiet ist es ganz anders, da kennen wir Tempel mit Priestern und Priesterinnen in größerer Zahl. Wo aber Tempel sind, da können wir auch Götterbilder annehmen. Einmal wird ein solcher ausdrücklich erwähnt II. VI, 303. Wie ist das zu erklären? Ist es als rein historische Thatsache anzunehmen? Oder hat erst der ionische Dichter, weil ihm es geläufig war, den Troern Tempel beigelegt, ohne daß die Ueberlieferung davon wußte? Da sich nicht mit Sicherheit entscheiden läßt, ob die Stellen, in denen ein Tempel ausdrücklich erwähnt wird, sich schon aus der achäischen Zeit herleiten lassen, müssen wir bei der Wichtigkeit für die ganze Religionsgeschichte auf diese Untersuchung tiefer eingehen.

§. 3. Ist der Kern des Homerischen Epos nicht erst in Ionien entstanden, sondern schon mit den Colonien aus dem europäischen Mutterlande hinübergewandert, so muß die an den Höfen der achäischen Fürsten blühende Poesie schon den plastischen Charakter, d. h. die bestimmte Charakterzeichnung der Götter und Heroen, die Anschaulichkeit der Darstellung gehabt haben, die alle Gestalten in scharfen Umrissen und alle Handlungen in klar gedachtem Zusammenhange den Hörern oder Lesern vor Augen stellt. Diese Eigenthümlichkeit ist es, aus der auch die griechische Kunst in Malerei, Plastik und Architektur sich entwickelt hat, sie ist es, aus der die reine Menschengestalt der griechischen Götter sich hervorgebildet hat, als deren Wohnung, der Tempel, eine entsprechende Form empfing, zu deren Verherrlichung auch die Malerei diente. Da tritt uns die so wichtige als schwierige Frage entgegen, wann, wo und wie ist der Bilderdienst in Griechenland zuerst entstanden? Ist er aus der Fremde eingeführt? und woher und wann? oder hat er sich selbständig entwickelt? Hat er sich an die Verehrung roher Steinpfeiler angeschlossen? oder ist er vom Versuche der freien Nachbildung der menschlichen Gestalt ausgegangen? oder ist die symbolische Darstellung in Thiergestalten oder in der Verbindung von menschlichen und thierischen Körpertheilen die erste gewesen? Dem indo-germanischen Urvolke war der Bilderdienst fremd, weder Inder noch Germanen beteten von Anfang an ihre Götter in Bildern an, die älteren Perser haben es nie gethan, bei den Römern hatte sich die bestimmte Ueberlieferung von der Einführung der Götterbilder 170 Jahre nach Erbauung der Stadt, also nach der gewohnten Chronologie 584 v. Chr., unter dem älteren Tarquinius erhalten (*Varro* bei *Plut.* Numa c. 8. *Augustin.* Civ. Dei IV, 31). Eusebios spricht als allgemeine Ueberzeugung aus, daß auch die Griechen ursprünglich keinen Bilderdienst gehabt haben (Praep. Ev. I, 6, 2 und I, 9, 11).

§. 4. Es reichten die ältesten, noch spät verehrten Tempelbilder in eine frühe mythische Zeit zurück, sie waren sämmtlich von Holz. Es hatte indessen ihr Ursprung keine weitere Beglaubigung als die Tempelsage. Das alte Holzbild der Athene Polias in Athen wie das troische Palladion sollte vom Himmel gefallen, oder jenes von Kekrops oder Erichthonios oder Erechtheus errichtet sein (*Euseb.* Pr. Ev. X, 9, 15. *Apollod.* III, 14, 6 u. III, 12, 3); ein anderes Holzbild, das des Hermes, in demselben Tempel, galt für ein Weihgeschenk des Kekrops (*Paus.* I, 26, 6 u. 27, 1). Das Holzbild der Eileithyia in Athen sollte vom Erysichthon, dem Sohne des Kekrops, aus Delos nach Athen gebracht sein (*Apollod.* III, 14, 2. *Paus.* I, 18, 5). Die Errichtung des Holzbildes der Athene in Lindos ward dem Danaos, das der Hera in Argos dem Peiras, Peirasos oder Peiranthos beigelegt (*Plut.* bei *Euseb.* Pr. Ev. III, 8). Die meisten alten Holzbilder aber galten für Werke des attischen Künstlers Dädalos, in dessen Geschlecht, den Dädaliden, die Bildhauerkunst erblich war. Besonders zahlreich waren die Bilder des Herakles, welche ihm zugeschrieben wurden, aber auch Bilder des Trophonios, der Britomartis und andere. Doch waren es nicht die ältesten, denn ihm wird schon ein Fortschritt in der Kunst zugeschrieben, er stellte die Statuen schon schreitend und mit geöffneten Augen dar und gab ihnen ein gewisses ehrwürdiges Ansehen (*Paus.* II, 4, 5. *Plat.* Eutyph. p. 11; vergl. Müller, Handbuch d. Arch. §. 70. 2). Haben die Mythen vom Dädalos auch unverkennbar einen kunsthistorischen Inhalt, so ist derselbe doch nicht nothwendig der ursprüngliche Sinn. Dädalos war ein Sohn des Metion, Enkel des Eupalamos, Urenkel des Erechtheus (*Plat.* Ion. p. 533. *Diod.* IV, 76), oder Sohn des Eupalamos, Enkel des Metion und der Alkippe (*Apollod.* III, 15, 8). Weil er seinen Schwestersohn Perdix, oder Talos, oder Kalos, oder Kirkinos, aus Neid erschlug, floh er nach Kreta, wo er dem Minos das Labyrinth baute und für die Pasiphaë die hölzerne Kuh bildete. Er floh auch von dort, weil er für Unterstützung des Theseus ins Labyrinth eingesperrt war, mit künstlichen Flügeln durch die Luft nach Sicilien, Italien und Sardinien, wo er verschiedene Bauwerke ausgeführt, namentlich in Kumä (*Virg.* Aen. VI, 14) einen Tempel gebaut haben soll (*Diod. Sic.* IV, 76—78). Es ist in dem Anschluß an Erechtheus und Metion, dessen Söhne, die Metioniden, den Pandion vertrieben, aber selbst von dessen Söhnen wieder vertrieben wurden, ein Naturmythos als Grundlage nicht zu verkennen, indem Erechtheus ursprünglich ein Beiname des Poseidon, das die Erde bedeckende Wasser bedeutet, Metion und die Metioniden die aus demselben emporsteigenden Dünste, welche Wolken bilden. Sie vertreiben den Pandion, d. h. den heitern Himmel, und thun sich eben darin als Wolken kund (vergl. Forch-

hammer, Hellen. S. 121). Der Name des Dädalos (*Δα-ἰδαλος*) scheint den Erdschmücker zu bedeuten, also den Frühlingsregen, oder genauer die Regenwolken, ähnlich wie Kadmos (von *κάζω*), also einen Hermes. Das Herabfallen des Regens ist in dem Sturze seines Sohnes Ikaros ausgesprochen, nicht aber wie Forchhammer will, „der die Erde trocken macht" (von *δᾶ* Erde und einem fingirten *δάλλω* trocken, zusammenhängend mit *δαλὸς* Brand und *δῆλος* hell). Daß nun aber, als die Naturbedeutung schwand, die Vorstellung des Künstlers in ihm weiter ausgebildet ward, zeigen sein Vater oder Großvater Eupalamos (von *παλάμη* Hand), der eine gewandte Hand hat, die ihm beigelegten Erfindungen und der Name des Geschlechts der Dädaliden in Attika, die einen gleichnamigen Demos bewohnten. Gewiß sind die mit den Geschlechtern gleichnamigen Demen die ältesten. Aber wie hängt das Geschlecht der Dädaliden mit dem Heros in seiner physischen Bedeutung zusammen? Und in welchem Sinne werden ihm Götterbilder zugeschrieben? Sind es wirklich, wie Forchhammer (S. 345) meint, Nebelbilder (*ἀγάλματα*, von *ἄγω* und *ἀλέω* = *ἅλω* = halo)? Ich glaube nicht. Es heißt in der Ilias so (*ἄγαλμα*) Alles, was Freude macht, jedes Geschenk; in der Odyssee (III, 438) wird es auch vom Opfer und (VIII, 509) von dem großen Pferde, in dem sich die griechischen Helden verborgen hatten, gebraucht. Von Götterstatuen kommt es zuerst bei Herodot vor. Es hießen aber *δαίδαλα* nicht nur die Holzbilder (*Paus.* IX, 3, 2—9) selbst, besonders, wie es scheint, von lebenden Gegenständen, sowol plastische (Od. XIX, 227. Il. V, 60) als in der Fläche (XIV, 179), so von den Bildern am Schilde des Achilleus (Il. XVIII, 400 u. 482), sondern es wird vom Verfertiger solcher Bilder auch das Verbum (*δαιδάλλω*) gebraucht, sodaß dies fast gleichbedeutend mit *ἀγάλλω* ist und *δαίδαλον* oder später *δαίδαμα*, so viel als *ἄγαλμα* bedeutet. Es liegt demnach nahe, anzunehmen, daß die Werke des Dädalos ursprünglich die neubelebten Landschaften des Frühlings, dann die dieselben belebenden Thiere und Menschen waren, dann das Lebendige, und zunächst der Mensch, endlich, da er zuerst Gegenstand der griechischen Kunst gewesen ist, die künstlerischen Nachbildungen derselben. Die Vermittelung gibt das Holz, das als Theil des Baumes eben ein Theil der Landschaft war und von Dädalos zum Götterbild umgestaltet wird, weshalb dergleichen auch im gleichnamigen Fest (*Δαίδαλα*) zu Platää als Opfer verbrannt wurden (*Paus.* IX, 3, 2—9). Daher, scheint es, wählten Künstler (*τέκτονες*) den Dädalos zu ihrem Eponymos und leiteten ihr Geschlecht von ihm ab.

§. 5. Haben sich nun auch, wie es schon die Vergänglichkeit des Materials annehmen läßt, keine alte Holzbilder erhalten, so besitzen wir doch alte Vasenbilder, auf denen sie dargestellt sind. Von der ältesten Gestalt mit geschlossenen Beinen ist die Göttin Chryse auf der gleichnamigen Insel neben Lemnos, der die Argonauten ein Opfer bringen, ein Beispiel. Drei Bilder, von denen aber nur eins vollständig erhalten ist, geben sie in ganz gleicher Weise, woraus wir auf ein wirklich vorhandenes Bild schließen dürfen. Dies vollständig erhaltene Bild ist abgebildet: Uhden, „Ueber ein altes Vasengemälde" in den Abhandlungen der Berl. Akad. 1810. S. 63; *Millingen*, Peintures. pl. 51 und *Laborde*, Vases de Lamberg I, 23. Die beiden anderen nach Millingen und Raoul Rochette zusammengestellt von Gerhard, Arch. Ztg. J. 3. Taf. XXXV. Zu derselben Art gehören die zahlreichen Abbildungen des troischen Palladiums, die Millin (Gallérie myth. N. 562—565) zusammengestellt hat und Gerhard (Arch. Ztg. 1846). Taf. XXXVII. Einen Fortschritt, wie dem Dädalos zugeschrieben wird, zeigt z. B. die troische Athene in dem Bilde von Ajax' Frevel, *Laborde*, Vases de Lamberg II. pl. 24, wiederholt in Müller's Denkmälern d. A. K. I, 7. Es ist wie die meisten Tempelbilder dieser Art bekleidet. Dafür haben wir Homer's Zeugniß, bei dem die Priesterin Theano der Athene ein Kleid überreicht, das Hekuba ihr zum Weihgeschenk bestimmt hatte (Il. VI, 286—310), nur daß hier die Göttin sitzend dargestellt scheint, wie in manchen alten Terracotten, deren Bemalung auch auf wirkliche Kleidung der gewiß hölzernen Vorbilder schließen läßt. Wie alt aber sind solche Bilder? Wie alt die vordädalischen? Diese Fragen bezeichnen hier unsere Aufgabe. Die Eigenthümlichkeit des Mythos spricht für seinen Ursprung in der äolischen Zeit. Aber wann sind die dem Dädalos beigelegten Götterbilder entstanden? Gewiß ist die Kunst in ihm später personificirt, als die Bilder zuerst gemacht sind. Künstler ist Dädalos schon in der Ilias (XVIII, 592) an einer Stelle, die nur für die Zeit der Jonier in Asien zeugt und nicht einmal von Götterbildern spricht. Dasselbe gilt von der ältesten Erwähnung einer freien bildlichen Darstellung von Göttern ebenfalls auf dem Schilde des Achilles (Il. XVIII, 516), wo Ares und Athene persönlich Kriegsscharen führen und, wie auch auf manchen späteren Darstellungen, von den Menschen sich nur durch die Größe unterscheiden. Es heißt da:

Jene enteilten, von Ares geführt und Pallas Athene:
Beide, sie waren von Gold und in goldne Kleider gehüllet,
Beide schön, in den Waffen und groß, wie unsterbliche Götter,
Weit umher vorstrahlend, denn kleiner an Wuchs war die Heerschar.

Aber damit ist unsere Frage nicht beantwortet, im Gegentheil nehmen wir hinzu, daß nicht einmal in Vergleichungen auf Götterbilder und Tempel angespielt wird, geschweige selbst wo sie vorkommen, von ihnen eine Schilderung in epischer Breite, wie vom Hause des Alkinoos oder Menelaos, entworfen wird, so können auch zur Zeit des Homer weder Tempel noch Götterbilder gewesen sein, die durch äußeren Glanz oder Kunstwerth anzogen. Und das erklärte sich allerdings wieder genügend durch die Thatsache, daß Heiligthümer am leichtesten hinter der fortschreitenden Entwickelung zurückblieben, weil das Alte besonders ehrwürdig war.

§. 6. Wir wissen zwar nicht, ob, was von Kunstwerken beim Homer vorkommt, Alles dem Zeitalter Homer's, oder ob es zum Theil der Zeit der Achäerherrschaft zugeschrieben werden darf. Ich glaube Letzteres

annehmen zu dürfen, obgleich ich die Beschreibung vom Schilde des Achilles, sowie vom Palaste des Königs Alkinoos dem Homer selbst beilege und berufe mich für ein höheres Alter der Kunst auf das Löwenthor von Mykene, das nicht jünger, als die achäische Zeit sein kann. Wenn nun ferner in Griechenland Werke von Erz vorhanden waren, die älter sein müssen als die Homerische Zeit, und die von Homer doch gewiß nicht ohne Vorbild beschrieben sind, wie die als Candelaber dienenden Jünglinge von Gold im Palaste des Alkinoos (Od. VII, 100) und die goldenen Jungfrauen, die den Hephästos stützen (Il. XVIII, 417) und die Ornamente im Hause des Menelaos (Od. IV, 75), so werden die Holzbilder in eine noch frühere Zeit gesetzt werden müssen. Ein älteres Werk in Erz aber läßt sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit nachweisen. Die berühmte Statue des Apollon zu Amyklä (*Paus.* III, 18, 9—19, 3), dessen Beine nicht einmal gesondert waren, muß wegen dieser großen Rohheit und Unbeholfenheit für älter gehalten werden als die ältesten sonst bekannten Werke in Erz, wie die Statue des Zeus von Learchos aus Rhegion in Sparta (*Paus.* III, 17, 6), denn es ist darin den vordädalischen Holzbildern gleich [84]). Der Ort aber, an dem es sich befand, Amyklä, war die alte Hauptstadt der Achäer, die von den Dorern, als sie erobert war, zu einem Dorfe herabgedrückt wurde. Gewiß haben also die Dorer dort nicht ein Werk von so hohem Ansehen errichtet, in deren Zeit die Kunst auch weiter fortgeschritten war. Stammt nun diese Statue aus der vordorischen Zeit, so bleibt noch zweifelhaft, ob sie ihren Ursprung den Achäern oder schon den früheren Bewohnern verdankt (Chr. Petersen, Zur Gesch. d. Rel. u. Kunst. Hamb. 1845. S. 19 fg.). Ein zweites Bild der Art scheint das des Apollon auf dem Berge Thornax (*Paus.* III, 10, 8 u. 19, 6. *Herod.* I, 69). Daß es Bilder des Apollon sind, spricht für ionischen oder wenigstens gegen achäischen Ursprung, da deren Stammgott Zeus war. Apollon aber ist auch Hauptgott in Troas, wo er mehre Tempel und Bilder hatte. Sollte nicht überhaupt manches Ionische auf die Trojaner übertragen sein?

§. 7. Wer die griechische Religion überhaupt aus Aegypten ableitete, mußte natürlich auch die Götterbilder daher entlehnt glauben. Dies mag der Grund sein, weshalb man später den Dädalos auch nach Aegypten kommen ließ, wo er sogar göttlicher Ehren theilhaftig geworden sein soll (*Diod.* I, 97), wovon Diodor aber, wo er die griechischen Ueberlieferungen von Dädalos gibt, schweigt (IV, 76—78). Pausanias spricht wiederholt von ägyptischen Holzbildern in Griechenland, wie des Apollon in Argos (II, 19, 3), des Hermes, Herakles und Theseus in Messenien (IV, 32, 1), des Herakles zu Erythrä. Offenbar hält er sie für die ältesten vordädalischen. Aber so wenig Danaos aus Aegypten gekommen ist, so wenig hat er auch ein Holzbild mitgebracht, wie (II, 19, 3) von einer Statue des Apollon in Argos angedeutet wird. Der Charakter der griechischen Kunst ist ein durchaus anderer. Die symbolische Darstellung der Götter mit Thierköpfen ist den Aegyptern so eigenthümlich als den Griechen fremd. Nur von einem alten Bilde der Demeter zu Phigalia in Arkadien ist eine solche Zusammensetzung überliefert: es hatte Kopf und Mähne eines Pferdes und am Kopfe waren die Bilder von Schlangen und anderen Thieren angewachsen (*Paus.* VIII, 42, 4); aber gerade diese symbolische Auffassung stimmt ganz mit der griechischen Mythologie, widerspricht aber der ägyptischen Darstellung der Isis, der die griechische Demeter den Ursprung verdanken soll; denn jene erscheint mit Kuhhörnern oder gar mit einem Kuhkopfe. Dionysos, der im Griechischen auch als Stier bezeichnet, aber höchstens mit Hörnern dargestellt wird, stimmt darin mit Osiris, von dem er abgeleitet wurde, überein, da der Stier auch dessen Symbol und er mit dem Stierkopfe erscheint. Allein gerade die ältesten bildlichen Darstellungen des Dionysos haben in keiner Beziehung Aehnlichkeit mit Osiris. Die Flußgötter, die mit Stierköpfen oder ganz als Stiere dargestellt wurden, stehen in keiner Beziehung zu Osiris, sondern sind, wie es besonders am Acheloos hervortritt, eine durchaus griechische Vorstellung (vergl. J. Overbeck, Gesch. d. Gr. Plast. I. B. 1. C. 1. S. 78 fg.).

§. 8. Wenn nun in der ältesten griechischen Kunst durchaus keine sichere Spur von ägyptischer Einwirkung nachzuweisen ist, so hat das Bekanntwerden der assyrischen Kunstwerke von Ninive eine unleugbare Uebereinstimmung vieler Motive mit alten griechischen Vasenbildern erkennen lassen, wie dies ausführlich und genügend dargethan ist von Bursian (in d. Jahrb. f. Philol. u. Pädag. 1856. Abth. 1. S. 422 fg.). Nicht nur die Bilder von wirklichen und fabelhaften Thieren auf den ältesten griechischen Vasen begegnen uns auch auf Gefäßen, die in Ninive gefunden sind, sondern auch Sphinxe und Greife und geflügelte Gottheiten an den Wänden der Paläste von Ninive sind den griechischen Wesen dieses Namens so ähnlich, daß ein Einfluß auf die griechische Kunst nicht wohl in Abrede gestellt werden kann, der durch das Vorkommen des sogenannten heiligen Baumes auf der François-Vase (Monum. del Instituto arch. Vol. IV. Taf. LIV. u. LV.) bei der ganz eigenthümlichen Gestalt desselben zur unzweifelhaften Gewißheit erhoben wird. Die Art des Vorkommens ist aber der Art, daß wir zugleich den Einfluß als einen ganz äußerlichen erkennen. Es ist eine bloße Nachahmung ohne alle Kenntnisse der Bedeutung, denn auf den Denkmälern Ninive's ist der heilige Baum Gegenstand religiöser Verehrung, auf der François-Vase bloßes Ornament. Dieser Unterschied läßt die Annahme eines religiösen Einflusses nicht aufkommen, der auch deshalb nicht stattgefunden haben kann, weil das offenbar wichtigste religiöse Symbol Ninive's, der geflügelte Kreis, aus dem ein pfeilschießender Mann hervorkommt, das auch auf persepolitanischen und ägyptischen Denkmälern vorkommt, auf keinem griechischen Bildwerke sich findet. Assyrische Bildwerke aber kamen ohne

84) Vergl. J. Overbeck, Gesch. der Gr. Plastik. Bd. I. Bch. 1. C. 3. S. 42 fg.

Zweifel den Griechen durch phönikische Handelsleute zu. Daß gestickte oder gewebte Stoffe mit Bildwerken der Art (ποικίλματα) aus Sidon nach Griechenland kommen, bezeugt schon Homer (Il VI, 289 seq.), wo wir es dahingestellt sein lassen können, ob sie wirklich in Sidon verfertigt waren, wie man zu Homer's Zeit glaubte, oder nur durch die Phönikier in den Handel kamen. Später kommen medische Teppiche mit fabelhaften Thierfiguren (*Aristoph.* Ran. 937) vor. (Vergl. J. H. Voß, Ueber die alterthümlichen Handelsgegenstände. Mythol. Briefe. Bd. 3. S. 262 fg.)

§. 9. Damit ist aber immer noch die Frage nicht gelöst, ob die Griechen den Bilderdienst selbst erfunden, oder anderswoher entnommen haben. Und mit Sicherheit läßt sich diese Frage nicht beantworten. Da indessen der Bilderdienst bei den Phönikiern höchst wahrscheinlich, bei benachbarten semitischen Völkern gewiß älter war (Gen. 30, 14) als bei den Griechen, so scheint hier ein Einfluß um so weniger zu bezweifeln, da derselbe selbst in Vorstellungen unverkennbar ist, wie bereits oben in Beziehung auf Aphrodite zugegeben ist (4. Per. IV. §. 6). Dazu kommt, daß die Spitzsäule, die bei den Phönikiern Symbol der Götter überhaupt, besonders aber des Sonnengottes, bei den Griechen Symbol des Apollon war (Movers, Die Phönizier. Bd. I. C. 18. S. 67, 3. Petersen, Hausgottesdienst d. Gr. S. 14 u. 49. n. 11 fg. *Hesych.* s. v. Ἀγυιεύς und Ἀντήλιοι θεοί); doch kommen vielleicht auch semitische Völker Kleinasiens in Betracht (*Benloew*). Nun aber die Zeit! Ich vermuthe, daß schon zur Zeit der Jonier, die ebenso geschickte Seefahrer waren als die Achäer, nur mehr friedlichen Verkehr gehabt zu haben scheinen, diese Veränderung allmählich eingetreten sei, was besonders wahrscheinlich wird, weil Symbole und Bilder des Apollon die ältesten sind, von denen wir wissen. Die Nichterwähnung der Götterbilder im Homer erklärt sich erstlich, weil die Achäer dem Bilderdienste fern standen, da er den unterworfenen Völkern angehörte, zweitens, weil die religiöse Kunst hinter der weltlichen Kunst zurückgeblieben war, wie das unzweifelhaft bei den asiatischen Joniern anzunehmen ist; denn der Dichter kennt, wie bereits bemerkt ist, Tempel und Götterbilder, beschrieb aber keins von beiden genauer und entnimmt von ihnen kein Gleichniß. (Ueber Götterbilder bei den Griechen vergl. Friedreich §. 96 u. 143. Nägelsbach V. §. 4, 1. Nitzsch, Anm. zu Od. III, 274. Overbeck, Geschichte d. Gr. Plastik I. S. 45. Gerhard, Gr. Myth. II. Myth. Par. V. S. 348. Welcker, Gr. Götterl. I. S. 219; II. S. 201 fg.)

§. 10. Hölzerne Bilder bedürfen des Schutzes gegen Regen und Sonne, daher müssen die dazu bestimmten Tempel den Bildern gleichzeitig sein. Auch werden dem Dädalos Tempel zugeschrieben und derselbe nicht blos Tekton (Zimmermann, Holzarbeiter), sondern auch Architekton (Baumeister) genannt. Doch kennt die griechische Mythologie noch einen andern Baumeister, der besonders Schatzhäuser (θησαυροί), aber auch Tempel (*Paus.* X, 5, 13) baut, den Trophonios. Er baute mit seinem Bruder Agamedes dem Hyrieus ein Schatzhaus, an dem ein Stein so gefügt war, daß sie ihn herausnehmen konnten, durch die Oeffnung stieg sein Bruder Agamedes ein und bestahl den Schatz, wobei er in Schlingen gefangen ward. Damit er nicht erkannt werde, schlug ihm sein Bruder den Kopf ab und entfloh [85]), ward aber bei Lebadea in einer unterirdischen Höhle, die auch für ihr Bauwerk galt, von der Erde verschlungen (*Paus.* IX, 37, 5 u. 39, 4). Schon K. O. Müller (Orchom. S. 95. 2. Ausg.) hat im Trophonios einen Hermes erkannt und Forchhammer in der Diebsgeschichte das Spiel des aufsteigenden (Agamedes) und fallenden (Trophonios) Dunstes, wodurch jene Erklärung bestätigt wird, insofern Hermes als Regengott richtig gefaßt ist (Hellen. S. 341). Wenn er in Lebadea selbst auch Ζεὺς Τροφώνιος (*Liv.* XLV, 27) genannt wurde, so ist das nur ein scheinbarer Widerspruch, denn Ζεὺς ist auch ὑέτιος und als solcher dem Wesen nach dem Hermes gleich. Als solcher aber hatte er eben in Lebadea einen Tempel und deshalb ist er trotz aller Aehnlichkeit kein Ζεὺς χθόνιος, d. h. dem Hades gleich, wie Preller (Pauly's Encykl. s. v.) meint. Den Namen Trophonios empfing Zeus oder Hermes in demselben Sinne, in welchem der letztere ἐριούνιος hieß, insofern der Regen das Wachsthum der Pflanzenwelt und dadurch auch das Gedeihen der Thierwelt befördert (vergl. Wieseler, D. Orakel des Trophonios. Göttingen 1848). Erwägen wir, daß (Forchhammer, Hellen. S. 333) die sogenannten Schatzhäuser Quellen- oder Brunnenhäuser waren, daß sie natürlichen Höhlen, in die das Wasser abfloß, nachgeahmt, daß Tempel häufig über Quellen oder Cisternen gebaut waren, so ist der Zusammenhang nicht zu verkennen. Der Regen (Hermes-Trophonios) sammelt sich in Gebirgsgegenden in natürlichen Felsöffnungen, erweitert dieselben und ist deshalb ihr Baumeister als Trophonios, dem dann auch die künstlichen Nachahmungen beigelegt wurden, Bauten, die, wie natürliche Höhlen, auch zu Gräbern benutzt wurden (Pyl, Die Griechischen Rundbauten. Greifsw. 1861). Der Tempel in Delphi scheint allerdings von Homer erwähnt, aber mit dem eigenthümlichen Ausdrucke λάϊνος οὐδός, was vom Tempel verstanden wird, aber wol nur die Orakelhöhle bezeichnen kann (Il. IX, 404). Bemerkenswerth ist wenigstens die Ueberlieferung, daß er nur das Adyton aus Steinen gebaut habe (*Steph. Byz.* s. v. Δελφοί Hymn. Hom. Apoll. Pyth. 118). Mit dem Unterbau (οὐδός) ward auch der Bau des Tempels selber auf Trophonios übertragen (*Paus.* X, 5, 13). Trophonios ist also dem Grund und Wesen nach nicht verschieden von Dädalos, der auch mit ihm in Beziehung gesetzt wird, insofern er die Schlinge, in der Hyrieus des Agamedes Haupt fängt, und das Bild des Trophonios in Lebadea gemacht haben sollte (*Charax* b. Schol. *Arist.* Nub. 508. Müller, Orchom. X. S. 234 fg.). Wenn das vielbesprochene Gebäude auf dem Berge Ocha auf Euböa, das vierseitig,

85) Wie die ähnliche Geschichte vom Schatz des Rhampsinit (*Herod.* II, 21) sich zur griechischen Sage verhält, muß hier unerörtert bleiben (Buttmann, Mythol. II. S. 227).

aber mit so dicken Mauern, daß das Dach nach Weise der Schatzhäuser von Steinen, die über einander einwärts vorspringen, gemacht werden konnte, wie Ulrichs (Annali dell' Inst. arch. T. XIV. p. 5; vergl. *Gérard*, Memoires sur l'isle d'Eubée. Paris 1852. A. Baumeister, Topogr. Skizze d. Insel Euböa. Lübeck 1864. 4. S. 68) meint, wirklich ein Tempel der Hera gewesen ist, so müßte in diesem Style allerdings der Tempelbau versucht sein, was, da dies das einzige Beispiel ist, zweifelhaft scheint, wenn wir erwägen, daß auch keine Tempel der Art erwähnt werden. Und dies wäre wol zu erwarten, weil gerade religiöse Denkmäler auch bei verändertem Geschmack erhalten wurden. Auch ist diese Bauart so stark, daß sie nur mit Gewalt zerstört werden kann. Die achäische Zeit kennt selbst an den gepriesenen Königspalästen zwar Mauern von Stein (Il. VI, 242. Od. XXIII, 192), aber Schwelle, Pfosten (Od. XVII, 339) und Säulen (Od. I, 127) nur von Holz. Dürfen wir deshalb schon mit Recht annehmen, daß Pfosten und Säulen der ältesten Tempel von Holz waren, so ist das auch wenigstens in der Ueberlieferung anerkannt, da ein Tempel des Poseidon bei Mantinea, der einzige im Alterthum noch vorhandene, der von Trophonios und Agamedes erbaut sein sollte, von Holz war (*Paus.* VIII, 10, 2). Und es fehlt nicht an Nachrichten über andere Holztempel (*Paus.* V, 16, 1; VI, 24, 9. *Varro* bei *Serv.* ad Aen. I, 509 und *Plin.* XIV, 2. Müller, Handb. 52, 2). Auch scheint von Bötticher (Tektonik d. Hellenen. Bd. I.) keineswegs nachgewiesen, daß, wenn auch die Verhältnisse des späteren griechischen Tempels dem Steinbaue angehören, die Motive und Ornamente nicht vom Holzbaue herstammen. Die Uebereinstimmung des dorischen und ionischen Tempels nicht nur unter sich, sondern auch mit der tuscanischen und anderen in Italien gebräuchlichen von den griechischen verschiedenen Arten der Tempel beweist, daß die von Säulen getragene Giebelfront alt sei, wenn auch nicht bis in die italo-gräkische Urzeit zurückreicht. Mit Einführung des Steinbaues sind die Verhältnisse, nicht aber der Grundtypus verändert. Die Technik des Steinbaues scheint allerdings aus Aegypten gelernt. Daher und aus dem Orient mögen einzelne Ornamente und Bauglieder entlehnt sein (vergl. 6. Per. III. §. 3).

§. 11. Bei den herrschenden Achäern finden wir ebenso wenig Priester als Tempel. Einmal werden Priester neben Sehern und Opferern (θυοσκόοι) als Leute genannt, die für Andere thätig zu sein pflegen (δημιουργοί Il. XXIV, 221). Bekanntlich aber ist dieser Theil der Ilias späteren Ursprungs. Einmal scheint der Dichter sich zu vergessen, da er den Achill Il. I, 62 sagen läßt:

> ἀλλ' ἄγε δή τινα μάντιν ἐρείομεν ἢ ἱερῆα
> ἢ καὶ ὀνειροπόλον,

wo er den Priester seiner Zeit den Achäern beilegt, oder an einen Priester unterworfener Völker zu denken ist. Denn daß schon vor der Achäerherrschaft die älteren Bewohner Griechenlands, wenigstens die Ionier, also vor der Wanderung, wie Priester auch Tempel und Götterbilder gehabt haben, scheint oben erwiesen zu sein (4. Per. V, 1). Die Stellung und Thätigkeit dieser Priester dürfen wir wol nach dem bemessen, was von den Trojanern gesagt wird, zumal wenn, wie wir vermuthet haben, ihre religiösen Zustände denen der den Achäern unterworfenen Völker nachgebildet waren. So heißt es Il. V, 9:

> Unter den Troern war ein unsträflicher Priester (ἱερεύς) Hephästos'
> Dares, mächtig und reich, der ins Heer zween Söhne gesendet;

und 76:

> Doch der Euämonid' Eurypylos traf den Hypsenor,
> Ihn, Dolopion's Sohn, des erhabenen, der dem Skamandros
> War ein Priester (ἀρητήρ) geweiht, wie ein Gott im Volke geehret.

Von der Thätigkeit des Priesters oder hier einer Priesterin gibt die Darbringung eines Weihgeschenkes durch Hekabe (Il. VI, 297) ein Beispiel:

> Als sie nunmehr auf der Burg den Tempel erreicht der Athene,
> Oeffnete jenen die Pforte die anmuthsvolle Theano,
> Kisseus' Tochter, vermählt dem Gaulbezähmer Antenor,
> Welche die Troer geweiht zur Priesterin Pallas Athenen's;
> All' erhuben die Hände mit jammerndem Laut zur Athene,
> Aber es nahm das Gewand die anmuthsvolle Theano,
> Legt es hin auf die Knie der schön gelockten Athene,
> Flehete dann gelobend zu Zeus, des Allmächtigen, Tochter.

So ist Chryses Priester des Apollon zu Chryse im trojanischen Gebiete, der, als die Achäer ihm die geraubte Tochter Chryseïs wieder zuführen, die Versöhnung des Gottes vermittelt (I, 450 fg.; vergl. Friedreich §. 143. Nägelsbach Abschn. V. §. 4, 1).

§. 12. Seher dagegen (μάντεις) finden wir auch bei den Achäern, sie wandern umher wie Aerzte, Herolde, Sänger und Zimmerleute (δημιουργοί) und dienen dem, der sie eben gebraucht (Od. XVII, 384). An den Höfen der Fürsten haben sie einen bleibenden Aufenthalt und begleiteten dieselben in den Krieg. So lebte Teiresias in Theben (Od. X, 492) und Kalchas zog mit gen Troja. Von ihm heißt es (Il. I, 69):

> Der weiseste Vogelschauer,
> Der erkennt, was ist, was sein wird oder zuvor war,
> Der gen Ilion auch der Danaer Schiffe geleitet.

Die Kunde war in gewissen Geschlechtern erblich, die der früheren Bevölkerung, und zwar, wie es scheint, noch der vorionischen angehörten. Besonders berühmt war das Geschlecht des Melampus (Od. XV, 220 seq.). (Vergl. 3. Per. V. §. 3.) Sie erkannten den Willen der Götter nicht blos für die Zukunft aus allen außerordentlichen Naturerscheinungen der Atmosphäre und der Thierwelt, besonders aber aus dem Gewitter und dem Vogelfluge, meist nach bestimmten Regeln, wobei besonders der Gegensatz von Links und Rechts in Betracht kommt, indem dieses günstig, jenes ungünstig. Seinen Ursprung hat dieser Gegensatz in der Licht- und Nachtseite der Welt (πρὸς ἠῶ ἠέλιόν τε und πρὸς ζόφον Il. XII, 239). Man hat gestritten, ob die Lichtseite Süden oder Osten sei. Süden ist es gewiß nicht. Sollte es aber nicht Südosten sein, sodaß die Theilungslinie vom Sommeraufgange der Sonne bis zum Winteruntergange derselben gezogen ward? Dann hätte man sich

nicht gegen Norden mit dem Gesichte gewandt bei der Beobachtung, sondern gegen Nordosten, oder vielmehr den Punkt der Sommersonnenwende. Dann ist die vielbesprochene Lage Ithaka's (Od. XI, 26), wenigstens in Beziehung auf Kephalenia, richtig angegeben. Dann würde dem die Eintheilung der Winde in südliche und nördliche (*Aristot.* Meteor. II, 12) entsprechen (vergl. Nitzsch zu Od. XI, 26). Später haben indessen die Griechen auch in der Mantik Rechts und Links ganz wörtlich nach der jedesmaligen Stellung bestimmt. Nur die Pythagoreer hielten diesen Unterschied in Beziehung auf die Welt fest (*Aristot.* De Coelo II, 2). Doch zerfallen auch Thiere und Erscheinungen in solche, die das Wohlgefallen und in solche, die das Misfallen der Götter ausdrücken. Eine besondere Classe von Sehern bilden die Traumdeuter. Zeus als Schicksalsgott ist es, der die Zeichen sendet (Il. VIII, 250), wovon er πανομφαῖος heißt. Die anderen Götter geben nur Zeichen ihrer Gegenwart. Apollon ist es, der die Gabe der Zeichendeutung verleiht (Il. I, 72 u. 87). Doch ist diese Kunde keineswegs auf die Seher beschränkt, sie haben nur die besten Kenntnisse und die meiste Erfahrung. Friedreich §. 5 u. §. 144 u. 145. Nägelsbach Abschn. IV. §. 14—33.

§. 13. Beim Gebet gibt es keine vorgeschriebenen Formeln, frei ergießt sich das Herz und wendet sich an den Gott, unter dessen Schutz entweder der Betende selbst oder der Gegenstand seines Wunsches steht. So betet im Anfange der Ilias der Priester Chryses zu seinem Gott Apoll. Achilles wendet sich an Zeus, den Gott seiner Vorfahren (Il. XVI, 232). Fast in jedem Gebete wird die Frömmigkeit der Betenden oder sonst ein besonderer Grund hinzugefügt. So tritt im Gebete des Chryses (I. v. 37) die persönliche Stellung in den Vordergrund:

Höre mich, Gott, der du Chryse mit silbernen Bogen umwandelst,
Sammt der heiligen Killa und Tenedos mächtig beherrschest.
Smintheus! hab' ich dir je den prangenden Tempel gekränzet,
Oder hab' ich dir je von erlesenen Farren und Ziegen
Fette Schenkel verbrannt, so gewähre mir dieses Verlangen:
Meine Thränen vergilt mit deinem Geschoß den Achäern!

Ebenso betet Odysseus zu seiner Schutzgöttin Athene (Il. X, 277):

Höre mich, Tochter des Zeus, des Donnerers, die du beständig
Mich in allen Gefahren vertheidigest, und wo ich hingeh,
Meiner gedenkst, auch jetzo gewähre mir Lieb, o, Athene!
Laß uns wohl zu den Schiffen und ruhmvoll wieder gelangen,
Thäter erhabener That, die Kummer schaffe den Troern.

Dem Zwecke des Gebetes gemäß rufen die Trojaner ihre Stadtgöttin Pallas Athene zum Schutze der Stadt an (Il. VI, 305), die Freier der Penelope beim Bogenkampfe Apollon (XXI, 364). Jeder Unternehmung geht ein Gebet vorher, sowie Agamemnon den Achill versöhnen will, gebietet Nestor (Il. IX, 171):

Sprengt nun mit Wasser die Händ' und ermahnet zur Stille der Andacht,
Daß wir Zeus, den Kroniden, zuvor anflehn um Erbarmung.

So auch Telemachos, als er nach Pylos schiffen will (Od. II, 262). Mit dem Gebete waren gewöhnlich Gelübde verbunden, die meist Opfer verhießen, wie Nestor, als Telemachos bei ihm ist, nachdem Athene in Mentors Gestalt verschwunden war, zu ihm (Od. III, 375 seq.) spricht:

Lieber, ich hoffe, du wirst nicht zagbaft werden, noch kraftlos,
Da dich, Jüngling, bereits obwaltende Götter begleiten!
Denn kein Anderer wars der Unsterblichen auf dem Olympos,
Sondern allein Zeus' Tochter, die Siegerin Tritogeneia,
Die auch den tapferen Vater dir ehrete vor den Argeiern.
Sei uns, Herrscherin, hold und gewähre mir edleres Ruhmes,
Selbst und die Kinder zugleich und die ehrenwerthe Genossin;
Dir gelob' ich ein jähriges Rind, breitstirnig und fehllos,
Ungezähmt, das nimmer ein Mann zum Joche gebändigt:
Dies nun weih' ich zum Opfer, mit Gold die Hörner umziehend.

Als Grund wird (Od. III, 48) angegeben: „es bedürfen die Sterblichen alle der Götter," daher der Götterzorn vom Versäumniß des Gebetes und Opfers hergeleitet wird (Il. I, 68; V, 177). Außer dem schon erwähnten Besprengen, als Symbol der Reinigung, ist noch zu bemerken, daß das Gebet stehend verrichtet ward (Il. XXIV, 306; Od. XIII, 187). Nach dem Gegenstande desselben unterscheidet sich das Sühngebet, Bittgebet und Dankgebet, doch tritt dieser Unterschied allein durch den Inhalt, nicht in Gebräuchen hervor. Dagegen wendet sich der Betende, wenn das Gebet an olympische Götter gerichtet ist, mit erhobenen Händen gegen den Himmel (Il. I, 450; Od. IX, 526); war es an Meeresgötter gerichtet, wurden die Hände gegen das Meer ausgestreckt (Il. I, 351); beim Gebet zu den Göttern der Unterwelt schlug man mit den Händen an die Erde (Il. IX, 568). (Ueber das Gebet vergl. Friedreich §. 142. a. Burkhardt §. 58. 59. Nägelsbach Abschn. V. §. 11—18.)

§. 14. Die Opfer waren viererlei: Trankopfer oder Libationen, Wohlgerüche, Früchte oder vielmehr Korn, und Thiere. Doch sind die ersten und letzten die häufigsten. Zusammen kommen sie vor (Il. IX, 496), als Phönix den Zorn des Achill zu besänftigen sucht, indem er zu ihm sagt:

Nicht ja geziemt dir
Unerbarmender Sinn, oft wenden sich selber die Götter,
Die doch weit erhabner an Herrlichkeit, Ehr' und Gewalt sind.
Diese vermag durch Räuchern (θυέεσσι) und demuthsvolle Gelübde,
Durch Weinguß, Fettdampf, ja der Sterbliche umzulenken,
Flehend, nachdem sich einer versündigt oder gefehlet.
Denn die reuigen Bitten sind Zeus', des Allmächtigen, Töchter,
Welche lahm und runzelig und scheeles Blicks einhergehen
Und stets hinter der Schuld den Gang zu beschleunigen streben.
Aber die Schuld ist frisch und hurtig zu Fuß; denn vor Allen
Weithin läuft sie voraus und zuvor in jegliches Land auch
Kommt sie, schadend den Menschen; doch jene als heilende folgen.
Wer nun mit Scheu aufnimmt die nahenden Töchter Kronion's,
Diesen helfen sie sehr und hören auch seines Gebetes.
Doch wenn einer verschmäht und trotzigen Sinnes sich weigert,
Sodann flehen die Bitten, zu Zeus Kronion gewendet,
Daß ihm folge die Schuld, bis er durch Schaden gebüßet.

Die Trankopfer waren die gewöhnlichsten, sie wurden, wie es scheint, bei jedem geselligen Trinken gebracht und bestanden nur im Ausgießen einiger Tropfen. Als die Gesandtschaft zum Achilles gehen soll, wird auf Nestor's Geheiß (Il. IX, 174) ein Trankopfer dargebracht:

Eilend sprengten mit Wasser der Herold ihnen die Hände,
Jünglinge füllten sodann die Krüge zum Rand mit Getränke,
Wandten von Neuem sich rechts und vertheilten Allen die Becher.
Als sie den Trank nun gesprengt und nach Herzenswunsche getrunken,
Eilten sie aus dem Gezelte von Atreus' Sohn, Agamemnon.

Als Telemachos von Menelaos scheidet (Od. XV, 146), heißt es:

Neben ging der Atride, der bräunliche Held Menelaos;
Einen goldenen Becher des herzerfreuenden Weines
Trug er daher in der Rechten zum *Opfertrunk* vor der Abfahrt;
Und er trat vor die Rosse und sprach zutrinkend mit Handschlag.

So trifft der Seher den Telemachos, als er in Pylos sich einschiffen will (Od. XV, 257):

Sprengend des Weins und *betend* am hurtigen Schiffe des Meeres.

Seltener kommt der *Wohlgeruch* vor, wie (außer Il. IX, 499) bei der Aufforderung zur Darbringung eines Gewandes an die Athene, wo Hektor zu seiner Mutter sagt (Il. VI, 269 seq.):

Aber, wohlan, zum Tempel der Siegerin Pallas Athene
Gehe mit Räucherwerk (σὺν θυέεσσιν) hin, die edleren Weiber versammelnd,
Und das Gewand, so dir das köstlichste scheint und das größte
Aller umher im Palaste, und dir das geliebteste selber,
Solches leg auf die Knie der schöngelockten Athene,
Und gelob' in dem Tempel ihr zwölf untad'lige Kühe,
Jährige, ungezähmte zu heiligen.

Eigentliche *Fruchtopfer* als Erstlinge der Ernte finden sich beim Homer so wenig, als die später so gewöhnlichen *Kuchenopfer*, wahrscheinlich, weil er nur das Leben des herrschenden Stammes beschreibt, das keinen Ackerbau trieb. Doch ist mit Darbringung des Thieropfers die Anwendung *geschroteten Kornes* (οὐλοχύται) als des ältesten Nahrungsmittels verbunden, das auch allein vorkommt (Od. IV, 758), wo es von Penelope heißt:

Eilend badete sie und legte sich reine Gewand' an,
Stieg alsdann in den Söller empor mit den dienenden Jungfraun,
Nahm sich *heilige Gerst'* in den Korb und fleht' zur Athene:
Höre, des Aegis erschütternden Zeus unbezwungene Tochter,
Hat dir je im Palast der erfindungsreiche Odysseus
Fette Schenkel verbrannt von Rindern oder von Schafen,
Daß du, deß mir gedenkend, den lieben Sohn mir errettest
Und sie entfernst, die Freier voll übermüthiger Bosheit.

Das gewöhnlichste ist das *Thieropfer*, das vom Hausvater oder Fürsten dargebracht wird. Es wird umständlich im Homer beschrieben (Il. I, 457):

Aber nachdem sie gefleht und heilige Gerste gestreuet,
Beugten zurück sie die Häls' und schlachteten, zogen die Haut ab,
Sonderten dann die Schenkel, umwickelten solche mit Fette
Zwiefach umher und bedeckten sie dann mit Stücken der Glieder.
Jetzo verbrannt' es auf Scheitern der Greis und dunkeles Weines
Sprengt er darauf, ihn umstanden die Jünglinge, haltend den Fünfzack.
Als sie die Schenkel verbrannt und die Eingeweide gekostet,
Schnitten sie auch das Uebrige klein und steckten's an Spieße,
Brieten es dann vorsichtig und zogen es Alles herunter.
Aber nachdem sie ruhten vom Werke und das Mahl sich bereitet,
Schmausten sie, und nicht mangelt' ihr Herz des gemeinsamen Mahles.
Aber nachdem die Begierde des Tranks und der Speise gestillt war,
Füllten die Jünglinge schnell die Krüge zum Rand mit Getränke.
Wandten von Neuem sich rechts und vertheilten die Becher.
Jene den ganzen Tag versöhnten den Gott mit Gesange,
Schön anstimmend den Päan die blühenden Männer Achaias,
Preisend des Treffenden Macht, und er hörete freudiges Herzens.

(Vergl. II, 421.) Etwas abweichend ist das Opfer beim Nestor (Od. III, 430):

Nestor sprach's, und sie All' enteileten. Siehe das Rind kam
Aus dem Gefild; es kamen des edlen Telemachos Freunde
Vom gleichschwebenden Schiffe herauf, es kam auch der Meister
Alle Vollender der Kunst, sein Schmiedegeräth in den Händen,
Amboß, Hammer zugleich und schöngebildete Zange,
Daß er wol ausschlüge das Gold; es kam auch Athene
Nahend dem heiligen Mahl. Der graue, reisige Nestor
Gab das Gold, und der Meister umzog die Hörner des Rindes
Kunstreich, daß des Schmuckes die schauende Göttin sich freute.
Stratios führt am Horn die Kuh und der edle Echephron.
Wasser auch trug zum Waschen in blumigen Becken Aretos
Aus dem Gemach in der Hand, mit der andern heilige Gerste
Haltend im Korb. Auch trat der streitbare Held Thrasymedes
Her, die geschliffene Art in der Hand, das Rind zu erschlagen.
Perseus hielt die Schale dem Blute. Der reisige Nestor
Wusch sich und nahm der Gerste die Erstlinge; viel zur Athene
Betend begann er das Opfer und warf in die Flammen das Stirnhaar.
Aber nachdem sie gefleht und heilige Gerste gestreuet,
Nahete Nestor's Sohn, der muthige Held Thrasymedes,
Eilend und schlug mit Gewalt, daß die Art die Sehnen des Nackens
Alle durchschnitt und die Kuh hintaumelte.

(Vergl. Il. X, 293; Od. XIV, 419.) Geopfert wurden Stiere, Schweine, Schafe und Ziegen, doch zeigen sich schon bestimmte Unterschiede in Beziehung auf bestimmte Götter, dem Zeus besonders Stiere, namentlich ein fünfjähriges (Il. II, 403), ihm und dem Helios einen Eber (Il. XIX, 197), dem Apoll ebenfalls Stiere und Ziegen (Il. I, 41), dem Poseidon schwarze Stiere (Od. III, 6), den Flußgöttern Alpheus (Il. XI, 727) und Xanthos (Il. XXI, 31) Stiere, dem Spercheios Schafe (Il. XXIII, 147), der Athene eine Kuh (Il. X, 292; Od. III, 382) und Schafe (Od. IV, 764), dem Hermes und den Nymphen ein fünfjähriges Schwein (Od. XIV, 435), auch Ziegen und Lämmer (Od. XVII, 242). Sonst sind die wesentlichen Gebräuche dieselben. Nur das Pferdeopfer, das den Flußgöttern dargebracht ward, ist ganz anderer Art. Achilles, als er den Lykaon getödtet und in den Skamander gestürzt (Il. XXI, 130 seq.), ruft ihm nach:

Nicht ja einmal der Strom mit mächtigem Silbergestrudel
Rettet euch, welchem ihr oft so viel darbringet der Stiere
Und starkfüßige Rosse in die Fluth lebendig versenket.

Von Gelübden ist bereits beim Gebet und bei den Opfern die Rede gewesen. Nur Einer Sitte muß hier noch gedacht werden, den Göttern, und zwar kommt es beim Homer nur vom Flußgott vor, das abgeschorene Haar zu weihen, was eher ein Weihgeschenk als ein Opfer zu sein scheint, z. B. Il. XXIII, 138—152, als der Leichnam des Patroklos verbrannt werden soll. Wenn Peleus das Hauptthaar seines Sohnes, wenn er glücklich wiederkehre, dem Spercheios gelobt, mag dies seinen Grund in der Beziehung desselben zu diesem Flusse haben, mit welchem Achilleus seiner Naturbedeu-

tung nach identisch scheint. Hier weiht es Achilleus selbst, aber offenbar den Göttern der Unterwelt oder seinem verstorbenen Freunde, ein Gebrauch, der uns in seiner gegenseitigen Beziehung auch später begegnet, wenn Orestes auf dem Grabe seines Vaters seine Locken niederlegt (*Aeschyl.* Choëph. v. 157), von denen eine den Dank für das körperliche Gedeihen in der Jugend (θρεπτήριον), die andere die Trauer ausdrückt (*Eustath.* ad Il. l. l. *Klausen* ad *Aeschyl.* l. l.). Nach dem Schol. zu Hesiod's Theogonie (v. 347) ward eine solche Locke dem Apollon und den Flüssen geweiht von Jünglingen, wenn sie erwachsen waren. Wesentlich verschieden sind die Gebräuche bei dem Opfer, das den Göttern der Unterwelt dargebracht wird. Dazu werden schwarze Schafe und Ziegen genommen und das Blut läßt man in eine Grube laufen. Auch Libationen fehlen nicht. Die Nekyia Od. XI. v. 23—37 schildert das Opfer, das Odysseus jenseits des Okeanos am Eingange der Unterwelt darbringt, um den Teiresias über seine ferneren Schicksale zu befragen. Denn die Schatten der Verstorbenen erhalten durch den Genuß des Opferblutes ihre Sprache wieder. Von Feier- oder Opferzügen (Pompen) finden wir wenigstens die Anfänge. So wird das Opfer der Achäer zum Tempel des Apollon in Chryse (Il. I, 437) und das Weihgeschenk zum Tempel der Athene in Troja feierlich geleitet (Il. VI, 297). Ja, wenn in Ithaka am Neumondsfeste des Apollon das Opfer durch die Stadt in des Gottes Tempel geführt wird, scheint schon eine wirkliche, wenn auch noch einfache Pompa angenommen werden zu müssen. Ueber das Opfer beim Homer vergl. Friedreich §. 142. B. Burchhard §. 61—68. Nägelsbach Abschn. V. §. 3.

§. 15. Auch in den Homerischen Gedichten werden selten Feste erwähnt, obgleich sie, wie bemerkt, gewiß so alt, als in den Naturerscheinungen, die entscheidend auf das menschliche Leben einwirken, eine besondere Einwirkung der Götter erkannt und gefeiert ward. Solche Naturerscheinungen sind nun theils diejenigen, welche stark auf das Gemüth wirken, wie das Absterben und Wiederbeleben der Vegetation, theils diejenigen, von denen das Gedeihen des Lebens abhing, das ist besonders die Gewinnung der Feldfrucht. Und gerade von einer religiösen Feier, die mit derselben verbunden war, fehlt es nicht an Zeugnissen. In der Ilias wird ein Erntefest θαλύσια [86]) genannt, an dem aber damals allen Göttern Opfer dargebracht sein müssen, da Artemis sich beklagt, vernachlässigt zu sein (Il. IX, 534), obgleich Demeter der Ernte vorsteht (V, 500). Ferner wird erwähnt das Fest der Weinernte, bei der der Linos gesungen und getanzt wird (Il. XVIII, 561). Aus der Odyssee kennen wir ein Fest des Poseidon, das Nestor mit Opfern feiert (III, 31 seq.). Ein Fest des Apollon ist es endlich, an dem Odysseus die Freier tödtet (XX, 156 u. 276), wo auch schon eine Pompa (Opferzug) in ihren Hauptelementen erwähnt wird.

86) *Hesych.* s. v. θαλύσια· αἱ τῶν καρπῶν ἀπαρχαί.

Sechste oder hellenische Periode.

1000—300 v. Chr.

Gestaltung der Mythen in der Poesie, der Götter in der Plastik nach dem Gesetz der Schönheit für den öffentlichen Gottesdienst. Daneben Vergeistigung der den Mythen und Göttern zum Grunde liegenden Naturbedeutung in dem geheimen Gottesdienste (den Mysterien).

Einleitung.

Entwickelt sich in dieser Periode die griechische Religion zu ihrer Eigenthümlichkeit, nach der man sie mit Recht als Religion der **Schönheit** bezeichnet hat, so findet diese im öffentlichen Gottesdienste hervortretende Seite doch gleichzeitig ihren Gegensatz in der **Bedeutsamkeit** des geheimen Gottesdienstes, in der die für die Tempel plastisch gebildeten Götter in einander verschmolzen und verschwammen, sodaß aus der Auflösung der Gegensätze die Anfänge eines Pantheismus sich entwickelten, der im Anschluß bald an diesen, bald an jenen Gott an den Monotheismus hinanstreift. Es ist nun freilich im Anfang und am Ende dieser Periode die Religion keineswegs dieselbe. Im Anfang tritt das Moment der Schönheit nur in den Schilderungen der **epischen Dichter** hervor, während in der Auffassung des Volkes und im Tempeldienst noch die Naturbedeutung lebendig gewesen zu sein scheint. Am Ende ist in der Aufnahme fremder Elemente schon die Theokrasie des nächsten Zeitraums vorbereitet und die Naturbedeutung, so weit sie nicht in Mysterien erhalten oder in der Wissenschaft erneuert war, vergessen. Es lassen sich nun in der Entwickelung dieser Periode auch gewisse Stufen unterscheiden und gewisse Epochen festsetzen, aber theils ist die Zeit der letzteren zu unsicher, theils geschah die Verbreitung der neuen Richtungen so allmählich, daß es nicht zweckmäßig scheint, innerhalb dieses Zeitraums Abschnitte nach der Zeit zu machen. Die Hauptstufen der Entwickelung entsprechen den **drei Hauptgattungen der Poesie, dem Epos, der Lyrik und dem Drama.** Die Zeit des **Drama** von Pisistratos und den Perserkriegen an bis Alexander (500—300) ist der **Höhepunkt**, die eigentliche Blüthe, der griechischen Entwickelung wie in Kunst und Wissenschaft, so in der Religion. Alle Thatsachen oder Schöpfungen des öffentlichen Gottesdienstes waren ebenso viele Kunstleistungen, sowol Gebäude und Statuen als die Opferhandlungen mit den sie einleitenden Processionen und den sie begleitenden religiösen **Gesängen**, welche theils überlieferte Cultusgesänge waren, theils jährlich neu entstanden, sowie die einen wesentlichen Theil der Festfeier bildenden gymnastischen und musischen Kampfspiele. So diente die Lyrik dem Gottesdienst in vielfacher Weise. Und selbst die Bedeutsamkeit des geheimen Gottesdienstes war in Formen gekleidet, welche die Ansprüche der Schönheit befriedigten. Die bildenden und redenden Künste waren der unmittelbare Ausdruck, gleichsam die Sprache des religiösen Bewußtseins, nicht nur als Ausdruck, sondern auch Mittel der Erhaltung und Entwickelung, besonders auch durch ihr Verhältniß zur Erziehung (*Plat.* Legg. II. init.).

Den Entwickelungsstufen der Künste entsprach daher auch die Entwickelung der Religion. Der Sinn, den die Tragiker den Mythen abgewannen, ging durch die Bühne ins Bewußtsein des Volkes über, und wie die Götter von Phidias, Praxiteles, Lysippos und anderen Bildhauern für die Tempel dargestellt waren, wurden sie vom Volke vorgestellt. Derselbe Sinn für Schönheit, die den Griechen mit der Sittlichkeit in einen Begriff (*κάλλος*, später *καλοκαγαθία*) zusammenfiel, leitete und durchdrang aber auch das Emporsteigen zu diesem Höhenpunkt, bestimmte die Entwickelung der Knospe zu dieser Blüthe in der Zeit von und vor Homer bis Pindar und Aeschylos (1000—500). Klar, wenn auch nur in Trümmern, liegt uns die Entwickelung der Kunst in ihrer höchsten Entfaltung vor, wie in ihren Werken die Schönheit erst ans Erhabene streifte, dann mit der Anmuth verschmolz und um Alexander's des Großen Zeit dem Charakteristischen Ausdruck zu verleihen suchte, bis sie im Kampfe mit dem Streben nach Bedeutsamkeit unterging. So hoch die Ideale stehen, welche die Dichter von Homer bis Sophokles von den Göttern im Geiste des Lesers, Hörers, Zuschauers erwecken, so viel sie beigetragen haben, die Vorstellungen zu reinigen und zu erheben, sie konnten die Mythen vom Sturz der Titanen, von den Buhlschaften des Zeus, von der Untreue der Aphrodite nicht aus dem Gedächtniß des Volkes entfernen, nicht einmal ganz unerwähnt lassen. So gerecht und mild die Götter gegen die Menschen sind, ihre Herrschaft ist durch Gewaltthat errungen, und an der Vorstellung von den Gewaltthaten der Götter leidet das Menschengeschlecht fort und fort. So gerecht und mild die Götter im Allgemeinen sind, kein Einziger ist ohne Makel, und der Betende hofft meistens mehr von seiner besonderen Gunst als von seiner Gerechtigkeit oder Heiligkeit. Was die Dichtkunst nicht vermochte, das leisteten die erst ihr nachstrebenden, dann mit ihr wetteifernden und zuletzt sie übertreffenden bildenden Künste. Die Höhe der Gedanken, zu welcher der Dichter nur in einzelnen Augenblicken der Begeisterung sich erhob, die hielt der bildende Künstler dauernd fest und prägte sie den Gemüthern der Beschauer ein. Was des Dichters flüchtiges Wort in des Hörers Geiste vorübergehend anklingen läßt, das macht des Künstlers Bild zur dauernden Stimmung des Beschauers. Als daher des grübelnden Sophisten Spitzfindigkeit die Widersprüche des Mythos aufdeckte, als der Komiker sie dem lachenden Volke preisgab, hätte die Religion in sich zerfallen müssen, wären nicht die Götter in Idealen, die ihre Wahrheit in sich trugen, von den Künstlern mitten unters Volk gestellt gewesen, um jene Zweifel gleichsam Lügen zu strafen. So konnte der Glaube an den Mythos sich verlieren und die Religion noch fast ein Jahrtausend fortbestehen. Dürfen wir es nicht für einen Zufall halten, daß gerade die Kunst ihre erhabensten Triumphe feierte, als das verständige Bewußtsein erwachte und das religiöse Bedürfniß nicht mehr an den lieblichen Sagen und Dichtungen Befriedigung finden konnte, so waren die Künstler die Vollender der griechischen Religion, und von Phidias und Polyklet gilt nicht weniger, ja in einem noch höheren Sinne, als es von Homer und Hesiodos gesagt ist, daß sie den Griechen ihre Götter gegeben. Sie sind als Propheten anzusehen und ihre Werke als Offenbarungen. So weit das Geistige der sinnlichen Darstellung fähig ist, ist es in dem Zeus von Olympia, in der Hera von Argos, in der Athene der Akropolis zur Anschauung gebracht. In der Verehrung dieser Urbilder schöner Menschlichkeit fand die religiöse Sehnsucht ihre Befriedigung, indem sie das Bild, das sie vor sich sah, in sich wiederholte und, von seiner psychologischen Wahrheit durchdrungen, sich zu demselben erhob. Das irdische Bild ward zu einem ewigen, der Mensch versenkte sich in die Anschauung des Schönen, die es als göttlich erkannte, und verklärte die Schönheit zur Sittlichkeit.

Die Entwickelung der bildenden Kunst entzieht sich unsern Blicken bis zu den letzten Vorstufen der Vollendung in dem strengen Style der Pisistrateischen Zeit. Auch das Epos nach Homer und die Lyrik vor Pindar ist verloren, doch lassen die Trümmer im Vergleich mit dem, was vorher ging (Homer), und was folgte (Pindar und Aeschylos), den Entwickelungsgang mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit erkennen. Von wesentlicher Bedeutung dabei ist der Einfluß der Phönikier, Thraker, Phrygier und Aegypter, doch sind alle fremden Elemente von den Griechen so in Saft und Blut, wie man zu sagen pflegt, aufgenommen, so assimilirt, daß etwas ganz Neues daraus geworden ist. Dürfen wir nun unserer Aufgabe gemäß die zeitliche Entwickelung nicht aus den Augen verlieren, so können wir sie doch, wie bereits bemerkt ist, nicht der weiteren Eintheilung zum Grunde legen, müssen sie daher innerhalb der einzelnen Abschnitte hervortreten lassen. Die Mythologie bleibt wie bisher der Stoff, die Materie, in welcher der Geist der Religion lebt, und bleibt in der engsten Verbindung mit dem Cultus. Wir haben dieselbe bisher in ihrer Entwickelung verfolgt, wie sie in der ersten, arischen Periode aus der Auffassung der Natur unter dem Bilde des menschlichen Lebens entstanden war, in der zweiten, der italo-gräkischen, wie sie, von den Vorfahren der Griechen lebendig erhalten, mit in das Land gebracht ward, das ihren Nachkommen bleibende Wohnsitze bot. Die dritte, äolische Periode hat uns gezeigt, wie sie in diesem Lande neues Leben gewann und der Eigenthümlichkeit der so verschieden gestalteten Landschaften entsprechend, zu so reicher Mannichfaltigkeit sich individuell entwickelte. Dann machte in der vierten Periode die religiöse Poesie pierisch-thrakischer Sänger die hervorragendsten Mythen der verschiedenen Landschaften in hymnenartigen Gesängen mit psychologischer Tiefe und sittlichem Ernst zum Gemeingut und gab ihnen eine Einheit durch die Theogonie. Diese Gesänge nahmen unter der Herrschaft der kriegerischen Achäer einen epischen Charakter an, indem die dazu geeigneten Mythen von den Kämpfen der Götter theils als solche, theils mit historischen Elementen versetzt, als Thaten früherer und gleichzeitiger Helden den Stoff zu Heldengesängen gaben in der fünften oder

achäischen Periode. So trat die Naturbedeutung der Mythen zurück. Die Götter, menschlich gestaltet, handelten nach menschlichen Motiven und die Menschen standen in unmittelbarem oder mittelbarem Verkehr mit den Göttern. Trümmer dieser Gesänge waren es, aus denen sich in der sechsten oder hellenischen Periode ein neues geistiges Leben entwickelte. Aus den Trümmern jener achäischen Heldenlieder entwickelte sich im asiatischen Jonien das Homerische Epos. Trümmer derselben Lieder, außerdem aber Trümmer der theogonischen Poesie, die sich von Böotien aus im europäischen Hellas wieder verbreitet hatten, weckten den Sinn zur Empfänglichkeit des Homerischen Epos und erleichterten dessen schnelle Verbreitung. Die aus Trümmern der pierisch-thrakischen Poesie zusammengesetzte Hesiodeische Theogonie brachte die Einheit der Religion wieder zum Bewußtsein und bot einen Anknüpfungspunkt für die vollständigere Theogonie, die sich bei den pierischen Thrakern am Pangäos unter dem Namen des Orpheus erhalten hatte und, mit fremden Zusätzen versetzt, von dort sich später über Hellas verbreitete. Diese theogonische Poesie ward aber für den Cultus, zunächst den geheimen Gottesdienst, von besonderer Wichtigkeit. Der Cultus und besonders der geheime Gottesdienst war es, der in Aufnahme fremder Elemente die religiöse Entwickelung bedingte und daher in dieser Periode der Religionsgeschichte eine hervorragende Stelle einnehmen muß. Mit Rücksicht auf diese Betrachtungen und Erwägungen werden wir in folgenden Abschnitten behandeln:

I. Die geschichtlichen Thatsachen in ihrem Einfluß auf Entwickelung der Religion;
II. die Entwickelung der Poesie im Verhältniß zur Mythologie und Religion;
III. die Entwickelung des Götterglaubens und des Gottesdienstes im Allgemeinen und des öffentlichen Gottesdienstes insbesondere.

Wir geben hier dem Cultus nicht, wie in den früheren Perioden, die letzte, sondern eine der ersten Stellen, weil in dieser Periode die religiöse Entwickelung in demselben zunächst sich geltend macht und die später zu erörternde specielle Gestaltung die Kenntniß der Elemente im Allgemeinen voraussetzt. Dann finden

IV. die olympischen Götter

die nächste Stelle, weil und insofern dieselben sich anders und bestimmter als im achäischen Götterstaat gruppiren. Demnächst folgen

V. die chthonischen Götter, die Heroen, die Todten und der geheime Gottesdienst im Allgemeinen.

Wie der Olymp, so hat sich auch die Unterwelt anders und bestimmter gestaltet als im Homer, besonders aber ist die Vorstellung vom Verhältniß der Götter zu den Heroen und Todten einerseits, zu den Menschen andererseits wesentlich verändert. Demgemäß ist auch ihre Verehrung umgestaltet und an die chthonischen Götter schließt sich zunächst der geheime Gottesdienst, obgleich sich derselbe keineswegs auf sie beschränkt. Weil aber der geheime Gottesdienst, der den früheren Perioden ganz fremd war, am meisten der Träger der neuen Vorstellungen war, verdient er eine ausführlichere Behandlung und bedarf derselben wegen der Schwierigkeiten ganz besonders. Denn bei den Zeitgenossen können wir, eben weil es sich um Geheimnisse handelt, nur dunkle Andeutungen erwarten, die erst durch spätere Nachrichten aus Zeiten, welche eine Veröffentlichung möglich machten, genügendes Licht empfangen, wodurch wieder die Aufgabe, Früheres und Späteres zu sondern, so schwierig als nothwendig ist. Dazu kommt, daß die Mythologie der olympischen Götter im Wesentlichen dieselbe bleibt, weshalb hier also nur von den Veränderungen zu sprechen ist. Wir geben die Hauptmysterien in der Folge, in der sie nach einander zuerst sich gestaltet zu haben scheinen, und besprechen:

VI. Hekate und ihre Mysterien.
VII. Mysterien des Zeus und der Kureten, der Kybele und der Korybanten.
VIII. Mysterien der Kabiren.
IX. Demeter und ihre Mysterien, besonders die Thesmophorien und Eleusinien.
X. Orpheus und die Orphiker, Dionysos und dessen Gefolge und deren Mysterien.

Die Orphiker, priesterliche Sänger, die ihre religiösen Lehren vom Orpheus ableiteten, auch den Orpheus als Verfasser der von ihnen verbreiteten religiösen Gedichte nannten, werden häufig als Urheber oder Stifter aller Mysterien angesehen und genannt. Es ist auch nicht zu bezweifeln, daß sie auf die meisten, wenn nicht alle, eingewirkt haben, obgleich die Grundlage derselben heimisch und älter ist. Demnach könnte es zweckmäßiger scheinen, von ihnen vor Betrachtung der Mysterien überhaupt zu handeln. Dagegen aber ist die Orphische Lehre so eng mit den Dionysosmysterien verwachsen, daß ohne sie nicht genauer von den Orphikern gesprochen werden konnte. Da nun von den Werken der Orphiker im Allgemeinen schon im zweiten Abschnitt gehandelt wird, was bis dahin zum Verständniß zu genügen schien, und um in den bis dahin besprochenen Mysterien das Erforderliche anzuknüpfen, haben wir, um so viel als möglich Wiederholungen zu vermeiden, die kritische Untersuchung über die Orphiker bis zu den Dionysosmysterien verschoben. Die bis hier besprochenen Mysterien waren, wenn auch unter fremdem Einfluß ausgebildet, doch vom Orakel anerkannt und von den Staaten in den Staatsgottesdienst aufgenommen. Davon sind solche Culte zu unterscheiden, die zwar auch aufgenommen, aber nur geduldet, entweder nicht Bestandtheile der Staatsreligion geworden, oder mit Anerkennung ihres fremden Ursprunges und Namens. Diese fassen wir zusammen als

XI. fremde, mit Anerkennung ihres fremden Ursprunges und Wesens aufgenommene Culte.

Um nun die Religion schließlich als ein Ganzes zusammenzufassen, betrachten wir sie aus drei Gesichtspunkten: 1) die Götter nach ihrem Verhältniß zu der Welt; 2) den Cultus nach seiner zeitlichen Theilung;

3) die göttliche Offenbarung und die dauernde Verbindung mit den Göttern als Quelle der Religion. Demnach sind die drei letzten Abschnitte:

XII. die Götter als Beherrscher der Welt;
XIII. der Festkalender und
XIV. die Offenbarung oder das heilige Recht und die Weihe.

I. Die geschichtlichen Thatsachen in ihrem Einflusse auf die Entwickelung der Religion.

§. 1. Wenn der Einfall der Thessaler in Thessalien, das nun erst diesen Namen erhielt, die Folge gehabt hat, daß die meisten Theile Griechenlands, zwar nicht die ganze, so doch die herrschende Bevölkerung wechselten, so muß damals — und man setzt den Anfang dieser Bewegung 60 Jahre nach dem trojanischen Kriege, also 1124 v. Chr. — kein solcher Zusammenhang zwischen den verschiedenen Staaten und Völkerschaften gewesen sein, als nach Homer's Schilderung beim Auszuge gegen Troja stattfand; denn sonst würde ein stärkerer Widerstand geleistet sein. Es scheint nicht unglaublich, daß der Verfall der achäischen Herrschaft, der aus dem geringen Widerstande folgt, eben die Folge eines solchen Unternehmens gegen Troja gewesen ist. Derselbe konnte um so leichter eintreten, da der Zusammenhang der Staaten mehr ein lockerer Bund als eine anerkannte Oberherrschaft war, der durch Abwesenheit oder Tod der Häupter und mächtigsten Glieder von selbst sich auflösen mußte. Wir hören nicht, daß den Achäern in Thessalien, als sie angegriffen wurden, von ihren Stammgenossen, geschweige von Anderen Hilfe geworden sei. Zunächst wurden die äolischen Böotier oder Arnäer im Thale des Peneos bedrängt und nahmen das später nach ihnen benannte Land Böotien in Besitz.

§. 2. Besonders waren es die Dorer, welche weitere Bewegungen veranlaßten. Ihre Ursitze scheinen an den westlichen Abhängen des Olympos in den kambunischen Bergen gewesen zu sein, von wo sie sich in das nördliche Thessalien Histiäotis verbreiteten, das früher Doris hieß (*Strab.* IX, 5, 17). Als sie dahin kamen, mögen sie noch vorwaltend Perrhäber gewesen sein, in denen dann die gemeinsamen Vorfahren der Jonier und Dorer anzuerkennen sein würden. Von hier verbreiteten sie sich südlich in das als ihr Stammland betrachtete Doris zwischen Phokis und den Aenianen im Pindos, wo früher Dryoper wohnten (*Strab.* X, 4, 6; VIII, 6, 13). Bemerkenswerth ist, daß diese ganze Gegend von den älteren Sitzen bis zu den späteren zum Reiche des Achilles gehörte, also achäisch, d. h. äolisch war. Sie müssen sich da mit anderen Stämmen vermischt haben (*Strab.* IX, 5, 10). Von dieser Mischung zeugt nicht nur die Ueberlieferung, nach der die Herakliden aus dem Peloponnes sich mit ihnen vereinigten und einen der drei Stämme bildeten (Ὑλλεῖς), sondern auch der Name eines anderen Stammes der Pamphylen (*Πάμφυλοι Steph. Byz.* s. v. *Δυμᾶν*), der auf eine Zusammensetzung aus verschiedenen Völkerschaften schließen läßt. Daher auch die eigenthümliche Mischung ihres Dialektes. Es hatte die Sprache der Dorer manche Archaismen erhalten, die im ionischen Dialekte und in einigen äolischen verwischt sind (z. B. τ in der 3. Sing. und ντ in der 3. Plur., z. B. τίθητι für τίθησι und λείποντι für λείπουσι *Ahrens*, Dial. Dor. §. 37). Von hier aus drangen sie südlich und setzten sich in den Gebirgen fest. Nach mehren vergeblichen Versuchen zu Lande in den Peloponnes zu dringen, setzten sie im J. 1104 v. Chr. mit den Aetolern verbunden über die Meerenge, die den Eingang des korinthischen Meerbusens bildet. Die Aetoler ließen sich in Elis nieder. Die Dorer eroberten nach und nach Messenien, Lakedämon, Argolis, Phlius, Sikyon, Korinth und Megara. In jedem neu begründeten Staate gestaltete sich das Verhältniß zu den früheren Bewohnern anders, und dies verschiedene Verhältniß hatte wesentlich Einfluß auf die individuelle Entwickelung aller kleinen Staaten.

§. 3. Die herrschenden Familien aus Elis, besonders von Pylos, zogen nach Attika, die Masse des achäischen Adels nahm theils die Nordküste des Peloponnes, Aegialea, in Besitz, wo sie die Jonier vertrieb, theils schloß sie sich den stammverwandten Geschlechtern Thessaliens und Böotiens an, die sich in Aulis vereinigten und die Gegenden besetzten, wo einst ihre Vorfahren sich rühmten, Troja zerstört zu haben. Der Anfang dieser Wanderung wird dem Einfalle der Thessaler gleichzeitig gesetzt, allein selbst wenn dessen Zeit nicht zu spät angenommen wäre, so mußten doch Jahre vergehen, ehe tapfere Völker, wie die Achäer, dem Andrange zu weichen sich entschlossen und aus so verschiedenen Theilen Griechenlands sich zusammenfanden. Auch ist von zwei verschiedenen Zügen die Rede, die nach einander auf demselben Wege eine neue Heimath suchten und theils auf den Inseln, theils an der Küste des Festlandes fanden. Dies sind die äolischen Colonien an dem nördlichen Theile der kleinasiatischen Westküste, die, obgleich nicht nur unter Führung achäischer Fürsten, sondern der größeren Masse nach aus Achäern bestehend, doch den Namen Aeoler annahmen, wol aus keinem anderen Grunde, als weil er allen Bestandtheilen gemeinsam war. Ist noch später die Sprache der asiatischen Aeoler dem böotisch-äolischen Dialekte am nächsten verwandt, so kann die achäische Sprache in älterer Zeit davon nicht wesentlich verschieden gewesen sein.

§. 4. Die in Attika sich häufenden Scharen der Pylier und Jonier aus Aegialea sollen erst 1044 v. Chr. nach Asien gewandert sein, was, wenn die Achäer des Peloponnes 60 Jahre früher aufgebrochen waren, kaum wahrscheinlich ist. Die runden Zahlen zeigen deutlich, daß die Hauptepochen nach Menschenaltern von 30 Jahren berechnet sind. Wieder 44 Jahre, also anderthalb Menschenalter später als das asiatische Jonien begründet war, gingen Dorer und Achäer unter dorischer Führung ebenfalls nach Asien und stifteten an dessen

Südwestküste die neue Doris. So wohnten hier die drei Hauptstämme in ebenso vielen Bundesstaaten meist friedlich neben einander — nur Jonier und Aeoler stritten sich wiederholt um Smyrna — während die buntgemischten Staaten dieser drei Stämme in der europäischen Heimath einander fast ununterbrochen bekämpften und selbst Staaten desselben Stammes einander bis zur Vernichtung befeindeten.

§. 5. Schon zur Zeit, als die drei Stammbunde sich nach und neben einander in Kleinasien festsetzten, oder nicht lange nachher, ließen sich, nicht etwa einzelne kühne Abenteurer, sondern geordnete Züge von Auswanderern auch in entfernteren Gegenden nieder, sowol in Italien und Sicilien als auf der Insel Kypros. Wird die Gründung Kumä's in Kampanien nach dem Chronikon des Eusebios um 1050 oder 1051 v. Chr. auch zu früh angesetzt, so ist es doch anerkannt als die älteste griechische Colonie im Westen, die alle anderen an Alter weit überragt. Sie aber viel tiefer herabzudrücken, kann die Unbekanntschaft mit dem Westen in der Odyssee kein Zeugniß abgeben, denn die geographische Ansicht derselben gehört nicht dem Zeitalter Homer's an, sondern ist im Wesentlichen vielleicht älter als die Herrschaft der Achäer. Ueber das höhere Alter der Anlage von Kumä stimmen Strabo (V, 4, 4) und Vellejus Paterculus (I, 4) überein. Und daß gerade Jonier früh Schiffahrten in die Ferne wagten, beweist die Gründung von Salamis auf der Insel Kypros, die von dem attischen Salamis auch unmittelbar nach dem trojanischen Kriege ausgegangen sein soll, d. h. jeder chronologischen Berechnung sich entzieht (*Isocrat.* Euag. §. 18. *Strab.* XIV, 6, 3. *Vellej. Pat.* I, 1). Die nächsten Colonien, deren Stiftungsjahr für beglaubigt gilt, sind Rhegium wie Kumä (*Κύμη*) von Chalkidiern um 746, und Syrakusä von Korinthern 734; Sybaris 721 von Achäern, und Abydos am Hellespont von Milet 715 begründet.

§. 6. Diese Gründungen sind in einer Weise zu Stande gekommen, daß sie eine längere Bekanntschaft mit diesen Gegenden durch Handel voraussetzen. Wie weit der Handel mit Italien zurückreicht, läßt sich zwar genauer nicht bestimmen, daß er aber älter und in älterer Zeit umfassender gewesen ist, als man gewöhnlich annimmt, scheinen die zahlreichen bemalten Gefäße zu beweisen, von denen die ältesten in Etrurien und besonders bei Vulci gefunden sind. Die Geschichte der Alphabete läßt nur den Endpunkt, nicht den Anfang bestimmen von der Zeit, aus der sie stammen können; gibt also keine Auskunft, wie weit sie zurückreichen können (O. Jahn, Münchner Vasensammlung. Einl. S. CXLVII fg.). Die Richtung des etruskischen Alphabets von der Rechten zur Linken muß von den Griechen entlehnt sein, als diese Richtung auch noch in Griechenland üblich war. Ist der Kasten des Kypselos (*Paus.* V, 17, 5) vielleicht schon um den Anfang der Olympiaden, 750 v. Chr., verfertigt, nicht gerade die älteste Anwendung der wechselnden Richtung (*βουστροφηδὸν*), so muß oder kann die Annahme des älteren Alphabets bei den Etruskern wenigstens bis ins 9. Jahrhundert und weiter zurückreichen. Eine der interessantesten Denkmäler dieser Art ist die sogenannte François-Vase, die 1844 bei dem alten Klusium gefunden wurde. Der Totaleindruck erinnert an den Kasten des Kypselos, die Auffassung und namentlich des Dionysos ist der Art, daß sie wenigstens an keine spätere Zeit denken läßt. Dennoch ist die Schrift schon von der Linken zur Rechten. Offenbar älter sind die Gefäße mit Darstellungen von Jagden und noch älter die mit kreisförmig sich an einander schließenden Thierbildern; sie sind der Zeit näher zu rücken, in welcher der Schild des Achilles gedichtet ist. Demnach reicht der Handelsverkehr mit Italien wenigstens bis ins 9. Jahrhundert v. Chr. und wahrscheinlich noch weiter zurück. Der Seehandel mit Phönikien aber, theils bis an die Küste, theils über Kypros und mit den semitischen Völkern des inneren Asiens, theils zur See mittels der Phöniker, theils zu Lande durch Kleinasien, ist unzweifelhaft älter. Während vor Homer fast nur phönikische Schiffe den Verkehr vermittelten, besuchten später auch griechische Handelsschiffe die Häfen aller Völker der östlichen Küsten des Mittelmeeres. Wenn Homer den Paris nach Sidon kommen und phönikische Kunsterzeugnisse nach Griechenland bringen läßt (Il. VI, 291), so müssen dem asiatischen Dichter Fahrten seiner Landsleute dahin bekannt gewesen sein. Daher hat es auch nichts Befremdendes, wenn schon Hesiod oder einer seiner nächsten Nachfolger Phönikisches in attische Mythen mischte (*Apoll.* III, 14, 4).

§. 7. Wie die religiösen Zustände seit der Zeit der ersten Ruhe, die nach der dorischen Wanderung eintrat, im Großen und Ganzen sich gestalteten, ergibt sich am besten, wenn wir eine kurze Uebersicht geben von den Culten, die in den wichtigsten Staaten am meisten hervortreten. Der dorische Stamm brachte keine religiöse Neuerung. Wohin er kam, fand er dieselben Götter vor, die er selbst verehrte. Apollon ist nicht, wie K. O. Müller (Dorer I. Bch. 2. S. 200) zu zeigen versucht, erst durch die Dorer verbreitet. Diese Ansicht will er dadurch begründen, daß, wie er meint, das Thal Tempe als ältester Sitz des Apollocultus und der Dorer bekannt ist. Allein dies ist nicht erwiesen. Auch daß Doros Apollon's Sohn heißt (*Apoll.* I, 7, 6), beweist Nichts, da dies von Jon ebenso sehr gilt. Und wir wissen nicht, daß Apollon väterlicher Gott (*πατρῷος*) für die Dorer war, wie es von den Joniern feststeht. Zugegeben muß jedoch werden, daß Apollon auch bei den Dorern sehr im Ansehen stand und in allen dorischen Staaten besonderer Ehren genoß (Dorer I. Bch. 2. III. S. 250). Ebenso wenig ist Herakles den Dorern eigenthümlich, wie Müller, wenn auch nicht mit gleicher Entschiedenheit behauptet (I. Bch. 2. XII. S. 415 und 443 fg.), obgleich sich die drei Stämme von dessen Söhnen ableiteten. Wir haben (3. Per. III.) gesehen, daß Herakles schon den ältesten äolischen Stämmen bekannt war. Befestigt und verbreitet ist allerdings das Ansehen des Herakles durch die Dorer, von dem sich

überall ihre Fürsten ableiteten. Er ist aber nicht mehr die heilbringende Kraft der Sonne, sondern ein ganz menschlich gedachter Heros. Auch scheint das heilkundige Geschlecht der Asklepiaden sich den Dorern angeschlossen und mit ihnen verbreitet zu haben. K. O. Müller meint zwar (I. S. 105 und 110), daß dasselbe von Thessalien nach Epidauros gekommen sei und sich nur mit dessen Colonien verbreitet habe. Allein auch in Kyrene sind früh Asklepiaden, und das war eine spartanische Colonie, und auch nicht alle Asklepiaden Großgriechenlands stammen aus Kos und Knidos (*Herod.* III, 131), wie sein Dienst denn auch in Sparta (*Paus.* III, 19, 7) und in Sikyon (II, 10, 2—3) alt zu sein, d. h. aus dorischer Zeit zu stammen scheint. Auch in Aegos ward sein Dienst unmittelbar von Machaon, dem Sohne des Asklepios, abgeleitet (II, 23, 4). Messenien macht sogar Ansprüche, Geburtsstätte des Asklepios zu sein (II, 26, 7). Mit Joniern und Achäern stimmen die Dorer darin überein, daß die heitere, plastische Seite der Religion bei ihnen überwiegt. Obgleich beim Anschlusse an die vorhandenen Culte in den eroberten Ländern die Götter der vorachäischen Bevölkerung wieder mehr hervortreten, so blieben doch in den von Dorern eroberten Ländern die chthonischen Götter und die mystische Seite der Religion sehr untergeordnet, obgleich sonst Tiefe des Gemüths die Dorer auszeichnet und edle Religiosität verbreiteter und nachhaltiger bei ihnen war als in anderen griechischen Staaten (Müller's Dorer I. Bd. 2. X, 9. S. 418). Die Verehrung der chthonischen Götter nahm in dieser Periode etwas Geheimnißvolles an, und auf sie bezog sich besonders der geheime Gottesdienst, die Mysterien oder Orgien. Der Gegensatz und das Gleichgewicht des heiteren öffentlichen und des die ältere Naturbedeutung geistig umdeutenden geheimen Gottesdienstes ist das Charakteristische dieses Zeitraumes.

§. 8. Bei der hier zu gebenden Uebersicht kann dieser Gegensatz nur angedeutet werden. Wir beginnen mit Arkadien, das, so viel wir wissen, nie seine Bevölkerung wechselte, lassen dann die dorischen Staaten und zuletzt die von den Dorern nicht eroberten Staaten folgen, die doch ihre Bevölkerung irgendwie änderten. In Arkadien, das am wenigsten Elemente anderer Stämme in sich aufnahm, blieb der um Demeter sich gruppirende Kreis chthonischer Götter die Grundlage der Religion. Demeter und ihre Tochter heißen hier vorzugsweise die großen Göttinnen (*μεγάλαι θεαί*); doch treten dieselben hier nicht in einen so schroffen Gegensatz zu den olympischen Göttern. Zu Pheneos (*Paus.* VIII, 15, 1) und Mantinea (9, 2) steht Poseidon der Demeter fast als Gemahl zur Seite; ebenso bei Thelpusa (25, 4 seq.) und Phigalia (42, 1 seq.), wo ihr Bild den Kopf eines Pferdes mit Mähne hatte, dem Schlangen und andere Thiere angefügt waren, einen Chiton, der bis an die Füße herabhing und in der einen Hand einen Delphin und in der anderen Hand eine Taube hatte. Hermes, dessen Verehrung besonders auf dem Berge Kyllene heimisch war, gehörte von Alters her (*Paus.* VIII, 17, 1 u. 2) den Olympiern an, wogegen sein bockfüßiger Sohn, der Wald- und Weidegott Pan (*Πάν = πάων = παίων* der Weidende), erst später zu höherem Ansehen gelangte (VIII, 26, 2 u. 42, 3). Als Wald- und Berggott verkehrt er viel mit Nymphen, von denen Syrinx (Personification der Hirtenflöte) und Echo (Wiederhall) seine Geliebten heißen (Fr. Wieseler, Die Nymphe Echo. Göttingen 1854. 4). Hier nicht weniger als anderswo war Zeus das Haupt der Götter, der auf dem Berge Lykäon in unheimlicher Abgeschiedenheit thronte (*Paus.* VIII, 38, 6 u. 7). Doch waren Apollon und die Musen dem gesangliebenden Arkadien nicht fremd geblieben. Ueberall finden wir ihren Dienst verbreitet. Der Mythos, daß Hermes dem Apollon die Rinder gestohlen und demselben bei der Versöhnung die von ihm erfundene Lyra geschenkt, ist wol eine durch ionischen Einfluß modificirte arkadische Ueberlieferung. Demnach scheint schon in ionischer Zeit der pierische Gesang zu ihnen gekommen zu sein, wie auch in dem benachbarten Messenien zu Dorion der Mythos vom Kampfe des Thamyris gegen die Musen localisirt war (*Strab.* VIII, 3, 25. *Paus.* IV, 33, 3 und 7). Das seit 573 v. Chr. durch die dort gefeierten Kampfspiele berühmte Nemea ehrte den Zeus als seinen Hauptgott. Wurden die Spiele auch auf den bei Anwesenheit der Epigonen durch eine Schlange getödteten Opheltes, Sohn des heimischen Königs Lykurgos, bezogen (*Paus.* II, 15, 2 u. 3), so ward doch Zeus der in ihnen gefeierte Gott. Sollte Opheltes (von *ὀφέλλω*) nicht ursprünglich ein Beiname des Zeus als eines Gottes, der den Segen der Feldfrüchte mehrt, gewesen sein?

§. 9. Dem Oxylos, der mit seinen Aetolern das zuerst von ihm in Gemeinschaft mit den Dorern eroberte Elis besetzte, wird auch die Einsetzung der olympischen Spiele beigelegt (*Paus.* V, 8, 5). Sie werden als unmittelbar dem Zeus geweiht angegeben, als Andenken, wie es scheint, an seinen Sieg über die Titanen (7, 6). Bei der Fülle, in der sich zu Olympia Heiligthümer aller Art häuften, ist es schwer, Altes und Neues zu sondern. Sind auch ohne Zweifel die Mythen, welche die Einsetzung der olympischen Spiele an Pelops knüpfen, älter als diejenigen, welche sie dem Herakles beilegen, jene achäischen, diese dorischen Ursprunges, so hatten doch jene im älteren Zeusdienste, diese in älteren Heraklesmythen Anknüpfungspunkte und beide sind als vom Zeus abgetrennte Heroen erkannt (3. Per. III. und 5. Per. II. §. 5. *Paus.* V, 8, 2 u. 7, 7—9). Es gab hier auch einen alten Tempel der Hera, berühmt durch eine hölzerne Säule, die wahrscheinlich aus einem älteren Baue erhalten war. Und auch in ihrem Tempel war eine Statue des Zeus, der hier alle Götter auch in der Verehrung überragte. Der Stadt Elis eigenthümlich war die Verehrung des Sosipolis, eines dämonischen Wesens, dem man die Rettung der Stadt beilegte. Dargestellt wurde er als Knabe im Kriegsmantel mit dem Horne der Amalthea, dem Symbol des Segens. Er war ziemlich späten Ursprunges, hervorgegangen aus der Sage von einem Kinde, das den Eleern einen

Sieg über die Arkadier verschafft haben sollte (*Paus.* VI, 20, 2; III, 25, 4).

§. 10. Vergleichen wir nun die neugestifteten Staaten der Dorer, so ist in Verehrung der Götter kaum irgend ein gemeinsam charakteristisches Element zu entdecken. Auch hier drängen sich überall die alten Culte ebenso kräftig hervor als anderswo, nur nehmen sie mehr den plastisch hellenischen Charakter an, namentlich in Sparta. In Messenien finden wir, wie bemerkt, Spuren ionischen Einflusses; aber auch dort hatte sich zu Andania der Dienst der großen Göttinnen erhalten und scheint später, wie in Arkadien durch Verkehr mit Eleusis, sich analog entwickelt und selbst nach der Unterdrückung durch die Spartaner in den messenischen Kriegen erhalten zu haben, ohne aber bei der Erneuerung seine Eigenthümlichkeit aufzugeben, die hier besonders in der Verbindung mit dem karneischen Apoll hervortritt, ein höchst merkwürdiges Verhältniß, über das uns eine Inschrift, die vor wenig Jahren aufgefunden ist, Kunde gibt (H. Sauppe, Die Mysterieninschrift aus Andania. Abhandl. d. Ges. d. W. zu Göttingen. Bd. 8. S. 217. vergl. 6. Per. IX. §. 16). In Sparta tritt neben dem aus ionischer Zeit stammenden unter achäischer Herrschaft gepflegten Cultus des Apollon besonders Zeus hervor unter Beinamen, deren einer sich auf die Urbevölkerung bezieht, nämlich Lakedämon (*Herod.* VI, 56), einer an die Achäer erinnert, nämlich Agamemnon (*Tzetzes* ad *Lykophron.* v. 1369) und wahrscheinlich auch Menelaos (*Paus.* III, 19, 9; 5. Per. II. §. 4). Wenn auch nicht eigenthümlich, denn sie war auch in Messenien heimisch (III, 26, 3), doch hervorragend ist die Verehrung der Dioskuren Kastor und Polydeukes, in denen wir Ueberbleibsel aus der Urreligion des arischen Stammes erkannt haben (1. Per. IV. §. 3. *Paus.* III, 14, 6 u. 20, 1 u. 26, 3). Auch die Verehrung Apollon's schloß sich an ältere Heiligthümer, sowol in Amyklä (*Paus.* III, 10, 2) als auf dem Berge Thornax (*Paus.* III, 10, 8) und des Karneios in Sparta selbst (III, 13, 3).

§. 11. In der Ebene von Argos findet sich zwischen Mykenä und der Stadt Argos das Heiligthum der Hera (Ἡραῖον), das aus der vorachäischen Zeit stammen muß. Das alte später bei Seite gesetzte Holzbild der Göttin soll aus Tiryns dahin versetzt sein (*Paus.* II, 17, 5). Der Mythos vom Siege der Hera über Poseidon läßt erkennen, daß die Verehrung der Göttin aus der Zeit des vollen Bewußtseins der physischen Bedeutung der Götter stammt (15, 5); auch hatte Poseidon mit dem bezeichnenden Beinamen des Ueberschwemmenden (προσκλύστιος) in der Stadt Argos seinen Tempel (22, 4). In derselben nahm indessen Apollon die erste Stelle ein mit dem Beinamen Lykios. Den älteren Tempel sollte Danaus erbaut und das alte Holzbild geweiht haben (II, 19, 3). In der Verehrung des Asklepios ragte Epidauros so sehr über alle dorischen Städte hervor, daß es später für dessen Ausgangspunkt galt und selbst Thessalien seine Ansprüche streitig machte, obgleich es die thessalische Herkunft der Koronis nicht in Abrede stellte. Der Anspruch, die Mutterstadt dieses Dienstes zu sein, möchte indessen auf die von da ausgegangene höhere Würde des Gottes zu beschränken sein, da er zum Heros herabgesunken war und erst später durch mystische Verehrung wieder zu höherer Würde emporstieg, wahrscheinlich im 6. Jahrhundert (*Paus.* II, 26—28)[87]. Trözen hatte besonders die Heiligthümer der ionischen Zeit bewahrt. In der Verehrung der Athene und des Poseidon, die einst um das Land gestritten, stimmte es mit Athen überein (*Paus.* II, 32, 5 u. 8). Doch scheint Artemis mit dem Beinamen der Retterin (σώτειρα) die erste Stelle eingenommen zu haben. Die Gründung ihres Dienstes ward dem Theseus beigelegt, der hier geboren sein sollte (II, 30, 6 u. 31, 1). Mit Aegina hatten es die räthselhaften Göttinnen (wahrscheinlich Horen) Damia und Auresia gemein aus vorionischer Zeit (II, 30, 3. *Herod.* V, 82). Zwar fehlten auch nicht achäische Erinnerungen, doch treten sie bei weitem nicht so stark hervor als in Aegina, dessen Landesheroen die Aeakiden (*Paus.* II, 29) und dessen Hauptgötter Zeus mit dem Beinamen Panhellenios und Athene waren (*Paus.* II, 29 seq.). Das Uebergewicht erhielt aber Hekate, der hier Mysterien gefeiert wurden (II, 30, 2).

§. 12. In Sikyon hatten Götter eigene Tempel, die anderswo nur eine untergeordnete Stelle einnahmen, wie Tyche (wahrscheinlich eigentlich Aphrodite) auf der Burg (*Paus.* II, 7, 5) und Peitho am Markt (7, 7). Mehr und früher als in den meisten Städten ward hier Dionysos verehrt, dessen Dienst ein Thebaner, Phanes, lehrte, infolge eines delphischen Spruches schon vor dem Einfall der Herakliden, als nämlich Aristomachos, Sohn des Kleodäus, Enkel des Hyllos und Vater der drei Herakliden, die den Peloponnes eroberten, einen vergeblichen Angriff auf denselben machte (*Paus.* II, 7, 5 u. 7. *Herod.* V, 67. K. O. Müller, Dorer I. Bd. 2. S. 408). Durch einen eigenthümlich geheimnißvollen Dienst der Ganymeda, welche der Hebe gleich gesetzt ward, zeichnete sich das ebenfalls dorische Phlius aus. Auch hier war geheimnißvoller Dienst des Dionysos, der gar noch älter als der sikyonische sein sollte (*Paus.* II, 13, 7 u. 7, 6; vergl. unten 6. Per. IX. §. 2 u. 3). In Korinth finden wir außer Poseidon, dem schon um Solon's Zeit die isthmischen Spiele gefeiert wurden, besonders Athene (*Paus.* III, 4, 1 u. 5), Helios und Aphrodite verehrt (4, 6 u. 5, 1). Der Sonnendienst hing mit den Mythen von Medea zusammen (III, 3, 10). Hier scheint sich auch der Mythos vom Sturz des Phaëthon, der Sohn des Helios und der Klymene heißt, angeschlossen zu haben. In demselben scheinen die Vorstellungen von Morgen- und Abendröthe, den Sonnenwenden und der verheerenden Wirkung

87) Apollodor in der Chronik setzte die Apotheose zwar gleichzeitig mit der des Herakles 38 Jahre nach dessen Herrschaft in Argos und 57 vor der Apotheose der Dioskuren (*Clem. Alex.* Strom. I. c. 21. §. 106), aber er setzt die Vergötterung in die Zeit, in der er die Heroen lebend dachte.

glühender Sonnenstrahlen in eigenthümlicher Weise verflochten zu sein (Fr. Wieseler, Phaëton. Götting. 1857. 4. Preller, Gr. M. I. S. 296). Gerhard glaubt, daß auch der Morgen- und Abendstern berücksichtigt sei (Gr. M. §. 471. 472. 485). Statt des Poseidon wird als der Gott, dem die isthmischen Spiele gefeiert wurden, gewöhnlich Melikertes genannt (*Paus.* II, 1, 3), der als gestorbener Heros verehrt und als Palämon Meergott geworden sein sollte, ursprünglich aber wol Beiwort des Poseidon war. Megara, die letzte der von den Dorern eroberten Städte, schon außerhalb des Peloponnes belegen, scheint vor anderen Göttern den Zeus verehrt zu haben (*Paus.* I, 40, 4 u. 5). Was hier in der Verehrung des Apollon vordorisch war, ist nicht zu bestimmen. Jedenfalls sind ionische und achäische Anklänge mit Attika gemeinsam (I, 41, 3—6 u. 44, 8 u. 9).

§. 13. So bekannt die Culte in Athen sind, so dürfen sie der Vollständigkeit wegen hier doch nicht übergangen werden. Athene Polias (wol von πόλος, πέλω Drehung des Himmels, der Himmel), die Burggöttin, gibt sich hier mehr als irgendwo als Göttin der heitern Luft zu erkennen (Forchhammer, Hellen. S. 54). Neben und mit ihr in demselben Tempel ward Poseidon verehrt, mit dem sie um den Besitz des Landes stritt (*Paus.* I, 26, 5). Die uralte Verehrung der Demeter, die hier zwei Kinder hatte, war nicht blos in Eleusis, wo ihre Mysterien sich zu einer Bedeutung wie sonst nirgend erhoben (*Hom.* Hymnus in Cerer. *Paus.* I, 14, 1 u. 37, 6), sondern auch in Halimus und anderen Demen, namentlich in Phlya in eigenthümlicher Gestalt erhalten (I, 31; vergl. oben §. 12; unten 6. Per. IX. §. 8—15). Von Alters her war Dionysos als Weingott in Ikaria verehrt, der zu Athen, in höherer Bedeutung gefaßt, durch das Drama so mächtig auf die Bildung der Athener und durch sie auf alle Völker und Zeiten einwirkte; obgleich Athen den Anstoß zu dieser Erhebung fremdem Einflusse verdankt (*Paus.* 1, 2, 5; I, 20, 3 u. 14, 7). Den ionischen Einfluß erkennen wir im Apollon Patroos (I, 3, 4), ältere Beziehungen zu Argolis im Herakles (I, 32, 4 seq.), Einwirkung der Achäer in Verehrung der Aeakiden nicht nur auf Salamis (*Paus.* I, 35, 2 u. 3), sondern auch auf dem Festlande (*Steph. Byz.* s. v. Τροία). Zu den Ländern mit überwiegend ionischer Bevölkerung gehört Euböa, deren Hauptstädte Eretria und Chalkis früh Colonien ionischen Stammes nach Italien, Sicilien und Chalkidike, der großen Halbinsel an der Küste Makedoniens und Thrakiens, entsendeten (*Strab.* X, 1. *Steph. Byz.* Χαλκίς). Bezeugt ist ein alter Poseidonsdienst zu Aegä, das Einige für das Homerische halten. Auch Geräsos an der Südspitze hatte einen Tempel des Poseidon (*Strab.* VIII, 7, 4; IX, 2, 13; X, 1, 7). Für alten Dienst der Athene spricht der verschollene Ort Athenä Diades (*Strab.* X, 1, 5. *Steph. Byz.* s. v.).

§. 14. Unter den böotischen Städten kommen besonders Platäa, Alalkomene, Thespiä, Theben und Orchomenos in Betracht und als heiliges Gebirge der Helikon bei Thespiä. Eine alte Verwandtschaft mit Attika gibt sich kund in der Verehrung der Athene, von der nicht nur eine untergegangene Stadt Athenä am Triton zeugt (*Strab.* IX, 2, 18. K. O. Müller, Orchomenos S. 59 u. 171), sondern auch die von der Stadt Alalkomene benannte Ἀλαλκομενηΐς (*Strab.* IX, 2, 36), die schon in der Ilias vorkommt, wie die benachbarte itonische (*Paus.* IX, 33, 5 u. 34, 1. Forchhammer, Hellen. I. S. 139 u. 143). In Platäa wurde der Hera ein alterthümliches Fest, die Dädalen, gefeiert (Δαίδαλα), an dem sich übrigens fast ganz Böotien betheiligte (*Paus.* IX, 3, 2 seq. *Plut.* bei *Euseb.* Praep. Ev. III, 2, 1). Thespiä zeichnete sich durch den Dienst des Eros und der Musen aus, der in ein hohes Alterthum zurückzureichen scheint und bis in späte Zeiten dauerte (*Paus.* IX, 27, 1 u. 31, 3. *Boeckh.* C. I. n. 1586 u. 1587). Die Chariten wurden von Alters her besonders in Orchomenos verehrt (*Paus.* IX, 35, 1 u. 38, 1 seq. *Boeckh.* C. I. n. 1583 u. 1584. *Strab.* IX, 2, 40). Keine böotische Stadt vereinigte so viele verschiedene Culte als Theben. Die Abstammung des Kadmos weist auf Zeus, Ares, Aphrodite und Hermes hin (3. Per. IV. §. 2 u. V. §. 2), welche der ältesten Bevölkerung der Kadmeonen angehört, auf die auch Dionysos zurückzuführen scheint, der später immer als Hauptgott Thebens anerkannt ist (*Paus.* IX, 12, 3 und *Sophokl.* Antig. 1115 seq.). Uralt war hier auch der Dienst der Athene mit dem Beinamen Onka (12, 2). Hier begegneten sich ganz unabhängig von den Dorern aus verschiedenen Zeiten und verschiedenen Ursprungs Apollon und Herakles, jener wol aus der Zeit der ionischen Herrschaft durch pierische Gesänge hierher verpflanzt (*Paus.* IX, 10, 2 seq.), dieser, wenn er nicht ursprünglich heimisch war, aus dem Peloponnes (11, 1 seq.). Die Verehrung des Apollon aber war auch außerhalb Thebens, und zwar mit Orakeln verbunden, in Böotien weit verbreitet, ausgegangen von Pierien, so bei Haliartos am Berge Leibethrion, als Galarios (*Plut.* Pyth. Or. 29) bei der Quelle Telphusa am Helikon (Hymn. *Hom.* Pyth. 66. *Strab.* IX, 2, 27. *Paus.* IX, 33, 1), zu Tegyra (*Pind.* Fr. inc. 14. B. *Steph. Byz.* s. v.), auf dem Berge Ptoon (*Paus.* IX, 32, 5), zu Eutresis (*Eustath.* ad Il. II, 502), zu Kyrtone (*Paus.* IX, 24, 4), zu Thurion bei Chäronea (*Plut.* Sulla 17). Der gleiche Ursprung mit Apollon zu Delphi wird theils durch den Mythos, theils durch die Göttergruppe (Leto, Apollon, Artemis), theils durch das mit den Heiligthümern verbundene Orakel verbürgt. Zu erinnern ist endlich an den Trophonios zu Lebadea, einen Orakelgott, der von Zeus und Hermes abgelöst ist (*Paus.* IX, 40, 5).

§. 15. Zur delphischen Göttergruppe gehört außer Leto, Apollon und Artemis noch Athene, unter dem Beinamen Pronoea (Vorsehung), sowol als Pronaea (Pronaos), die schützend vor dem Tempel (ναός) steht (*Paus.* X, 8, 6. *Her.* I, 92. *Aeschyl.* Eum. 21). Beide Beinamen verbreiten sich auch über

Böotien (Gerhard, Gr. M. §. 247, 3 u. 263, 4. a.). Die Giebelfelder des delphischen Tempels zeigten an einer Seite die genannte Gruppe mit den Musen, an der andern den Untergang des Helios und den Dionysos mit den Thyaden (*Paus.* X, 19, 4). Wie, wann und in welchem Sinne Dionysos, der noch im Anfange dieser Periode dem delphischen Cultus gänzlich fremd ist, dort Aufnahme gefunden habe, ist eine der wichtigsten Aufgaben für die Geschichte dieses Zeitraums; denn auch den Parnassos theilte mit Apollon der Dionysos, dem außer einem der beiden Gipfel auch die korykische Höhle geheiligt war (*Aeschyl.* Eum. 22. *Soph.* Ant. 1126 seq.; vergl. unten X. §. 10). Oberhalb Delphi lag Lykorea, das von Deukalion gegründet sein sollte, dessen Bewohner später nach Delphi übersiedelten (*Strab.* IX, 3, 3). Tithorea, das auch auf der Höhe des Parnassos lag, verehrte besonders den Asklepios als Archagetas. Der Tempel lag 70 Stadien von der Stadt und war ein gemeinsames Heiligthum von ganz Phokis (*Paus.* X, 32, 12). Elatea, die politisch und historisch wichtigste Stadt von Phokis, bietet wenig mythologisches Interesse. Ihr Hauptheiligthum war der 20 Stadien entfernte Tempel der Athena Kranäa, benannt von dem steilen Felsen, auf dem er lag (*Paus.* X, 34, 7). Auffallend dürftig sind die Nachrichten über die Lokrer. Von Opus, der Hauptstadt der opuntischen Lokrer, kennen wir kein Heiligthum von Bedeutung. Warme Quellen in den Thermopylen werden die Bäder des Herakles genannt, der hier auch einen Altar hatte. Nach Pisandros hatte Athene, nach Ibykos Hephästos ihm dieselben bereitet (Schol. ad *Arist.* Nub. 1051. *Herod.* VII, 176). Abä hatte ein nicht unberühmtes Orakel des Apollon (*Paus.* X, 35, 1). Noch weniger wissen wir von den südlicher wohnenden epiknemidischen Lokrern. Nur zu Tarphe wird der Tempel der pharygäischen Hera genannt, die von Pharygä in Argolis hierher verpflanzt sein soll (*Strab.* IX, 4, 6). Bedeutender treten die ozolischen Lokrer hervor. Ihr Hauptort Naupaktos kommt schon in den Sagen von Hesiodos vor, dessen Grab es zu besitzen sich rühmte (*Paus.* IX, 38, 3). Von dieser Stadt führten alte epische Gedichte (*Ναυπακτικά*) den Namen, welche, ähnlich dem Hesiodeischen Katalog, genealogischen Inhalts waren (*Paus.* X, 38, 11), für deren Verfasser ein Naupaktier, Karkinos, galt (*Markscheffel*, Hesiodi Fragm. p. 252 u. 408 seq.). Die ozolischen Lokrer, die durch Gewaltthätigkeit gegen den delphischen Tempel berüchtigt waren, wurden später wiederholt bekriegt und vertrieben. In alter Zeit scheint von ihnen besonders Asklepios verehrt zu sein, dessen Dienst aus Epidauros abgeleitet ward (*Paus.* X, 38, 13), wahrscheinlich aber, wie die anderen Tempel desselben in dieser Gegend, früheren Ursprungs war.

§. 16. Auch Thessalien, das in der früheren Zeit der Schwerpunkt Griechenlands war, tritt seit Einwanderung der Thessaler, wie politisch, so religiös in den Hintergrund; obgleich mit den Heiligthümern der früheren Zeit auch mythische Erinnerungen sich erhalten hatten. Denn die Thessaler hatten, wie überall die eingewanderten Stämme, die religiösen Institutionen der früheren Bewohner übernommen oder für die unterworfene Bevölkerung fortbestehen lassen. Zu diesen älteren Heiligthümern gehört ein Altar des Apollon im Thale Tempe, von wo am Feste Septerion alle acht Jahre ein den Apollon vorstellender Knabe, gereinigt und mit den Zweigen eines dort stehenden Lorbeerbaumes bekränzt, nach Delphi heimkehrte (K. O. Müller, Dorer I. Buch 2. I. 2. S. 203, und Petersen, Delph. Festcykl. S. 7 u. n. 21). Obgleich der Hauptsitz des Achilleus am Spercheios lag, von dem er selbst nach seiner mythischen Bedeutung nicht verschieden war (Forchhammer, Hellen. S. 19 fg.), finden wir das Thetidion, das Heiligthum seiner Mutter (*τὸ Θετίδιον*), das der Artikel als das einzige annehmen läßt, zwischen Alt- und Neupharsalos am Enipeus, einem Nebenflusse des Peneos, wohin sein Reich zu Zeiten ausgedehnt gewesen sein mag (vergl. oben §. 1 u. 2; *Strab.* IX, 5, 6 u. 10; vergl. Il. II, 681 seq.). Das älteste Heiligthum der Demeter in Thessalien, das uns bekannt ist, war zu Pyrasos (Il. II, 696) im Reiche des Patroklos. In dessen Nähe Itonos mit dem Tempel der Athene Itonia (*Strab.* IX, 5, 14), von dem das gleichnamige Heiligthum Böotiens abgeleitet zu sein scheint (*Paus.* IX, 34, 1). Besonders ist Trikka zu nennen, wie es scheint, ältester Sitz des Asklepios, dessen Söhne Podalirios und Machaon als Fürsten dieser Gegend schon beim Homer (Il. II, 732) genannt werden (*Strab.* IX, 5, 17).

§. 17. An Thessalien grenzt der Ursitz hellenischer Cultur, Pierien am Olymp, dessen Heiligthümer, besonders des Apollon und der Musen, auch nachdem es lange von Hellas getrennt war, nicht nur fortbestanden, sondern auch den Umwandlungen der Zeit in Aufnahme des Dionysos folgten, obgleich die Hauptmasse der Bevölkerung bei der Eroberung durch die Makedonier nach Thrakien an den Abhang der Berge Pangäon und Rhodope versetzt wurden (*Thuc.* II, 15; vergl. 3. Per. II. §. 1; 4. Per. II. §. 2; IV. §. 1—3 u. 13), denn wir finden die dort sich bildenden Neuerungen in Verschmelzung des Apollon und Dionysos, die im Orpheus personificirt ist, nach dem alten Pierien übertragen, ja selbst der Mord des Orpheus, der nach den älteren Ueberlieferungen unzweifelhaft am Pangäon geschehen sein sollte, wird auch hierher nach Dion verlegt (*Paus.* IX, 30, 7). Sein Grab ward in Leibethra gezeigt, nach dessen Untergange die Gebeine nach Dion gebracht sein sollen (IX, 30, 9—12; vergl. *Strab.* VII. Fr. 11. 17. 18; unten X. §. 3 fg.).

§. 18. Kreta und die Kykladen schlossen sich dem Festlande in dem Wechsel der Bevölkerung an. Kreta übte sogar lange einen bedeutenden Einfluß auf das Festland. Der Mittelpunkt des Gottesdienstes war Zeus, besonders in Knossos, dem Sitze des Minos, in dessen Nähe Lyktos oder Lyttos mit dem Berge Argäon (*Strab.* X, 4, 8) und Prasos mit dem Berge Dikte (12) lagen. Doch kommen auch Gortyn, von dem nordöstlich der Berg Ida, und Hierapytna in

Betracht. Zeus steht hier einerseits in Beziehung zur Europa, durch dieselbe mit Phönikien, andererseits durch seine Mutter Rhea, die der phrygischen Göttermutter gleichgesetzt ward, mit Phrygien in Verbindung. Die erste Verbindung scheint über die ionische Zeit zurückzugehen, die zweite fällt wahrscheinlich erst in die Zeit nach Gründung der asiatischen Colonien. Höck (Kreta I. S. 361) setzt sie in das 14. Jahrh. v. Chr., also weit früher (vergl. unten VII. §. 1. 10 u. 11). Eigenthümlich ist Kreta eine Göttin, die bald Britomartis bald Diktynna heißt. Letzteres ist ein Beiname, entlehnt von der Stadt und dem Vorgebirge gleichen Namens. Ihre Verehrung war fast über die ganze Insel verbreitet, im Westen unter dem Namen Diktynna, im Osten mehr als Britomartis. Britomartis soll „süße Jungfrau" bedeuten (*Hesych.* s. v.). Sie ward der Artemis verglichen und galt für eine Nymphe, die, vom Minos verfolgt, ins Meer sprang, eine Tochter des Zeus und der Karme, die eine Tochter bald des Eubulus, des Sohnes der Demeter, bald des Phönix heißt. Am wahrscheinlichsten wird in ihr eine Mondgöttin erkannt, dafür spricht die Verfolgung durch Minos, wie ihr Untergang im Meer (Höck, Kreta II. S. 158 fg.). Unter den Kykladen haben Delos und Naxos eine hervorragende Bedeutung für die Religionsgeschichte, jenes als ein Sitz des Apollondienstes, so alt, daß es Pierien, Lykien und den Hyperboreern die Geburt Apollon's streitig machte, dieses als Vermittelung zwischen Kreta und Attika und als einer der ältesten Sitze des Dionysosdienstes. Samos verehrte neben dem Apollon die Hera, welche aus Argos abgeleitet wurde, und zwar durch die Argonauten hingekommen sein sollte. Die Samier selbst behaupteten, die Göttin sei bei ihnen geboren (*Strab.* XIV, 1, 14. *Paus.* VII, 4, 4). Der Zusammenhang mit Argos ist wahrscheinlich, aber räthselhaft. Ganz eigenthümlich aber ist die Verehrung der Kabiren auf Samothrake, Lesbos und Imbros (*Strab.* X, 3, 20 u. 21. *Tzetzes*, Lycophr. 75. *Steph. Byz.* s. v. *Λῆμνος* und *Ἴμβρος*. Etym. M. s. v. *Κάβειροι*). Ob uralte Traditionen zum Grunde liegen, ob dieselben griechisch oder thrakisch, ob und wie weit phönikische Elemente hinzugekommen sind, ist schwer zu sagen (vergl. unten VIII.).

§. 19. Die Colonien nahmen die Hauptculte ihrer Mutterstädte mit sich, blieben meistens sogar in einer gewissen religiösen Abhängigkeit von denselben (*Thuc.* I, 24 u. 25 u. d. Ausleg.). Wir erinnern an das Verhältniß des Apollon und des Poseidon bei den asiatischen Ioniern, deren Bundesheiligthum Panionion ein Heiligthum des Poseidon, deren allgemein verehrter Gott der väterliche Apollon war, welcher zu Branchidä bei Miletos in Karien und bei Kolophon Tempel und sogar berühmte Orakel hatte (*Paus.* VII, 5, 4). Der im asiatischen Aeolis, besonders in Troas, vorwaltende Dienst des Apollon Smintheus knüpfte sich wol an die Homerische Tradition (Il. I, 39. *Strab.* XIII, 1, 61 u. 63). Bekannt ist die Sendung einer Theorie von den attischen Colonien nach Athen zu den Panathenäen (Schol. *Aristophan.* Nub. v. 385). Ein Beispiel gibt das Gesetz bei Aussendung einer Colonie nach Brea in Thrakien (*Rangabé*, Ant. Hell. II. n. 785. b. p. 403). Kyrene, eine Colonie spartanischen Ursprungs, hatte daher Apollon und die Dioskuren zu Hauptgöttern (*Pind.* Pyth. V, 6 u. 73 nebst Schol.). Doch hatte auch Asklepios, und zwar mit dem Beinamen Balagris oder Balis, Tempel (*Paus.* II, 26, 9. *Steph. Byz.* s. v. *Βάλις*). Mitunter gab das Orakel die Hauptgottheit (*Strab.* IV, 1, 4), so den Massilioten, denen es neben dem Apollon als väterlicher Gottheit der Ionier die ephesische Artemis zu verehren gebot. Diese gibt uns zugleich ein Beispiel, wie der Cult der barbarischen Einwohner, die getödtet, vertrieben oder unterworfen wurden, mit den griechischen Ueberlieferungen verschmolzen ward. An der ephesischen Artemis ist griechisch nicht viel mehr als der Name, denn das Wesen ist so verschieden, daß man kaum begreift, wie sie zu diesem Namen gekommen ist. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß die ephesische Artemis mit der griechischen die Beziehungen zur Fruchtbarkeit und zum Monde gemeinsam hatte. In ihrer Darstellung war orientalische Symbolik mit griechischer Kunst verbunden, jene überwog indeß. War, wie es scheint, die Fruchtbarkeit der Erde ihre Grundbedeutung, so ist sie eine local modificirte Göttermutter der Phrygier, von der sie jedoch unterschieden, neben der sie sogar verehrt ward. Ihren Dienst versahen Hierodulen und Eunuchen und mit Beziehung auf die Biene, als ihr Hauptsymbol, ein Oberpriester, der Bienenkönig (*Ἐσσήν*) hieß (*Strab.* XIV, 1, 22. *Paus.* IV, 31, 6—8; VII, 2, 7; VIII, 13, 1). Dieser Cult ward auch nach Hellas verpflanzt, wir finden ihn in Messene. Die in den sicilischen und italischen Colonien so verbreitete Verehrung des troischen Palladion scheint sich durch Anlehnung an verwandte einheimische Sagen zu erklären (Klausen, Aeneas u. d. Penaten II. S. 698). Aber auch die Eigenthümlichkeit der Gegend hatte Einfluß auf die in den Colonien vorwaltenden Culte. So scheint der in Sicilien so verbreitete Dienst der Demeter und Persephone in der Fruchtbarkeit der Insel an Getreide ihren Grund zu haben. Derselbe scheint besonders von Syrakus, einer korinthischen Colonie, ausgegangen zu sein. In Enna, einer Colonie von Syrakus, war der Hauptsitz, und daher ward sogar der Raub der Persephone durch Hades dahin verlegt (*Diod.* V, 3. *Cic.* Verr. II, IV, 48).

§. 20. Ueberblicken wir diese bunte Mannichfaltigkeit von Göttern — und wir haben nur die Hauptorte berücksichtigt — so tritt auch uns hierin das Streben der Griechen nach individueller Entwickelung entgegen. Nicht in zwei Städten werden ganz dieselben Götter verehrt und kehren auch in mehren Städten dieselben Hauptgötter wieder, die Verschiedenheit tritt nicht nur in den anderen Göttern hervor, die neben ihnen in derselben Stadt ihren Cultus hatten, sondern die Art der Verehrung ist bei denselben Göttern nie ganz dieselbe. Und es bildet in jeder Stadt der Gottesdienst ein geordnetes Ganzes, auf das Engste verbunden mit der

politischen Verfassung. Nicht weniger griffen auch die Religionen der verschiedenen Staaten durch gegenseitige Anerkennung, durch Sendung heiliger Gesandtschaften (Theorien) in einander, und mehre Staaten bildeten auch größere Ganze in den Amphiktyonien, wie zu Delphi und Kalauria, oder durch gemeinsame Feste, wie die Panionien. Alle aber waren verbunden durch die vier großen Nationalfeste, die Olympien, die Pythien, die Isthmien und Nemeen. Ein gemeinsames Band bildeten auch die allgemein anerkannten Orakel, besonders aber das delphische, das alle neueren religiösen Institutionen gründete oder bestätigte, allen neuen Gründungen die Grundlage der religiösen Verfassung gab und durch die Exegeten mit allen Staaten in unmittelbarer Beziehung stand. Die Frage, welche Götter einer jeden Landschaft, jedem Staate eigenthümlich sind, würde sich in einer umfassenderen Darstellung zu der Aufgabe erweitern, welche Götter in jeder Landschaft, jedem Staate, jeder Ortschaft verehrt sind, wie es von Pausanias für das alte Hellas ausgeführt ist. Daran würde sich die Aufgabe schließen, über welche Landschaften, Staaten und Oerter der Cultus jeder Gottheit, jedes Heros, jeder Heroine verbreitet war, von wo er ausgegangen und wie die Verbreitung vor sich gegangen. Diese Aufgabe ist am vollständigsten gelöst von Ed. Gerhard in seiner „Griechischen Mythologie" (Berlin 1854). Die Frage nach dem Ursprunge hat er bis in die einzelnen Völkerschaften zu verfolgen gesucht, in welche die ältere (pelasgische) Bevölkerung zerfiel. Wir haben ihm darin nicht zu folgen gewagt, weil es uns nicht gelungen ist, die mythischen Völker, wie die Thraker, überall von wirklich historischen Namen, wie z. B. der der Karier zu sein scheint, scharf und sicher zu unterscheiden.

II. Entwickelung der Poesie im Verhältniß zur Mythologie und Religion.

Es kann hier nicht die Absicht sein, eine auch nur übersichtliche Geschichte der Poesie zu geben. Weil aber durch die Bearbeitung der Dichter die zerstreut im Volke lebenden Mythen zum Gemeingut wurden, ist es von Wichtigkeit, zu wissen, von wem und wann ein Mythos oder in welchem Sinne und in welcher Richtung derselbe zuerst dichterisch behandelt ist. Wir können der gewöhnlichen Eintheilung in epische, lyrische und dramatische Poesie folgen, da in dieser Eintheilung zugleich die chronologische Folge, wenigstens in der Hauptmasse, gegeben ist.

Epische Dichter.

§. 1. Es ist darauf hingewiesen, daß wahrscheinlich der Kern von manchen Stücken der Ilias und Odyssee schon an den Höfen der achäischen Fürsten gesungen worden sind. Hier haben wir zunächst die Thatsache anzuerkennen und wo möglich zu erklären, daß in Asien die aus diesen Elementen weiter entwickelte Poesie sich nicht bei den Nachkommen der Achäer, den asiatischen Aeolern, findet, sondern bei den Ioniern; denn alle Städte, die mit einigem Recht auf den Ruhm Anspruch machten, daß Homer ihr Mitbürger gewesen sei, Chios, Ephesos, Kolophon und Smyrna, waren ionisch. Man hat Gewicht darauf gelegt, daß Smyrna vorübergehend im Besitz der Aeoler gewesen sei; allein das genügt nicht, zu erklären, daß sonst in Aeolis keine Spur vom Ursprunge der Homerischen Gesänge nachzuweisen ist. Wie aber ist es gekommen, daß Ionier die Thaten der Achäer sangen? Es ist nachgewiesen, daß die eigentlich mythische Grundlage der troischen Sagen Gemeingut aller griechischen Stämme gewesen ist, daß in Attika sowol die Aeakiden- als die Pelopidensage heimisch gewesen, daß die Odysseussage sogar mehr ionisch als achäisch zu nennen sei. Es ist ferner zu erwägen, daß an den Höfen der achäischen Fürsten nicht achäische Sänger auftraten, sondern pierische, Stammgenossen der Ionier. Es ist daher wol anzunehmen, daß sie beim Verfall der achäischen Herrschaft und in den Stürmen der thessalisch-dorischen Völkerbewegung sich zu ihren Stammgenossen zurückgezogen haben. Die mächtigsten derselben und die zuletzt von der allgemeinen Bewegung ergriffen wurden, waren die Ionier in Aegialea. Diese aber hatten zu Agamemnon's Reiche gehört, hatten mit ihm Troja zerstört, waren also Theilnehmer des Ruhmes. Dasselbe galt von den Pyliern, die, obgleich nicht Ionier, sich doch mit ihnen in Attika vereinigten und zusammen nach Asien wanderten. Mit ihnen also werden die Vorfahren Homer's oder die Träger des epischen Gesanges hinübergegangen sein. In diesem Sinne konnte der große Kritiker Aristarch Homer für einen Athener halten und schon in die Zeit der Wanderung selbst setzen (*Clem.* Strom. I, 21, 117. Sengebusch in d. Jahrb. f. Phil. u. Päd. 67. Bd. 3. S. 252 und *Hom.* Diss. post. vor d. Teubner'schen Ausg. d. Odyssee). Ueber die weitere Entwickelung der Poesie haben wir freilich wenig andere Zeugnisse als die Gedichte selber. Was aber aus ihnen zu gewinnen ist, zeigen die Untersuchungen von Wolf, Lachmann, Nitzsch u. A. Wir bezeichnen es kurz als die Durchbildung und Vervollkommnung der kleineren Lieder. Diese Lieder haben sich aber keineswegs auf die troische Sage beschränkt, sondern einen großen Theil der heroischen Mythologie umfaßt. Lieblingsgegenstand des Volkes und daher auch der Dichter müssen aber die troischen Sagen gewesen sein. Sie fanden ihren Mittelpunkt in der Zerstörung Trojas und theilten sich in zwei Hauptgruppen, die Begebenheiten, die derselben vorhergingen mit Inbegriff der Zerstörung und die darauf folgten, die Rückkehr der Helden. Aus diesen nun gestaltete Homer zwei engere Kreise zu kunstreichen Ganzen, einen in der Ilias, als dem Gesange vom Zorne des Achilleus, in der die Ueberschreitung des Maßes am Agamemnon mit der Niederlage der Griechen, am Achill mit dem Verluste seines Freundes bestraft wird. Aus der zweiten Gruppe wählte der Dichter die Heimkehr des Odysseus, die in Verherrlichung der ehelichen Treue zugleich die Strafe der Verletzung des häuslichen Friedens umfaßt. So hat der Geist des großen Dichters den reichen Stoff der Mythen benutzt,

die göttliche Gerechtigkeit als Grundsatz der Religion zum klaren Bewußtsein zu bringen.

§. 2. Dem Homer sind die sogenannten Kykliker [88]) gefolgt, d. h. epische Dichter, die andere ähnliche epische Gedichte schufen. Den Homer müssen wir uns als einen Mann denken, der einem Geschlechte angehörte, das die alten Gesänge als Erbgut bewahrte, bei festlichen Gelegenheiten vortrug, der, da er Alle an Geist überragte, selbst als Dichter auftrat und Alle verdunkelte. Die späteren Rhapsoden trugen ohne Zweifel vorzugsweise Stücke aus Homer's Gedichten vor und weil diese am meisten gefielen, kamen die anderen Gesänge nach und nach in Vergessenheit. Aber auch unter diesen späteren Rhapsoden oder Homeriden gab es Männer, die es unternahmen, selbständig andere ältere Gesänge umzudichten. Ob und wie viel ältere Bruchstücke dabei aufgenommen sind, läßt sich nicht sagen [89]). Die Thebais, die am häufigsten dem Homer selbst beigelegt wurde, enthielt Rohheiten, die schwerlich nach Homer neu gedichtet sind. Doch ist die Einheit gegeben in Bestrafung der gegen den Vater frevelnden Brüder, Eteokles und Polyneikes, gemäß dem Fluche, den der Vater Oedipus über sie ausgesprochen, und der Weissagung des Amphiaraos. Wie hier die Einheit des Gedichtes an die Person des Amphiaraos, von dem dasselbe auch die Ausfahrt des Amphiaraos hieß, geknüpft war, so in der Einnahme Oechalia's an die des Herakles, die von demselben vollführt ward, weil Eurytos sein Wort gebrochen, daß, wer ihn und seine Söhne im Bogenkampfe überwinde, seine Tochter Iole zum Weibe haben solle. Der Untergang des Eurytos war die Strafe der Wortbrüchigkeit und der Besitz Iole's war Preis des Sieges (Nitzsch S. 434). Dies Gedicht ward dem Kreophylos zugeschrieben. Ist auch eben nicht viel darauf zu geben, daß derselbe Homer's Gastfreund heißt und dadurch als Zeitgenosse bezeichnet wird, so scheint das Gedicht doch jedenfalls zu den älteren zu gehören. Der wahrscheinliche Schluß in Vergötterung des Herakles und seiner Vermählung mit Hebe drückt den Ursprung nicht eben unter den Anfang der Olympiaden herab. Ob das Epos so in unmittelbaren Anschluß an Homer sich fortentwickelte oder eine Periode der Unthätigkeit oder gar des Verfalls dazwischen lag, läßt sich um so weniger nachweisen, da das Zeitalter Homer's und nicht einmal das seiner nächsten Nachfolger feststeht. Homer wird gewöhnlich um 1000 v. Chr. gesetzt, von Herodot aber zum Zeitgenossen Lykurg's gemacht zwischen 800 und 888 v. Chr. Arktinos aus Milet dagegen ist der älteste Epiker, dessen Zeit mit einiger Uebereinstimmung angegeben wird, die Angaben schwanken nur zwischen Ol. I. und IX., d. h. 776 und 740. Von seinen beiden Epen hatte die Aethiopis zunächst in der Person des Achilleus ihre Einheit. Der Sieg über die Amazonenkönigin Penthesilea, der Mord des Thersites, der Achill wegen seiner Liebe zur Amazone gelästert, der Tod des Antilochos durch Memnon, der Sieg über den Memnon, den König der Aethiopen, der Tod des Achilleus durch Paris, der Kampf um die Leichen, die Bestattung der beiden griechischen Helden und die Leichenspiele, die Erhebung des Memnon und des Achilleus zur Unsterblichkeit, der Streit um des Achilleus Waffen zwischen Ajas und Odysseus und der Selbstmord des Ajas, nachdem dieselben dem Odysseus zugesprochen waren, bilden die Hauptmomente des Gedichts (Nitzsch S. 231 fg.). Aber welches war die leitende Idee? Strafe des Uebermaßes in der Leidenschaft oder Apotheose als Lohn aufopfernder Tapferkeit? Außer den mythischen Momenten in dem Erscheinen der Amazonen und Aethiopen, die dem Homer unbekannt sind, treten zwei wesentlich neue religiöse Vorstellungen hervor: Die Nothwendigkeit einer Reinigung vom Morde nach vorausgegangenem Sühnopfer, bevor der Mörder mit anderen Menschen verkehren darf, wie hier Achilleus sich derselben unterwerfen muß (Nägelsbach, Nachhomerische Theologie VI, 20. S. 356) und Verehrung der Heroen, wie sie, wenn auch unterschieden von göttlicher Verehrung, dem Memnon und dem Achilleus zu Theil wurde und nicht nur im Gebrauche blieb, sondern später in Beziehung auf alle Heroen bis zum troischen Kriege, ja bis zur äolischen Wanderung herab ausgedehnt erscheint. Achilleus scheint sogar eine göttliche Verehrung erlangt zu haben in seiner Verbindung mit der Helena (Welcker, Epischer Cyklus. Bonn 1849. Bd. 1. S. 220). Die Iliu Persis (Ilion's Zerstörung) des Arktinos brachte das dem ganzen troischen Mythos zum Grunde liegende Motiv: Troja muß büßen, weil es Paris' Schuld, durch Helena's Raub Ehe- und Gastrecht verletzt zu haben, durch dessen Beschützung zur seinigen gemacht hat, zum klaren Bewußtsein. Mythisch neu sind in diesem Gedichte: die Berufung von Neoptolemos, dem Sohne Achill's und vom Philoktet, weil ohne den in seinem Besitze befindlichen Bogen des Herakles Troja nicht erobert werden konnte, was wahrscheinlich mit der Sage von Trojas früherer Eroberung durch Herakles zusammenhängt, die Theilnahme der Söhne des Theseus, Demophoon und Akamas am Kampfe, der Fall des Paris, die Wiederverheirathung der Helena an Deïphobos, die Unterstützung der Troer durch Eurypylos, einen Enkel des Herakles und dessen Tod durch Neoptolemos und der Raub des Palladions durch Diomedes und Odysseus (Nitzsch S. 248). Die Eroberung durch das hölzerne Pferd war schon dem Homer bekannt (Od. IV, 271 seq.; XI, 523 seq.). Besonders tritt der Raub des Palladions hervor, um dessen Echtheit und Besitz später viel gestritten ward, indem der zurückgebliebene wie der auswandernde Aeneas sich im Besitze des wahren Bildes zu sein rühmt. Schon Arktinos unterschied dies echte geheimnißvoll verborgene

88) Der Name gehört einer späteren Zeit an, die aus ihren Gedichten ein alle Mythen umfassendes Ganzes (κύκλος) zusammengesetzt hatte, theils in prosaischen Auszügen, theils durch Zusammenstellung aller alten Epen in angemessener Abkürzung. 89) Daß überwiegend auch die späteren Epen aus älteren Liedern zusammengesetzt oder ihnen nachgebildet sind, nimmt G. W. Nitzsch an in seinem neuesten Werke: „Beiträge zur Geschichte der epischen Poesie der Griechen." Leipzig 1862. S. 438. Bei dem großen Reichthum von Schriften über diesen Gegenstand beschränke ich mich außer diesem neuesten Werke zu verweisen auf F. G. Welcker, Der epische Cyclus oder die Homerischen Dichter. Bonn 1835.

von dem falschen, das die Griechen entführten. Es war nach ihm ein Geschenk des Zeus an Dardanos (*Dionys. Halic.* I, 69). Es wird bekanntlich als ein Holzbild mit ungetrennten Beinen in vordädalischer Weise in zahlreichen alten Abbildungen dargestellt (O. Jahn, Der Raub des Palladion. Philol. 1845. Baucker, Das attische Palladion. Mitau 1849). Forchhammer (Hellen. S. 136) erklärt es für ein Bild des vom Himmel gefallenen Thaues, der das Land erfrischt und daher erhält. Die Lanze in der Rechten bedeutet ihm das Aufsteigen, die Spindel in der Linken das Fallen desselben. Diese Erklärung gilt ihm von allen Götterbildern, die vom Himmel sind, wobei jedoch die Bilder selbst (*ἀγάλματα*) wenigstens an den Glanz, sei es der Erdoberfläche oder der durch den Thau geförderten Vegetation zunächst erinnern. Jedenfalls war im Alterthume der Sinn des Mythos früh verloren.

§. 3. Wir lassen die kyprischen Gedichte (*τὰ Κύπρια*) folgen, welche ihren Namen von der Heimath tragen und dem Stasinos aus Kypros beigelegt wurden. Schon der Titel läßt eine schwächere Einheit annehmen und der Anfang mit den ersten Motiven und die Anlehnung des Schlusses an die Ilias lassen schließen, daß der Dichter eine Ergänzung der älteren Dichter beabsichtigt habe. Das Motiv, durch den troischen Krieg, das zur Ueberzahl angewachsene Menschengeschlecht zu vermindern, ist keineswegs ohne sittlichen Rückhalt, da mit dem Uebermaße in gleichem Verhältniß der Frevel gewachsen ist, der gebüßt werden soll. Demgemäß erscheint nicht nur der Krieg selbst, sondern schon die Geburt des Achill und der Helena als Folge des vom Zeus mit Themis gepflogenen Raths. Wie sehr es dem Dichter daran lag, die sittliche Grundlage desselben geltend zu machen, zeigt sich in der Gestalt des Mythos, die er wählte oder ersann, nach der Zeus in dieser Absicht die Helena zeugt, und zwar mit der Nemesis, der Göttin der das Gleichgewicht zwischen Schuld und Leid herstellenden Vergeltung. Hier findet sich zuerst der zwiefache Zug: der erste gegen Teuthrania in Mysien, das zerstört wird in der Meinung, es sei Troja und die Verwundung des Telephos; dann der zweite Zug, dessen Verzögerung durch Windstille beseitigt wird durch das Opfer der Iphigenia. Neu ist außerdem der Fall des Protesilaos bei der Landung und daß Aphrodite und Thetis den Achilles und die Helena zusammenführen, ohne Zweifel mit Beziehung auf ihre Heirath nach dem Tode, welche nach Stesichoros auf der Insel Leuke gefeiert wurde, was mit der Apotheose, die schon Arktinos kennt, zusammenhängt (Nitzsch, Beiträge S. 225. Welcker, Epischer Cyclus. Bonn 1849. Bd. 2. S. 46). Hier ist die Frage nicht zu umgehen: woher die Neuerung in der Mythologie? Mit Nitzsch anzunehmen, sie sei nun erst erfunden oder entstanden, sei es im Volk, sei es durch die Dichter, ist, nachdem die vergleichende Mythologie im Allgemeinen und von einzelnen Momenten der troischen Sage insbesondere (5. Ber, II.), nachgewiesen hat, daß viele erst spät hervortretende Mythen uralt sind, bedenklich, da gerade die erst später in die Poesie übergegangenen Mythen am meisten ihre ursprüngliche Gestalt bewahrt haben und daher die Naturbedeutung am sichersten erkennen lassen. Wenn es uns gelungen ist, nachzuweisen, daß diese in Milet und auf Kypros hervorbrechenden mythischen Elemente speciell attischen Ursprungs sind [90], so wird dadurch die oben ausgesprochene Vermuthung bestätigt, daß die Ilias besonders aus Elementen besteht und von Dichtern und Rhapsoden stammt, die mit den Pyliern und den Joniern aus Aegialea über Athen nach Asien gewandert waren.

§. 4. Wie die Kyprien ergänzten, was der Ilias vorherging, so setzten die Nosten (Heimkehr der Atriden oder der Achäer) die Odyssee fort oder umfaßten vielmehr, was nebenher ging, sie schlossen sich auch in der Erzählung von der Heimkehr der Atriden dem Inhalte nach an die Odyssee, erzählten aber Alles ausführlicher und gaben Neues über die Niederlassung des Neoptolemos bei den Molossern, des Kalchas in Kolophon, des Polypötes und Leonteus zu Aspendos in Pamphylien. Die Einheit scheint das Gedicht erhalten zu haben durch den Zorn der Athene, die, weil die Atriden den Frevel des Aias Oileus an der Kassandra in ihrem Tempel ungestraft gelassen hatten, selbst die Strafe übernahm, indem sie in einem Sturme den Ajas mit dem Blitzstrahle tödtete und zugleich für die Pflichtversäumniß die Könige büßen ließ durch Zerstreuung der Flotte, Agamemnon's Mord und des Menelaos lange Irrfahrt. Orestes rächte seinen Vater am Aegisthos und Neoptolemos heirathete des Menelaos Tochter Hermione. Damit scheint das Gedicht geschlossen zu haben. In der Auffassung der Heroen, insofern sie schon einer Verehrung theilhaftig geworden waren, muß der Dichter, wie Arktinos, der Auffassung seines Zeitalters gefolgt sein, indem der fortentwickelte Mythos sich an die Heroengräber als Cultusstätten anschließt.

§. 5. Den kyklischen Dichtern wird noch Lesches aus Pyrrha auf Lesbos zugezählt, als Verfasser der kleinen Ilias (*Ἰλιὰς μικρά*), welche die Eroberung zum Hauptgegenstande hatte, in derselben aber besonders den Odysseus verherrlichte (Nitzsch S. 241 u. 257 fg.). Wäre das Gedicht nicht in den Kyklos aufgenommen, so würde es ohne Zweifel schon zu der Nachblüthe des Epos gerechnet sein, denn der Verfasser soll erst Ol. XXX. (660 v. Chr.) gelebt haben. Dasselbe gilt von Eugammon, einem Kyreneer, der erst Ol. LIII., also gegen 560 v. Chr. gesetzt wird. Er setzte die Odyssee fort und handelte besonders von Telegonos, dem Sohne des Odysseus von der Kirke (Bernhardy, G. Lit. 2. Thl. I, 2. §. 95). Die nächsten Epiker kommen hier weniger in Betracht, theils weil wir weniger von ihnen wissen und haben, theils weil wir eben deshalb nicht beurtheilen können, was sie an neuen Wendungen des Mythos aus der Volksüberlieferung entnahmen, was sie aus eigener Erfindung hinzusetzten, obgleich Letzteres wol mehr in Motiven als im mythischen Material bestand. Da einzelne derselben früher lebten als die letzten Kykliker,

90) Ueber das Verhältniß der älteren Vasenbilder attischen Ursprungs zum troischen Sagenkreise. Verhandl. d. Vers. deutscher Philologen in Altenburg 1854. S. 86.

scheint der Unterschied nur darauf zu beruhen, daß sie keinen neuen Stoff boten. Die Reihe dieser Epiker schließt sich daher unmittelbar an die Kykliker an und die alexandrinischen Epiker, welche der folgenden Periode angehören, scheinen sich nur durch größere Sorgfalt in der Form unterschieden zu haben. Hierher gehören Pisander aus Kamiros auf Rhodos in Ol. XXXIII. (640 v. Chr.), Verfasser einer Herakleа in zwei Büchern, der den Herakles zuerst in der Löwenhaut und mit der Keule dargestellt haben soll; Panyasis aus Halikarnassos Ol. LXX., also in den Zeiten der Perserkriege, Oheim des Herodotos, Verfasser einer Herakleа in 14 Büchern, die fast encyklopädisch den ganzen Mythenkreis umfaßt zu haben scheint, und Antimachos aus Kolophon um 400 v. Chr., Verfasser einer Thebais.

§. 6. So hatte in Asien die dorthin verpflanzte Poesie im Homer die schönsten Blumen und in den Kyklikern noch manche schöne Nachblüthen getrieben. Ganz anders im Mutterlande. Die wilden Stürme der Verheerung durch die Einfälle der Thessaler und Dorer, durch die Wanderungen der Böoter, Achäer und Jonier hatten nicht nur die weitere Entwickelung gehemmt, sondern den Mund der Sänger bald verstummen und, was die frühere Zeit geschaffen hatte, meist untergehen lassen. Aber dem Gedächtniß des Volkes waren manche Gesänge zu tief eingeprägt, als daß sie in wenig Menschenaltern hätten ganz vergessen werden können. Und welche Gegend wäre geeigneter gewesen, Trümmer jener alten Gesänge zu bewahren, als die abgelegenen Thäler des Helikon, wo mit Verehrung der Musen in früherer Zeit die pierische Poesie eine zweite Heimath gefunden und manche eigenthümliche Blüthen getrieben hatte. Da war es zuerst Hesiodos, der durch die fast verhallenden Klänge alter Dichtung angeregt ward, sie zu sammeln, das Verwandte in zwei größeren Ganzen zu vereinigen und durch eigene Verse den Zusammenhang herzustellen. Diese beiden Werke sind Theogonie (*Θεογονία*) und Werke und Tage (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*), von denen das zweite mehr enthält, was vom Hesiodos selbst herrührt, als das erste. Ihm werden außerdem zugeschrieben die Eöen (*Ἠοῖαι*), das Verzeichniß oder der Katalog der Frauen (*Κατάλογος γυναικῶν*), der Schild des Herakles (*Ἀσπὶς Ἡρακλέους*), der Aegimios (*Αἰγίμιος*), die Melampodie (*Μελαμποδία*), die Sprüche Chiron's (*Χείρωνος ὑποθῆκαι*). Doch sind nur die beiden ersten auf uns gekommen. Die Theogonie spricht in ihrem Namen ihre Bedeutung aus: Göttererzeugung. Gnomisch-ethischen Inhalts mit Beziehung auf Ackerbau und Viehzucht sind die Werke und Tage. Derselben Gattung gehörten die Sprüche des Chiron an. Die übrigen Werke waren episch. Die Melampodie war indessen ein Epos ganz besonderer Art, indem sie nicht Heldenthaten, sondern die Geschichte des griechischen Seherthums enthielt. Für Religionsgeschichte ist die Theogonie von der allergrößten Bedeutung. Daß ihr Inhalt nicht nur, sondern der größte Theil wörtlich aus der Zeit vor den Wanderungen stammt, habe ich zu erweisen gesucht in der Schrift: „Ursprung und Alter der Hesiodeischen Theogonie." Hamburg 1862. 4. Derselben entnehmen wir die Hauptresultate in Folgendem:

§. 7. (S. 22.) „Die Vergleichung der Homerischen und Hesiodeischen Poesie läßt deutlich den Unterschied in der Entwickelung erkennen: die Homerische Poesie hat die einseitige Richtung des Epos, wie es scheint, in ununterbrochenem Zusammenhange verfolgt; von Dichtern gepflegt, die mit einander wetteiferten, hat sie eine Vollendung erreicht, die sich fast bei keinem Volke zum zweiten Mal in derselben Gattung wiederfindet. Die Hesiodeische Poesie ist offenbar in ihrer Entwickelung unterbrochen und in der Durchbildung des Einzelnen und Ganzen weit hinter der Homerischen zurückgeblieben, hat dagegen die früheren Elemente in größerer Mannichfaltigkeit bewahrt." — (S. 18.) „Erwägt man die Uebereinstimmung in der Sprache der Theogonie mit den Werken und Tagen einerseits und mit dem der Theogonie vorgesetzten Musenhymnos andererseits, die sich selbst für Werke des Hesiodos ausgeben, so scheint die von Aristoteles und Herakleitos bezeugte Ueberlieferung, daß Hesiodos der Verfasser oder, wie wir sagen würden, der Zusammenfüger oder Herausgeber gewesen sei, auf gutem Grunde zu beruhen. Der Mangel an innerem Zusammenhange läßt uns erkennen, daß der Zusammenfüger über kein größeres Material gebot, als er aufgenommen hat, daß er keinen anderen Zweck verfolgte als den, zusammenzustellen, was er an alten Gesängen über die Götter, ihre Verwandtschaft, ihre Kämpfe und ihre Verherrlichung fand, ganz ebenso, wie er im Musenhymnos vereinigte, was er an alten Gesängen zur Verherrlichung der Musen dem Munde des Volkes entnahm. Nur daß er hier seinen eigenen Lobgesang auf dieselben mit seiner Berufung zum Sänger einfügte. War es aber Hesiodos, der zuerst aus dem Munde des Volkes sammelte und in der Theogonie zusammenstellte, was er eben vorfand, so erklärt sich auch am einfachsten und natürlichsten das Verhältniß der Trümmer der Prometheïs in der Theogonie v. 535 —589 zu denen in den Werken und Tagen v. 47—105 (vergl. H. Köchly, Akadem. Vorträge und Studien I. S. 18 fg. und S. 381 fg.). Was dem Zusammenfüger (Hesiodos) zur Kunde gekommen war, als er die Theogonie gestaltete, nahm er auf; was er später erfuhr, dem gab er eine angemessene Stelle in seinem späteren selbstständigen Werke, den Werken und Tagen. Von eigener Erfindung scheint er in diesem Theile der Theogonie nur das Stück von der Schlechtigkeit der Frauen v. 590 —612 hinzugefügt zu haben, ein Stück, das ganz besonders dafür spricht, daß der Zusammenfüger der Theogonie kein anderer ist, als der Verfasser der Werke und Tage, wo dieser Gegenstand öfter in gleichem Sinne ausgeführt ist, wenn er auch im Mythos von der Pandora ohne Zweifel an alte Ueberlieferung angeknüpft wird." — (S. 19.) „Die Gründe, welche schon im Alterthume Kritiker veranlaßten, die Theogonie dem Hesiodos abzusprechen, sind uns gänzlich unbekannt; sie können sehr wohl auf der Erkenntniß beruhen, daß der größte Theil der Theogonie älter sein müsse als die Werke und Tage. Denn wie diese es gewesen sein

müssen, welche die Gründe boten, den Hesiod für jünger als Homer zu erklären, so kann es nur die Theogonie gewesen sein, welche veranlaßte, ihn für älter zu halten."

§. 8. (S. 31.) „Vergleichen wir nun die verschiedenen Bruchstücke der Theogonie der Form nach, inwiefern der mythische Stoff in verschiedener Weise zu verschiedenen Zwecken verarbeitet ist, unter einander, so lassen sich drei Arten von Gedichten klar unterscheiden: es liegen theils hymnische, theils epische, theils theogonische Bruchstücke vor. Als Hymnen sind außer dem Proömion anzusehen: die Geburt der Aphrodite v. 188—206, die Lobpreisung der Styx v. 383—403, der Hekate v. 411—452, die Geburt des Zeus v. 459—500, Nyx und Hemera v. 746—757, Hypnos und Thanatos v. 758—766, Verherrlichung der Styx v. 775—806. Episch dagegen sind: das Gedicht von der Verstümmelung des Ueanos v. 154—187, die Prometheis v. 507—616, wenigstens in ihrem mittleren Theile v. 535—589, wozu auch der Schluß v. 613—616 gehört, die Titanomachie v. 501—506 und v. 617—745, wahrscheinlich auch die Wohnung des Hades und die Beschreibung des Tartaros v. 807—819, endlich die Besiegung des Typhoeus v. 820—880. Was übrig bleibt, ist theogonischen Inhalts. Der Unterschied in der Darstellung thut sich auf den ersten Blick kund. Die Hymnen sind zur Verherrlichung der Götter gedichtet, enthalten freilich, mit Ausnahme der Musenhymnen, keine Anrufung, sondern sind im erzählenden Tone gehalten, der auch in den Homerischen Hymnen vorherrscht." — „Die epischen Bestandtheile unterscheiden sich durch größere Breite und sind, mit Ausnahme des Gedichtes auf Typhoeus, an einzelnen Stellen zum Dialog erweitert. Diese dialogischen Stellen sind besonders bemerkenswerth wegen Homerischer Wendungen." — Die theogonischen Bruchstücke geben sich durch ihren Inhalt zu erkennen und unterscheiden sich auch durch die knappe Darstellung, indem die ganze Poesie oft nur in den an einander gereihten Namen besteht. Die geographischen Andeutungen lassen nicht zweifeln, daß diese Bruchstücke böotischen Ursprungs sind, aber ein seefahrendes Volk, wahrscheinlich die Jonier in Argolis und Aegialea, darauf eingewirkt hat. (S. 41.) „Aus Böotien stammt auch ohne Zweifel der jüngste Theil der Theogonie, der jedoch auch älter als die Zusammenfügung der verschiedenen Theile zu einem Ganzen scheint, der Hymnos auf die Hekate v. 411—452." Die Göttin ist allen übrigen Theilen des Gedichtes so fremd als dem Homer und den Werken und Tagen, erscheint hier also zuerst und muß demnach aus localer Entwickelung hervorgegangen zur Göttin höherer Würde erhoben sein und nach und nach allgemeine Anerkennung im Cultus erlangt haben.

§. 9. (S. 42.) „Ist es uns gelungen, in solcher Theilung und Unterscheidung der in der Theogonie erhaltenen Bruchstücke alter Poesie der Wahrheit nahe zu kommen, so läßt sich daraus der Entwickelungsgang der Poesie bis zum Wiederaufleben in Böotien durch das Hesiodeische Epos nach dem 10. Jahrhundert, als die Völker der Hellenen in ihren neuen Sitzen sich befestigt hatten und zur Ruhe gekommen waren, nachweisen. Von den Hymnen, welche die ältesten Dichter in kurzen Versen von drei Arsen zur Verherrlichung der Götter sangen, scheinen sich in den Halbversen, welche die Götter in ihrer Naturbedeutung und die Kämpfe derselben schildern, Trümmer erhalten zu haben (vergl. 3. Per. V. §. 6). Von der indessen späteren Verherrlichung der Götter durch Besiegung ihrer Feinde in den ältesten, schon hexametrisch gedichteten Hymnen sind größere Stücke aufbewahrt in der Titanomachie und der Besiegung des Typhoeus, die aber, wie sie vorliegen, später weiter ausgeführt sind. Der immer mehr hervortretende Sinn der Griechen für Anschaulichkeit und Ruhe milderte die Wildheit der Phantasie und den Schwung der Sprache zu einer mehr objectiven Auffassung und zu einer klaren, ruhigen Darstellung, von welcher in dem älteren Hymnos auf die Styx ein so schönes Beispiel erhalten ist. Die Ausbreitung der ionischen Herrschaft und des pierisch-thrakischen Gesanges bis an die Südküsten des Peloponnes bereicherte die Poesie mit den Vorstellungen verschiedener Stämme und Völkerschaften, wie die Hymnen auf die Aphrodite und auf Zeus zeigen. Der wachsende Reichthum und die zunehmende Mannichfaltigkeit der Vorstellungen regte das Nachdenken an und die Reflexion überflügelte die Poesie in der theogonischen Dichtung am Olympos nicht nur, sondern auch am Helikon, wo die Dichtkunst einen zweiten Wohnsitz begründet hatte. Dieser reflectirenden Richtung gehört auch die Vergötterung sittlicher Begriffe an, welche in die in Gestalt eines Geschlechtsregisters zu einem Ganzen vereinigte Götterwelt eingefügt wurden, wie es im Verzeichniß der Kinder der Nacht hervortritt. Denselben Weg schlug auch die Hymnendichtung ein, wovon in dem jüngeren Hymnos auf die Styx ein Beispiel erhalten ist. Alle für den Gesang zur Lyra bestimmten Dichtungen dieser Zeit werden strophisch gebaut gewesen sein. Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß es sich mit den theogonischen Gedichten ebenso verhalten hat, wenn sie auch nicht gesungen wurden, um das Behalten zu erleichtern (vergl. 4. Per. IV.). Als der ritterlich gesinnte Stamm der Achäer sich der Oberherrschaft bemächtigt hatte, fanden die Dichter an den Höfen ihrer Fürsten gastliche Aufnahme und Beifall. Sie wählten aus dem reichen Stoff, der ihnen zu Gebote stand, die Lieder von den Kämpfen der Götter und der in der Fortentwickelung von ihnen abgelösten Heroen. So nahm die Poesie nach und nach, dem Sinne der kriegerischen Fürsten gemäß, einen ganz anderen Charakter an, den wir den epischen nennen. Daß in der Entwickelung des Epos mit dem Uebergange des Gesanges zum declamatorischen Vortrage die musikalische Begleitung und mit derselben der Strophenbau aufgegeben sei, darf wol als gewiß angenommen werden, obgleich sich die Zeit nicht näher bestimmen läßt. In diesem Sinne wurden die Götterkämpfe umgedichtet, und dieser Zeit entstammen wir die uns vorliegenden Ueberarbeitungen der Titanomachie, der Besiegung des Typhoeus und die Prometheis, die indessen alle durch mündliche Ueberlieferung manche Veränderungen erlitten haben. Es

entstanden aber damals auch Gesänge, die den Ruhm der Heroen verherrlichten, mit denen vielfach die Thaten der nächsten Vergangenheit verschmolzen wurden. Davon hatten sich im europäischen Hellas durch mündliche Ueberlieferung umfassende Bruchstücke erhalten, die aber, gemischt mit späteren Zusätzen, unter dem Namen „Katalog der Frauen und Eöen" bekannt sind (vergl. 5. Per. III.). Dieselben Gesänge sind mit den Colonien nach Asien gewandert und dort bei den Joniern zu den Homerischen Gedichten umgebildet worden. Dieser gleichsam weltlichen Poesie neigte sich auch die religiöse zu und die Hymnen nahmen einen epischen Charakter an, wie aus den sogenannten Homerischen Hymnen zu ersehen ist, die zwar später sind, aber auf einer älteren Grundlage ähnlicher Art beruhen müssen. Den Beweis, daß diese Richtung schon in der achäischen Zeit eingeschlagen ist, liefert außer hymnenartigen Stücken im Homer, wie Il. XIV. v. 153—352, der olympische Musenhymnos Hesiod's in seinem Haupttheil v. 81—104. An den beiden Pflanzstätten, Olymp und Helikon, muß die Poesie ihren religiösen Charakter bewahrt haben, wie aus den nachgewiesenen Spuren der Fortentwickelung zu schließen ist. Doch muß nicht nur die Fortentwickelung bald durch die Stürme der Wanderung gehemmt, sondern auch der größere Theil der vorhandenen Gesänge untergegangen sein, denn nur in den unter Hesiod's Namen überlieferten Gesängen sind uns ältere Bruchstücke in fast ursprünglicher Gestalt erhalten. — „Hesiodos ist demnach der erste gewesen, der die zu seiner Kunde gekommenen Trümmer einer früheren Poesie sammelte, und sein Name erhielt sich, weil er ihn seinen Gedichten einfügte. Wie er durch diese Trümmer zu eigenen Gedichten in den Werken und Tagen getrieben ward, so mochten Andere zum Sammeln und zu eigener Bearbeitung der überlieferten Mythen angeregt sein, und darin die Gedichte der sogenannten Hesiodeischen Schule ihren Ursprung haben, von denen wir leider nur so geringe Ueberbleibsel besitzen, daß wir nicht im Stande sind, eine klare Vorstellung von der Entwickelung zu gewinnen" [91]).

§. 10. Auch die Werke und Tage sind nicht nur für die Geschichte der Poesie von Wichtigkeit, indem sie in dem Gedicht von den Weltaltern (v. 109—201) und der Prometheis (v. 47—105) zum Theil Bruchstücke älterer Poesie von unmittelbar religiösem Interesse aufbewahren, sondern auch der Hauptinhalt eine Entwickelung einer älteren gnomischen (Spruch-) Poesie ist (Ursprung der Theogonie S. 22 fg.), wie die zahlreichen Verse zeigen, welche sich im Homer wieder finden und nicht wohl ihm entlehnt oder nachgeahmt sein können, sondern von beiden Dichtern einer älteren Poesie entlehnt sein müssen. Dies Gedicht ist für Religionsgeschichte aber auch deshalb wichtig, weil es uns mit der sittlich-religiösen Zerfahrenheit im 10. und 9. Jahrhundert v. Chr. bekannt macht, weil es uns zeigt, wie zwar die Götter Demeter und Dionysos mit den Geschäften des Landmannes und der Sprache des täglichen Lebens verwachsen waren, in der überlieferten Poesie aber auch dort und damals noch keine oder nur eine geringe Berücksichtigung gefunden hatten und nicht einmal im Cultus, wenigstens der herrschenden Stände und der Dichter, stark hervorgetreten seien. Daß gerade Bruchstücke theogonischen und ethisch-religiösen Inhalts am Helikon sich erhalten hatten, wieder zum Vorschein kamen und den Anfang einer neuen Entwickelungsreihe bildeten, ist wegen des Zusammenhanges mit dem Musendienste sehr natürlich und erklärlich.

§. 11. „Hätten wir noch den Katalog und die Eöen, wir würden gewiß durch Vergleichung derselben mit den einzelnen Liedern, auf welche die Ilias zurückgeführt ist, die ältere, noch unentwickelte Form derselben, wie sie vor der äolisch-ionischen Wanderung beschaffen war, erkennen können. Für das Verhältniß dieser Hesiodeischen Epen zu den Homerischen hat die neueste Zeit eine merkwürdige Parallele ans Licht gezogen in der Kalewala der Finnen und dem Kalewipoeg der Esthen, die in einer älteren Poesie dieser verwandten Völker vor ihrer Trennung eine gemeinsame Grundlage haben, nach der Trennung aber selbständig entwickelt sind." Wie diese finnischen Gedichte aus Bruchstücken zusammengesetzt sind, die theils in Versen, theils in Prosa erhalten sind, so mag es auch mit Hesiod's Gedichten geschehen sein. Daß diese zu weiteren Ausführungen Veranlassung gaben, zeigt der Schild des Herakles, dessen Anfang v. 1—56 aus dem vierten Buche des Katalogs entlehnt ist. Bekanntlich war in den Eöen, genannt von der Formel, mit der eine neue Genealogie angeknüpft ward (ἢ οἵη), wie im Frauenkatalog, die häufig verwechselt wurden, weil sie gleichartig waren und die Eöen als viertes Buch dem Katalog sich anschlossen, die Verknüpfung der verschiedenen Theile ganz äußerlich nach der Verwandtschaft, also genealogisch. Die Eöen ließen in unbekannter Reihe die Heroinen und deren Nachkommen auf einander folgen. Die Fragmente lassen nicht mit Sicherheit erkennen, wie weit auf die Thaten der Helden eingegangen ist; es scheint jedoch, daß die eigentliche Erzählung nur kurz gewesen sei [92]). Indessen erhellt aus den Ueberbleibseln genügend, daß diese Gedichte fast die ganze Heroenmythologie umfaßten. Die Heroen wurden meistens in Homerischer Weise aufgefaßt. Zwar ist nach dem Morde die Reinigung erforderlich, um dem Mörder den Zutritt in den menschlichen Verkehr zu sichern, wie beim Arktinos. So verlangt Herakles, vom Mord des Iphitos gereinigt zu werden (Fr. 16). Allein in den späteren, dem Hesiodos beigelegten Gedichten ist Altes und Neues ohne Zweifel viel mehr gemischt gewesen, als in den beiden älteren vorhandenen. Herakles und Asklepios erscheinen noch als Heroen und zuerst kommt Aristäos, Sohn des Apollon und der Kyrene, vor, aber ohne daß er mit

91) Man wird an dieser, in die früheren Perioden zurückgreifenden und Einzelnes wiederholenden Darstellung die Wiederholung entschuldigen mit der Wichtigkeit des Zusammenhanges für die religiöse Entwickelung.

92) Bernhardy (G. L. 2. Th. I. 2. §. 96) schließt aus Anton. Lib. 23 das Gegentheil, allein da ist auch Nikandros angeführt. Ebenso wenig scheint die Benutzung des Mythos vom Chiron beim Pherekrates zu beweisen (Meineke, Com. Gr. Fr. II. p. 335).

Sicherheit als Gott erkannt werden kann (Fr. 144 Eoeën). Hieraus folgt mit Nichten, daß das Gedicht erst nach der Gründung Kyrene's, 631 v. Chr., verfaßt oder auch nur redigirt sei, weil nach Pindar (Pyth. IX, 45 seq.) Apollon die Kyrene nach Libyen entführte, denn Aristäos ward auch in Thessalien verehrt (*Virg.* Georg. I, 14; IV, 283 seq.), und ebenda war eine Quelle Kyrene (*Diod.* IV, 72). Bei Pindar ist Aristäos Gott, dem Apollon und Zeus gleich, deren Beiname der Name wol ursprünglich gewesen ist. Er ward, als Begründer der Jagd, des Hirtenlebens, des Acker- und Weinbaues, außer in Thessalien auch in Böotien, besonders auf der Insel Keos verehrt (*Diod.* IV, 81. *Apoll. Rh.* III, 500 seq.). In der älteren Mythologie tritt er selten und wenig bedeutend hervor, außer seiner Abstammung, besonders als Gatte der Autonoë, Tochter des Kadmos, und Vater des von seinen Hunden zerrissenen Aktäon. Wenn auch später Aristäos als Gott unterschieden wird von dem Heroen dieses Namens, so ist dieser doch ursprünglich gewiß derselbe.

§. 12. Epische Stoffe in Hesiod's Weise behandelten auch spätere Dichter. Dahin gehört das naupaktische Gedicht (τὰ Ναυπακτικά), das bald einem Milesier, bald dem Karkinos aus Naupaktos, bald einem Neoptolemos beigelegt ward. Es scheint nach dem Muster der Eöen gemacht und zu Herodot's Zeit bekannt gewesen zu sein (*Marckscheffel* p. 252 seq.). Dieser Reihe von Dichtern gehört auch der Lakedämonier Kinäthon an, der von Marckscheffel (p. 245 seq.) gewiß mit Recht von dem Homeriden Kinäthos aus Chios unterschieden wird. Das Alterthum kannte von ihm Genealogien (*Γενεαλογίαι*), eine Telegonie (*Τηλεγονία*), eine Herakleа (*Ἡράκλεια*), eine Oedipodia (*Οἰδιποδία*). Auch wurde ihm die kleine Ilias beigelegt. Eusebius setzt ihn in den Anfang der Olympiaden. Genealogien gab es endlich auch von Asios aus Samos, der nach Marckscheffel (p. 260) um Ol. XXX (650 v. Chr.) lebte. Diese historisirenden Epen von den Katalogen der Frauen und den Eöen bis zu den Genealogien des Asios brachten die ganze Heroenwelt in einen verwandtschaftlichen Zusammenhang. Die darauf beruhenden mythischen Stammtafeln, die übrigens vielfach mit einander in Widerspruch stehen, sind öfter hergestellt, am umfassendsten früher von Benj. Hederich hinter seinem „Mythologischen Lexikon" (Leipzig 1770), neuerdings von E. Gerhard im zweiten Bande seiner „Griechischen Mythologie" (Berlin 1858).

§. 13. Die Melampodie, welche gleichsam ein mantisches Epos ist, insofern es die Thaten der Seher beschrieb, trägt durchaus einen alterthümlichen Charakter, wie denn die Odyssee (XV, 225) nicht zweifeln läßt, daß es schon ältere Gesänge der Art gab, aus denen auch die Grundlage dieses Gedichtes, sowie der diesen Gegenstand betreffenden Stellen Homer's entlehnt sein mögen (*Marksch.* Fr. 169). Von Wichtigkeit wäre es, zu wissen, in welchem Werke Hesiodos erzählte, daß die Töchter des Prötos rasend wurden, weil sie die Weihen (*τελετάς*) des Dionysos nicht annahmen (*Apoll.* II, 2, 2), die Melampus, ohne Zweifel ebenfalls nach demselben Dichter, heilte (*Id.* I, 9, 12). Die Krankheit beschrieb Hesiodos in dem Katalog (Fr. 38. *Eustath.* ad Od. XV, 225. p. 1746); da kann aber von den Weihen nicht die Rede gewesen sein, denn es ist nicht Raserei, sondern ein scheußlicher Grind die Krankheit, an der sie leiden. Die Krankheit als Strafe und die Reinigung durch Weihen scheint Strabo (VII, 3, 19) im Auge zu haben, wenn er den Melampus eben diese Krankheit mit dem Wasser des Flusses Anigros in Elis heilen läßt. Daher ist er der Erfinder der religiösen Reinigung geworden, denn hier wird das Wasser als reinigend (*καθαρσία*) geschildert. Dies scheint, da diese Reinigungen, die der Komiker Diphilos spottend beschreibt (*Clem. Al.* Strom. VII, 4, 26), auf Dionysos bezogen wurden, Veranlassung geworden zu sein, ihn zum Priester des Dionysos zu machen, dessen Weihen er verkündigte. Ist dies auch schon in einem dem Hesiodos zugeschriebenen Gedichte geschehen, so kann dasselbe nicht so alt als die andern gewesen sein, denn die Weihen sind ihm sonst fremd. Doch fand Herodot (II, 49) den Melampus schon in älteren Gedichten so aufgefaßt, die er dem Melampus selbst zuzuschreiben scheint [93]), die aber nicht älter sein können, als die Verpflanzung ägyptischer Lehren in die griechischen Mysterien. Selbst in seinem Wahne von einer uralten Verbindung Griechenlands mit Aegypten konnte er, scheint es, unmöglich ein Werk des Melampus in die Zeit des Kadmos versetzen, da er vier Capitel später (53) die Ansicht ausspricht, die Griechen besäßen Nichts, das über Homer und Hesiod zurückreichte. Folgt er also vielleicht einem der dem Hesiodos beigelegten Gedichte? (Eckermann, Melampus und sein Geschlecht. Göttingen 1840.) Die älteste uns bekannte Quelle der Dionysosmythen, die schon als Träger mystischer Lehren gefaßt waren, ist Eumelos von Korinth (Schol. *Ven.* in Il. VI, 131. *Marksch.* Fr. 9), wahrscheinlich in der Europia, welche das Geschlecht der Europa in der Weise der Hesiodeischen Eöen behandelt zu haben scheint und bei ihrem Bruder Kadmos auch auf Dionysos kommen konnte. Eumelos lebte wahrscheinlich um den Anfang der Olympiaden (*Marksch.* p. 219). Doch wird das Gedicht auch Anderen beigelegt. Eumelos hat auch die korinthischen Mythen episch besungen (*Κορινθιακά* Schol. *Apoll. Rh.* I, 146).

§. 14. Der epischen Poesie gehören auch die unter Homer's Namen erhaltenen Hymnen an, über deren Ursprung nach F. A. Wolf der neueste Herausgeber, Aug. Baumeister am richtigsten geurtheilt zu haben scheint (Proleg. zu seiner Ausg. S. 101), daß sie nämlich der großen Mehrheit nach von Rhapsoden herrühren und die kleineren als Proömien zu anderen Vorträgen, die größeren selbständige Wettgesänge sind. Auch das, was Baumeister über Ort und Zeit der Entstehung sagt, wird die sicherste Grundlage zu einer weiteren Untersuchung bilden müssen, deren Aussicht auf ein sicheres Ergebniß jedoch

93) *Ἕλλησι γὰρ Μελάμπους ἐστὶ ὁ ἐξηγησάμενος τοῦ Διονύσου τό τε οὔνομα καὶ τὴν θυσίην καὶ τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ· ἀτρεκέως μὲν οὐ πάντα συλλαβὼν τὸν λόγον ἔφηνε.*

meistens noch sehr gering ist. Ganz den Charakter der sogenannten Orphischen Hymnen trägt VIII. auf Ares. Wenn Banmeister H. XV. auf den Herakles für später als Onomakritos erklärt, weil v. 8 mit Od. XI, 603 identisch ist, und v. 604 mit *Hes.* Theog. 952 gleichlautet, den er mit Gerhard aus dem Hesiodos herübergenommen annimmt, so werden wir gewiß alle dem alexandrinischen Kritiker folgen, daß die Vergötterung des Herakles Od. XI. v. 602—604 eingeschoben sei und das Scholion (vergl. Nitzsch zu dieser Stelle und Dindorf zum Scholiasten) sich nicht auf v. 604 allein beziehe, wie auch, daß im Scholiasten statt: *τοῦτον ὑπὸ Ὀνομακρίτου πεποιῆσθαι φασιν* mit Lobeck zu lesen sei *ἐμπεποιῆσθαι*. Aus der Gleichheit folgt so wenig die Entlehnung von v. 604 aus Hesiod, als die Uebertragung von v. 603 aus der Odyssee in unsern Hymnos; denn ganz neu wird Onomakritos diese Verse nicht gemacht, sondern sie aus einem damals vorhandenen Hymnos entnommen haben, der auch Hesiod's Quelle war. Denn abgesehen von ihrem Ursprunge in der indo-germanischen Urzeit (1. Per. V. §. 3), gehört nach der Ilias (IV, 2; V, 722; V, 905) die Hebe, sofern sie den Göttertrank reicht, zu den ältesten Göttinnen, auf die es an Hymnen nicht gefehlt haben wird. Selbst die Vermählung mit Herakles liegt so sehr im Sinne des Mythos, daß man nicht anzunehmen braucht, sie sei erst von den Orphikern erfunden. Seine Aufnahme in den Olymp selbst ist älter als der Einfluß der Orphiker. Demnach können die in Homer und Hesiod später aufgenommenen Verse und also auch unser kleiner Hymnos immer viel älter als Onomakritos sein. Orphischen Einfluß erkennt Baumeister (S. 103) in den Hymnen XIV. u. XXX. an die Göttermutter, XXIII. an Zeus, XXXI. an Helios (die Sonne), XXXII. an Selene (Mond). Auch daraus folgt nicht, daß sie alle später sind als Onomakritos, da er nicht erst Erfinder der Orphischen Lehre ist und um so weniger, da wirklich aus älterer Zeit keine Hymnen unter Orpheus' Namen vorhanden sind, die Zeit der vorhandenen jedenfalls so spät fällt, daß sie schwerlich einen Maßstab für diese Hymnen geben (vergl. unten §. 17). Zwar läßt sich das höhere Alter nicht erweisen, es finden sich in ihnen, namentlich in XXX. u. XXXI. so viele Homerische Anklänge, daß man auch hier Bruchstücke älterer Hymnen vermuthen möchte, was auch von XXV. zu sagen ist, der aus Hesiodeischen Versen zusammengesetzt ist. Ueber die größeren Hymnen können wir uns kurz fassen, weil die Hymnen auf den delischen und pythischen Apoll bereits (4. Per. II. §. 1—4) besprochen sind. Wir erinnern deshalb hier nur daran, daß der Inhalt des ersten insofern älter scheint als des zweiten, weil der Apollocultus auf dieser Insel zu den ältesten gehört, namentlich älter ist als der in Delphi, dessen Gründung nach dem Hymnos auf den pythischen Apoll nicht unmittelbar von Pierien und Tempe ausging, sondern über Euböa und Böotien dahin gelangte. Wenn, wie C. F. Crenzer (Progr. Hersfeld 1848) nachzuweisen sucht, fünfzeilige Strophen zu erkennen wären, müßte man einen alten Kern aus ionischer Zeit annehmen. Fehlt es auch wol nicht an älteren Stücken im Hymnos, wofür wir die Aehnlichkeit mit Hesiod geltend machen möchten, so sind sie doch gewiß nicht von solchem Umfange, daß man eine Stropheneintheilung durchzuführen wagen darf. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß beide Hymnen, wie sie vorliegen, lange nach der ionischen Wanderung gedichtet sein müssen. Vom delischen Hymnos zeigt es die Ausbreitung des Dienstes über alle Inseln und Küsten des ägäischen Meeres v. 30—44. Bekanntlich legt Thukydides (III, 104) ihn dem Homer selbst, der Scholiast zu Pindar (Nem. II, 1) dem Kynäthos aus Chios bei. Baumeister (S. 114) wagt keine nähere Bestimmung, als daß er älter sei als Pindar. Ihn in die Zeit der älteren sogenannten Kykliker zu setzen, scheint unbedenklich. Daß der pythische Hymnos älter als Ol. XLVII. (590 v. Chr.), folgert Baumeister aus dem Schlusse (S. 113 u. 181). Daß auch er um den Anfang der Olympiaden entstanden sei, halte ich für nicht unwahrscheinlich, wenn damals schon die Homerischen Gesänge im europäischen Hellas verbreitet waren und auch in Delphi Eingang gefunden hatten, wie ich nicht zweifle. Den Hymnos auf den Hermes setzt J. H. Voß in die Zeit des Alkäos und Bernhardy bemerkt dazu, daß er wegen der siebensaitigen Leier später als Terpander sein müsse. Aus demselben Grunde setzt Baumeister (S. 195) ihn nach Ol. XL. (620 v. Chr.). Der scherzhafte Ton erinnert an die sinnliche Richtung der ionischen Lyrik. Den Ursprung des Hymnos auf Aphrodite setzt Baumeister (S. 250) nach Ionien und mit ihm aus anderen Gründen Bernhardy gleichzeitig mit der Verbreitung der Kybele. Ist dies gegen Solon's Zeit geschehen (6. Per. VII. §. 5 u. 6), so spricht dafür auch der an die ionische Liebeselegie erinnernde Ton. Den Hymnos an die Demeter glaubt J. H. Voß Ol. XXX. (660 v. Chr.) entstanden, Baumeister (S. 280) um die Zeit der Pisistratiden und läßt ihn mit Preller und Welcker für die Panathenäen gedichtet sein. Da wir nicht wissen, daß an den Panathenäen auch andere Gedichte als Ilias und Odyssee vorgetragen sind, möchte man eher an die Brauronien oder die Eleusinien denken. Allein auch von jenen wissen wir zu wenig und von diesen ist es nicht bekannt, daß Agonen der Rhapsoden an ihnen stattfanden. Auch für Paros oder Antron, die v. 400 neben Eleusis genannt werden, spricht eben nicht, daß Eleusis gefeiert wird. In der Nähe von Antron in Thessalien lag Pyrasos, das schon Homer als Sitz alten Demeterdienstes kennt (Il. II, 696). In Paros aber ward Demeter, und zwar, wie es scheint, in Mysterien, schon vor Archilochos' Zeit verehrt. Hat nun Archilochos einen Hymnos auf Demeter gedichtet (Schol. *Arist.* Av. 1762), so möchte unser Hymnos nicht viel jünger sein (Preller, Demeter S. 128 und *Theod. Bergk*, Lyr. Gr. Archil. Fr. 118 u. 119). Daß Hymnos XIX. auf Pan nach der marathonischen Schlacht gedichtet sei, weil sein Cultus in Athen erst nach derselben Aufnahme fand (*Herod.* VI, 105), scheint nicht zu folgen, denn bekannt mußte der Gott vorher sein, zumal wenn er

schon bei den Orphikern eine höhere Bedeutung erhalten hatte, und es macht der Schluß den Orphischen Einfluß oder gar Ursprung wahrscheinlich. An der Ansicht, daß H. XXVIII. auf Athene jünger sei als Stesicheros, weil dieser sie zuerst dem Haupte ihres Vaters mit Waffenrüstung entsteigen lasse, wollen wir vorläufig nicht rütteln. Zu wissen, daß XVII. an die Dioskuren älter als Theokrit (XXII.), nützt nicht viel; zu bemerken aber ist, daß sie nicht als Götter bezeichnet sind, wie schon bei Alkman (Fr. 8—14. *Bergk.*), was in einem Hymnos, wie auch in einem Proömion zu ihrer Feier erwartet werden darf, wenn sie als Götter anerkannt wären. Dies scheint für eine frühere Zeit zu sprechen, wenn auch nicht mit Sicherheit, denn sie werden auch XXXIII. nicht ausdrücklich so bezeichnet und doch thatsächlich anerkannt. Dagegen wird Hymnos XVI. Asklepios durch die Begrüßung *ἄναξ* als Gott gefeiert. Bei den Proömien für Aphrodite VI. u. X. erinnern wir daran, daß, obgleich sie für Kypros gedichtet scheinen, doch des Adonis nicht gedacht wird, den schon Sappho feierte (Fr. 62 u. 63). Das Proömion an Artemis (IX.) läßt den ionischen Ursprung nicht verkennen und ist frei von ephesischem Einfluß. Die Proömien auf Athene XI., auf Hera XII., auf Hermes XVIII., auf Zeus XXIII. enthalten kein besonderes Kennzeichen, aus dem Zeit und Ort des Entstehens erkannt werden könnte. Doch ist XVIII. an Hermes wahrscheinlich für Arkadien, wie XXI. an Apollon für Thessalien, XXII. an Poseidon für Achaia gedichtet, XXIV. an Hestia für Delphi; das Proömion XXIX. auf Hestia und Hermes scheint für eine häusliche Feier gemacht, wie auch Baumeister annimmt (S. 363). Das Proömion auf Demeter XIII. deutet auf eine Mysterienfeier, da sie *σεμνή* genannt wird. Der Hymnos VII. auf Dionysos wird von Baumeister mit Recht einem Dithyrambos verglichen. Damit würde in Widerspruch stehen, wenn er wegen seiner Jünglingsgestalt jünger als Praxiteles sein sollte. Allein es wird nicht seine wahre Gestalt angegeben, er hat jene nur angenommen, wie Hermes in der Odyssee und Dionysos in Euripides' Bakchen. Da die Gefangenschaft durch tyrrhenische Seeräuber nach Naxos verlegt wird, könnte der Hymnos für ein Fest dieser Insel gedichtet sein (vergl. J. H. Voß, Mythol. Briefe Bd. 4. Forsch. Bd. 1. II. Nysa. §. 17). Für das Bruchstück eines Dithyrambos möchte ich auch XXVI. halten, doch könnten die Verse eher als VII. ein Proömion für die an den Brauronien vorgetragenen Rhapsodien sein, wie Baumeister (S. 339 u. 360) auch von jenen annimmt. Die Fragmente des Hymnos XXXIV. auf Dionysos aus Diodor (I, 15; III, 66 und IV, 2) scheinen mir auch einem Dithyrambos anzugehören, der aber jüngeren Ursprunges als VII., da hier Nysa als Geburtsort des Dionysos nach Arabien verlegt wird. Diodor nennt Homer als Verfasser, dagegen der Scholiast zu Apollonios (II, 1215) Herodoros, den älteren Zeitgenossen des Herodotos, was auch Voß annimmt (Mythol. Briefe Bd. 4. Forsch. Bd. 1. II. Nysa §. 21 u. §. 47 fg.), obgleich andererseits zu bezweifeln, daß dieser Herodor, sonst als Logograph bekannt, auch gedichtet habe (*Müller*, Hist. Gr. Fr. II. p. 464). Diese Bruchstücke, mögen sie einem Hymnos oder zweien angehören, für viel jünger zu erklären, ist kein Grund, da Herodot (III, 111) die Annahme kennt, daß Dionysos in Arabien aufgewachsen sei.

§. 15. *G. F. Schoemann*, De Poësi Theog. Gr. Gryphisw. 1849. 4. Opusc. II. p. 1 seq. Von dem älteren Epos, sowol dem heroischen der Homeriden als dem theogonischen und didaktischen des Hesiodos und seiner Nachfolger, ist durchaus verschieden das sogenannte theologische Epos, obgleich es auch theils theogonischen, theils didaktischen Inhalts ist. Aber es gibt nicht Anleitung zum praktischen Leben, wie die didaktische Poesie des Hesiodos, sondern zu religiösen, und zwar geheimnißvollen (mysteriösen) Gebräuchen. Diese Gedichte werden, mit einer einzigen Ausnahme, alten mythischen Sängern zugeschrieben, deren persönliche Existenz schon von Herodotos und Aristoteles in Zweifel gezogen wird; es sind Linos, Musäos, Eumolpos, Melampus, Pamphos, Thamyris und besonders Orpheus. Die Ausnahme ist Epimenides aus Phästos oder Knossos auf Kreta. Es würde von großer Wichtigkeit für die Kenntniß der religiösen Entwickelung bei den Griechen sein, wenn sich von seinen Werken mehr erhalten hätte. Denn trotz der märchenhaften Ueberlieferungen, wie von seinem 57jährigen Wunderschlaf, die an ihm hafteten, ist er doch eine historische Persönlichkeit, deren Zeit feststeht. Denn er ward von Solon nach Athen berufen, um die Stadt von dem an den Anhängern Kylon's begangenen Frevel zu reinigen. In Athen wurden manche religiöse Institutionen auf ihn zurückgeführt, namentlich die Verehrung der Eumeniden; doch ist nirgends ausgesprochen, ob er als Priester des Zeus oder des Apollon, oder ohne Beziehung zu einem bestimmten Gott als Seher (*μάντις*) aufgetreten sei. Hier ist die Frage nach der Echtheit der ihm zugeschriebenen Werke von Wichtigkeit. Es waren unter seinem Namen außer Orakeln (*χρησμοί*) mehre epische Gedichte vorhanden: Ursprung der Kureten und Korybanten und Theogonie (*Κουρήτων καὶ Κορυβάντων γένεσις καὶ Θεογονία*) 5000 Verse, die Verfertigung der Argo und des Jason Fahrt nach Kolchis (*Ἀργοῦς ναυπηγία τε καὶ Ἰάσονος εἰς Κόλχους ἀπόπλους*), über Minos und Rhadamanthis (*Περὶ Μίνω καὶ Ῥαδαμάνθυος*) 4000 Verse. Die ihm auch beigelegten Schriften in Prosa über Opfer und Kreta's Staatsverfassung werden ihm jetzt allgemein abgesprochen. Auch die epischen Gedichte werden mehrfach ganz angezweifelt oder für später interpolirt gehalten. Da indessen das Alterthum keinen Zweifel erhoben zu haben scheint, auch bei aller Aehnlichkeit mit der Orphischen Richtung Nichts über einen Zusammenhang mit derselben gesagt wird, so müssen die Zweifel als nicht genügend begründet bezeichnet werden, zumal da die Geringfügigkeit der Ueberbleibsel kein sicheres Urtheil gestattet (*Plat.* Legg. I. p. 642; III. p. 617. *Plut.* Solon. c. 12. *Diog. Laërt.* I, 109—115. Heinrich, Epimenides von Kreta. Leipzig 1801. Höck's Kreta. Göttingen 1823—1829. Bd. III. S. 246—286. Ulrici, Gesch. d. Hell. Dichtkunst I. S. 458 fg. Bode, G. d. H. D. I. S. 463 fg. *Müller*, Fragm. Hist. Gr.

II. p. 21. 43; IV. p. 404). Sein ganzer Charakter, die Ueberlieferung, die ihn mit der idäischen Höhle des Zeus in Verbindung setzt, und eine andere, die ihn selbst einen Kureten nennt, in Verbindung mit anderen Gründen, welche den phrygischen Einfluß auf Kreta für älter erkennen läßt, machen es wahrscheinlich, daß er Repräsentant der mystisch-enthusiastischen Richtung war, wie sich in Kreta an den durch phrygische Orgien umgestalteten Zeusdienst knüpfte. Die Kosmogonie (*κοσμογονία*) des Linos (*Diog. Laërt.* I, 4) wird von Schömann einem eklektischen Philosophen beigelegt, der vielleicht nicht lange vor dem Diogenes gelebt habe. Ein anderes theologisches Werk (*τὸ πρὸς Ὑμέναιον θεολογικόν*) erklärt schon Jamblichos für ein Werk der Pythagoreer (Vit. Pyth. c. 28). Vom Musäos gab es eine Theogonie, eine Titanomachie (*τιτανομαχία*, nicht *τιτανογραφία* Schol. *Apoll. Rhod.* III, 1178. *Schoemann* p. 8), ein astronomisches Gedicht Sphära (*Σφαῖρα Diog. Laërt.* I, 3), Heilungen von Krankheiten (*Ἐξακέσεις νόσων Aristoph.* Ran. 1033 u. Schol.), die wahrscheinlich einerlei sind mit den Zauber- und Reinigungsgesängen, die Plato (Rep. II, 7. p. 364) kannte (*ἐπῳδοί, καταδέσμοι, καθάρσια, μειλίγματα*) und die derselbe (Prot. 8. p. 316) Weihen (*τελεταί*) nennt. Am berühmtesten waren seine Orakel (*χρησμοί*), die Onomakritos für Pisistratos redigirte und wegen deren Fälschung er verbannt ward (*Herod.* VII, 6); ferner eine Eumolpie (*Εὐμολπία*). Die *ὑποθῆκαι Εὐμόλπῳ τῷ υἱῷ* (*Suid.*) sind nicht weiter bekannt. Pausanias hält (I, 22, 7) die ihm beigelegten Gedichte meistens für Werke des Onomakritos, wahrscheinlich weil er oder ein Vorgänger in den Bericht des Herodotos zu viel hineinlegte. Damit soll indessen nur darauf hingewiesen werden, daß einige Werke, namentlich die Orakel, älter sein müssen als Pisistratos, sonst hätte Onomakritos nicht mit der Redaction (*διάθεσις*) beauftragt werden können. In der Theogonie setzte er eine Einheit an die Spitze, aus der Alles entstanden sei und in die Alles zurückkehren werde (*Diog. Laërt.* I, 3), wie es scheint in abstracter Weise, worin die Abhängigkeit von der Philosophie der Eleaten oder späterer Pythagoreer sich ergibt. Der älteste Schriftsteller, der das Werk anführt, ist Pausanias (I, 14, 2). Nur ein Gedicht, einen Hymnos auf Demeter, den er für die Lykomiden gedichtet haben sollte, hielt Pausanias für echt (IV, 1, 4), was indessen nichts Anderes beweist, als daß dies Priestergeschlecht diesen alten Hymnos unter seinem Namen besaß (Preller, Demeter S. 60). Von Eumolpos' Werken kennen wir nicht viel mehr als die Titel. Suidas legt ihm die Weihen der Demeter (*τελεταὶ Δήμητρος*), ihre Ankunft bei Keleos (*ἡ εἰς Κελεὸν ἄφιξις*), den Unterricht seiner Töchter in den Mysterien (*ἡ τῶν μυστηρίων παράδοσις ταῖς θυγατράσιν αὐτοῦ*), zusammen 3000 Verse, bei. Nach dem Scholiasten zum Aristophanes (Av. 1033) schrieb er *παραλύσεις, τελετὰς* und *καθαρμούς*, wo die Sühnungen und Weihen verständlich, für *παραλύσεις* wahrscheinlich *παραδόσεις* oder *παράδοσις*, scil. *τῶν μυστηρίων* zu lesen ist. Die prosaische Cheiroskopie verdient kaum erwähnt zu werden. Diodoros der Sicilier führt einen Vers seiner Bakchika (*Βακχικά*) an, um zu beweisen, daß Dionysos mit Osiris und Sirios (dem Stern) identisch. Gestalt und Umfang der Gedichte machen es wahrscheinlich, daß der größere Theil wenigstens nicht zum Gebrauch in den Mysterien bestimmt war, sondern zur Belehrung der leitenden Priester, was in Beziehung auf die Priesterinnen aus der im Titel angegebenen Bestimmung für die Töchter von selbst folgt. Von den dem Melampus beigelegten Schriften verdient hier, außer der über den Unterschied der Tage, die aber auch nur bei *Prokl.* ad *Hes.* v. 180. 817 vorkommt, nur das dem Titel nach unbekannte Werk genannt zu werden, das die Mysterien des Dionysos sowol als der Demeter aus Aegypten ableitete (*Herod.* II, 49. 59 u. 123. *Clem. Alex.* Protr. 2, 13), wenn hier nicht, wie §. 12 bemerkt, ein dem Hesiodos beigelegtes Werk gemeint ist. Dem Thamyris ward eine Titanomachie beigelegt, die schon Herakleides Pontikos kannte (b. *Plut.* Mus. c. 3). Wahrscheinlich war sie ein Theil der ihm beigelegten Theologie, wie Suidas (s. v.), oder Kosmogonie, wie Tzetzes (Chil. VII, 96) sie nennt (*Schoemann* p. 6). Viel größere Ansprüche auf historische Geltung haben Pamphos und Olen als Hymnendichter, von denen bereits (4. Per. II. §. 2; V. §. 14 u. 18) die Rede gewesen ist (vergl. Gerhard, Orpheus. n. 77 u. 80).

§. 16. *Lobeck.* Aglaoph. Lib. II. B. Giseke, Das Verzeichniß der Werke des Orpheus bei Suidas. Rhein. Mus. N. F. 1853. S. 16 fg. E. Gerhard, Orpheus u. die Orphiker. 1861. 4. Wichtiger als alle zusammen ist Orpheus, angeblich ein Thraker, der bald an den Olymp, bald an das Gebirge Pangäon gesetzt wird, von Gerhard neuerdings zum Attiker gemacht ist. Uns scheint dagegen Lobeck (p. 239) genügend dargethan zu haben, daß auch nicht einmal die Ueberlieferung Orpheus in Attika sich aufhalten läßt. Bei der großen Zahl der erhaltenen Namen und Bruchstücke von Orphischen Schriften beschränken wir unsere Besprechung auf die ältesten, deren Ursprung wenigstens bis in die Zeit des Pisistratos zurückgeführt werden kann. In neuplatonischer und christlicher Zeit gemacht, oder so interpolirt, daß Altes und Neues nicht mehr unterschieden werden kann, sind von den vorhandenen Werken *Περὶ σεισμῶν*, die *Ἀργοναυτικά, Λιθικά*, von den verlorenen die *Ἀστρονομικά*, wozu wir auch die *Κοσμικαὶ Κλίσεις, Σφαῖρα* und *Δωδεκαετηρίδες*, die *Γεωπονικά, Ἔργα καὶ Ἡμέραι* und *Περὶ φυτῶν, βοτανῶν, φαρμάκων* rechnen. Auch die *Ἀμοκοπία* oder *Ἀμμοκοπία* können wir übergehen, da nicht einmal der Name feststeht [94]), die *Ἐπιγράμματα*, weil nur eins erwähnt wird, dessen Inhalt für unsern Zweck ohne Bedeutung ist, das *Θυηπολικόν* und die *Ὠοθυτικά*, weil Nichts als der Name bekannt ist, die

94) Lobeck (Agl. p. 119) schlägt vor: *ἀμνοσκοπία* und *ἀνεμοσκοπία*, Welcker (Rhein. Mus. N. F. 8. S. 612) *ἀμμοκοπία* Sandabmühen, das Bemühen den Sand zu zählen.

χρησμοί, weil es ohne Zweifel dieselben sind, die dem Musäos zugeschrieben werden. Eine zweite Classe von Gedichten bilden diejenigen, welche auf Cultusgebräuche sich beziehen. Sie wären von Wichtigkeit, wenn wir Genaueres von ihnen wüßten. Hierher gehören die Ἱεροστολικά, das Καταζωστικόν, die Νεοτευκτικά, ohne Zweifel Aufzeichnungen über die im Namen bezeichneten Gegenstände, die beiden ersten aber nicht Priester-, sondern Göttercostüm, das zweite Tempelbau. Die Ὅρκοι sind wol Beschwörungen. Auch die Ὀνομαστικά, wahrscheinlich Erklärung der Bedeutung der Götter, können wir als unbedeutend übergehen. Die Σωτήρια, obgleich noch zwei andere, beide gleich unbekannte Verfasser, Timokles und Perginos, genannt werden, sind nur dem Titel nach bekannt, wenn sie nicht einerlei sind mit den Sühnungen (καθαρμοί), von denen die Heilungen der Krankheiten (νόσων ἰάματα) und Abwendung des Götterzornes (τροποί μηνιμάτων θείων) nur besondere Arten sind (*Paus.* IX, 30, 4; vergl. *Plat.* Rep. II. p. 364). Daß die τριαγμοί, Dreiheiten, nicht von Orpheus, sondern von Ion aus Chios seien, aber auch nicht von Epigenes, hat Lobeck (p. 389) anerkannt und Car. Nieberding (De Ionis Chii Vita etc. Lipsiae 1836. p. 96) bestätigt. Ion war Zeitgenosse des Anaxagoras in Athen und nahm in der Philosophie eine mittlere Stellung ein zwischen ionischer und Pythagoreischer Philosophie, und war zugleich Dichter, ähnlich dem Empedokles (*Nieberding* p. 93). Lobeck (p. 384) zählt verschiedene Dreiheiten auf, denkt aber nicht an die drei verschiedenen Principien orphischer und anderer theogonischer Systeme, die Damaskios (De Princip. p. 382 seq.) zusammenstellt und deren Alter durch verschiedene Stellen des Aristophanes bestätigt wird, ernsthaft Aves 693, in Uebereinstimmung mit Akusilaos bei Damaskios, spöttisch in *Aristoph.* Nub. v. 264. 425 u. 627: Chaos, Nacht und Erebos als erste Principien.

§. 17. Alle übrigen Werke werden, außer dem Orpheus, selbst noch späteren Orphikern und Pythagoreern beigelegt, von denen wenigstens zwei am Hofe des Pisistratos lebten. Doch werden auch hier noch spätere Bearbeitungen von den älteren Gedichten zu unterscheiden und abzusondern sein. Als Verfasser des τὰ Φυσικά genannten Gedichtes wird Brontinos genannt, der auch sonst als Pythagoreer vorkommt, sogar Schwiegervater des Pythagoras selbst genannt wird (*Menag.* ad *Diog.* VIII, 42). Da Jamblichos bei Stobäos (Ecl. 64. I, 52. p. 868) Orpheus ἐν τοῖς φυσικοῖς ἔπεσι anführt, so ist wol nicht zu bezweifeln, daß es ein besonderes Gedicht gewesen, doch war es wol nur eine Zusammenstellung der physischen Lehren, die in verschiedenen Gedichten vorkamen, oder eine Umsetzung der ursprünglich mythisch überlieferten Lehren in die eigentliche Ausdrucksweise, wie die Lehre von dem Wechsel der Elemente (*Clem.* Strom. VI, 2, 17. p. 746. *Pott.*). Demselben Brontinos werden beim Suidas auch das Κορυβαντικόν, der Πέπλος und das Δίκτυον, nach *Clem.* Strom. I, 21, 131. p. 397. *Pott.*, auch von Epigenes der Πέπλος beigelegt. Πέπλος und Δίκτυον, die auch dem Zopyros aus Heraklea zugeschrieben wurden, waren vielleicht ein- und dasselbe Gedicht, und zwar kosmo- oder theogonischen Inhalts (*Lobeck.* p. 379). Daß das Δίκτυον auch von Dionysos handelte, zeigt die Erwähnung der Gegend Nisos, die ohne Zweifel gleichbedeutend mit Nysas (*Lobeck.* p. 465). Das Κορυβαντικόν stellt Lobeck (p. 368) mit den Θρονισμοὶ μητρῷοι zusammen und versteht unter diesen die Inauthodratio, die nach Plato (Euthyd. p. 277) bei der Weihe der Korybanten vorkam und nach Dio Chrysostomus (Or. XII, 387) darin bestand, daß der Einzuweihende auf den Sessel sich niederlassen mußte und umtanzt ward (*Lobeck.* p. 116). Der Titel Θρονισμοὶ μητρῷοι läßt annehmen, daß dieselbe Art der Weihe in den Weihen der Kybele gebräuchlich war. Können wir die Tendenz der meisten genannten Schriften auch nicht weiter erkennen, als der Name angibt, so ist doch ein wesentlicher Unterschied hier nicht unerwähnt zu lassen, nach welchem einige von umherziehenden Bettelpriestern (Agyrten) gebraucht wurden (*Plat.* Rep. II, 7. p. 364. *Eurip.* Kykl. 646), andere eine so strenge Lebensordnung vorschrieben, daß sie selbst den Genuß des Fleisches verboten, wie auch von den Pythagoreern berichtet wird (*Eurip.* Hippol. 952). Andere endlich dienten dem Cultus in den Mysterien, von denen demnächst weiter die Rede sein wird. Als Verfasser der Κρατῆρες wird beim Clemens sowol als beim Suidas Zopyros genannt, doch braucht Clemens den Singular Κρατήρ. Daß es mehre Gedichte des Namens gab, zeigen die Fragmente beim Johannes Diakonos (ad *Hes.* Theog. 943. *Lobeck.* p. 731), wo ἐν τῷ μικροτέρῳ Κρατῆρι citirt wird. Die Fragmente geben ganz triviale Erklärungen der Götternamen. Dies Gedicht ist ohne Zweifel spät, ob andere des Namens älter, läßt sich beim Mangel aller Fragmente nicht sagen. Den Namen glaubt Lobeck aus Plato's Lehre vom Ursprung der Seele entlehnt. Wenn indessen eins der diesen Namen führenden Gedichte wirklich von Brontinos war, so ist umgekehrt anzunehmen, daß Plato (Tim. p. 41. d.) diese Vorstellung, nach der die Gottheit die verschiedenen Kräfte der menschlichen Seele in einem Becher mischte, aus diesem Gedichte entnahm. Es ist wahrscheinlich der mehrmals erwähnte Κρατήρ des Dionysos, ein Gedicht, das in Orpheus' Namen an den Musäos gerichtet war (*Lobeck.* p. 375). Die Κατάβασις εἰς Ἅιδου, welche das Hinabsteigen des Orpheus in den Hades, um seine gestorbene Gattin Eurydike vom Pluto zurückzuerhalten, enthielt, wird vom Eusebios dem Samier Prodikos, vom Suidas dem Perinthier Herodikos zugeschrieben. Die Namen Herodikos und Prodikos werden wegen der Aehnlichkeit der Buchstaben *H* und *Π* verwechselt. Epigenes aber schrieb dies Gedicht dem Pythagoreer Kerkops zu. Hat dies Grund, so können wir ihn für den Redacteur halten, denn der Verfasser scheint älter zu sein. Kennen wir den Mythos auch erst aus Euripides und Plato (*Eurip.* Alk. 357; vergl. *Apoll.* I, 1, 2. Symp. p. 179. d.), so sind doch die Quellen unzweifelhaft älter. Obgleich kein Fragment, kein Zeugniß über den Inhalt vorhanden ist, so ist doch aus dem Mythos zu schließen, daß hier

das Glück der Eingeweihten, die Qual der Ungeweihten geschildert war, wie Plato (De rep. II. p. 363. c.) aus Schriften des Musäos und Orpheus anführt. Vermuthlich hat das Gedicht auch dem Virgil zu seiner Schilderung der Unterwelt (Aen. VI. v. 263 seq.) den Stoff gegeben, denn Virgil kommt gern auf den Orpheus (wie Georg. IV, 454 seq. und öfter in den Eclogen) zurück. Daß eine Schilderung der Unterwelt in diesem Gedichte vorkam, kann nicht zweifelhaft sein. Dies ist aber schon an sich bemerkenswerth, da dem Orpheus sonst Ansichten über die Fortdauer der Seele beigelegt werden, die damit nicht in Uebereinstimmung zu bringen sind.

§. 18. Zunächst ist von den wenigen kurzen Hymnen, die im Alterthume unter Orpheus' Namen vorhanden waren und von den erhaltenen wohl zu unterscheiden sind (*Lobeck*. p. 389), zu sprechen. Sie wurden nach Pausanias (IX, 27, 2 und 30, 5) von den Lykomiden in den Eleusinien gesungen. Die Sammlung alt-attischer Hymnen, in der auch diese sich befanden, mit Preller (Demeter S. 63) in der Zeit redigiren zu lassen, in der die Lykomiden das Amt der Keryken bei den Eleusinien übernahmen, d. i. 200 v. Chr., ist durchaus kein Grund. Doch will Preller deshalb nicht auch das Alter der einzelnen Hymnen so tief herabdrücken. Von jenen alten Hymnen sind durchaus verschieden die unter Orpheus' Namen in einer Sammlung erhaltenen Hymnen. Sie unterscheiden sich durch Form und Inhalt von allen übrigen Erzeugnissen der griechischen Poesie; sie bestehen dem größeren Theile nach aus dicht an einander gedrängten Prädicaten und feiern außer den Hauptgöttern, und darunter auch die aus der Fremde aufgenommenen, wie Kybele, Sabazios, Adonis, auch untergeordnete Götter, dämonische Geister und Abstractionen, die jedoch nur der geringeren Zahl nach als philosophische bezeichnet werden dürfen. Dabei erhalten die gefeierten Wesen fast alle die Bezeichnung der Erhabensten und Größten. Häufig schimmert die Naturbedeutung durch und die Beziehung auf Geheimdienst ist oft bestimmt ausgesprochen. Bernhardy (Gr. Lit. Thl. II. 1. §. 100, 3) spricht ihnen, mit Ausnahme von 55 an die Aphrodite, den praktischen Gebrauch ab und hält sie für einen Nachlaß der letzten Neuplatoniker. Allerdings trägt nur die geringere Zahl den Charakter von Gebeten, allein der Hymnos kann auch bloße Verherrlichung sein. Während Wolf, Ruhnken, Valkenaer sie für alt, Heyne für alt, aber später interpolirt hielt, G. Hermann ältere und jüngere unterscheiden wollte, hat Lobeck (Aglaoph. p. 389—410) darzuthun gesucht, daß sie den letzten Zeiten des Neuplatonismus angehören, da nicht einmal Proklos sie anführe und Tzetzes, Johannes Diakonos und Lascaris die ersten seien, die sie nennen. Dagegen ist zu bemerken, daß sich weder die den Neuplatonikern eigenthümliche Gleichsetzung verschiedener Götter, noch die Abstufung, noch die Emanationslehre irgendwo findet, wie denn auch der später hoch verehrte *Μίθρας* fehlt, der *Αἰών* zwar ad Mus. v. 28 vorkommt, aber nicht, wie er besonders bei den Gnostikern des 2. Jahrhunderts, in den Vordergrund tritt, sondern nur einfach als lange Zeitdauer, in welchem Sinne er ohne Zweifel aus Orphischer Quelle bei Euripides als Sohn des Kronos vorkommt (*Heraclid*. v. 805). Dagegen deutet die Vergötterung der *Φύσις* H. 9 und des *Νόμος* H. 63 die hervorragende Stelle, welche die *Μοῖρα* H. 33, 20; 42, 7; 68, 16 und besonders 58 einnimmt, auf stoischen Einfluß. Die Stoiker haben aber nicht nur den Nomos und die Moira, sondern auch die verwandten Wesen, wie Ananke, Heimarmene u. s. w. ohne Zweifel in eben dieser Bedeutung und Verbindung schon in den älteren Gedichten vorgefunden, wie aus Vergleichung des Phädros [94a]) mit den bei Lobeck (Aglaoph. I. p. 514 seq.) angeführten Stellen hervorgeht. Dafür sprechen auch die häufigen Personificationen und das durchschimmernde Bewußtsein der physischen Bedeutung der mythologischen Wesen. Ueberblicken wir die Entwickelung der griechischen Religion, Philosophie und Poesie, so ist keine Richtung geeigneter, die räthselhafte Erscheinung der Orphischen Hymnen zu erklären, als die Hinneigung der letzten Stoiker im 1. und 2. Jahrh. n. Chr. zu der damals sich bildenden Verschmelzung der Pythagoreischen und Platonischen Philosophie. Es ist bekannt, wie viel schon die alten Stoiker auf die Orphischen Gedichte hielten und wie man im Hymnos des Kleanth eine gewisse Aehnlichkeit mit den Orphischen Hymnen finden will. Ich erinnere noch an die verwandte Behandlung der Mythologie im Werke des Annäus Cornutus (Phornutus) *Περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως*. Dabei bleibt allerdings auffallend, daß sich nirgends eine Erwähnung findet. Allein da die stoische Richtung im 2. Jahrh. verschwindet, mag irgend ein Zufall diese Sammlung Jahrhunderte verborgen gehalten haben und ein ebenso zufälliges Zusammentreffen von Umständen die Erhaltung bewirkt haben. Man vergleiche z. B. den Hymnos (10) an den Pan und dessen Erklärung beim Cornutus c. 27, die Hymnen an den Dionysos 29, 51, 52, den Silen 53 mit c. 30. Gerade Hymnen, wie 11 an den Herakles, die zeigen, daß nicht Cornutus der Verfasser sein könne, unterstützen doch im Allgemeinen die Annahme des stoischen Ursprungs. Wer die Bruchstücke der Chrysippeischen Theologie (*Phaedr*. Epic. ed. *Petersen*. Hamb. 1833. 4. p. 16 seq.), den Hymnos des Kleanthes (ed. *Petersen*. Hamb. 1829. 4.) und das Werk des Cornutus (ed. *Fr. Osann*. Gotting. 1844. 8.) unbefangen vergleicht, wird kaum zweifeln können, daß die sogenannten Orphischen Hymnen die letzten Ausläufer dieser Richtung sind. Ja wenn man erwägt, daß Chrysippos (im 2. Buche *Περὶ θεῶν* p. 19) den *κόσμος* (die Welt) selbst vergöttert, was außer diesen Hymnen 3, 3; H. 7, 16; H. 25, 4; H. 67, 5 nur bei Stoikern vorkommt, und daß alle in jenem Buche vergötterten Abstracta in diesen Hymnen gepriesen werden, so muß bei der Seltenheit, in der namentlich der Kosmos so aufgefaßt ist, der Verfasser besonders gerade aus den Schriften des Chrysippos geschöpft haben. Wir haben demnach in den Orphischen Hymnen wahrscheinlich die Herzensergießungen

94a) Die von mir dem Epikureer Phädros beigelegte Schrift war nach der nun genauer angesehenen Handschrift das Werk des Philodemos: *Περὶ Εὐσεβείας*. Sauppe im Ind. lect. Gotting. 1864.

oder die in Hymnenform gekleideten Ansichten eines frommen Stoikers aus dem 1. Jahrh. oder dem Anfange des 2. Jahrh. n. Chr. Erwägt man nun die vielen Anklänge an Homer einerseits, an die älteren Orphischen Gedichte andererseits, deren Verbindung vom Chrysippos seiner Theologie zum Grunde gelegt war, so muß man zu der Ueberzeugung kommen, daß der Verfasser nichts Neues hinzugethan, sondern was in den genannten Dichtern überliefert war, in gedrängter Weise zusammenfügte. Eine solche Entstehung berechtigt aber auch den Gebrauch dieser Mythen zur Erörterung der Orphischen Lehre, wenn auch nur ergänzend und mit Vorsicht, da sie in stoischer Auffassung verarbeitet ist.

§. 19. So bleiben denn, wie es scheint, nur zwei Gedichte übrig, deren Kern als älter angesehen werden kann, obgleich sie auch Pythagoreern beigelegt werden und aus denen sich Fragmente von Bedeutung erhalten haben: der *ἱερὸς λόγος*, nach Epigenes vom Pythagoreer Kerkops oder nach Suidas *ἱεροὶ λόγοι ἐν ῥαψῳδίαις κδ'*, die Einige auch einem Thessalier, Theognetos, Andere dem Kerkops beilegten, und die *τελεταί*, welche auch dem Onomakritos beigelegt wurden. Da ist nun die Frage, ob der *ἱερὸς λόγος* einerlei ist mit den 24 Rhapsodien, *ἱεροὶ λόγοι*, und wie diese Gedichte sich zu den *τελεταί* und beide zu der Theogonie verhalten. Es hat zwar Lobeck (p. 714 seq.) zu zeigen gesucht, daß sich zwischen dem *ἱερὸς λόγος* und den Rhapsodien der *ἱεροὶ λόγοι* wenigstens kein Unterschied nachweisen lasse. Allein wenn Justinus Martyr für den *ἱερὸς λόγος* auch den Namen *Διαθῆκαι* kennt, in dem Orpheus seine früheren Irrthümer (die Vielgötterei) widerrufen habe (*Περὶ θεοῦ μοναρχίας*), und Clemens (Protr. 7. §. 74) dasselbe Werk *τὸν ἱερὸν ὄντως λόγον* nennt, so ist an dem Unterschiede nicht zu zweifeln. Dieser *ἱερὸς λόγος* aber scheint, wie auch die Fragmente der *Διαθῆκαι* zeigen, ohne Zweifel ein späteres Werk, die *ἱεροὶ λόγοι* dagegen scheinen zu denjenigen Werken zu gehören, die bereits Onomakritos redigirte. Daß aber auch sowol das prosaische als auch das poetische Werk dieses Namens, das dem Pythagoras beigelegt ward, von diesem Werke des Orpheus verschieden war, ist ebenso gewiß. Gieseke (Rhein. Mus. 8. 1853. S. 77 fg.) sucht zu beweisen, daß die *ἱεροὶ λόγοι* und *τελεταί* verschiedene Werke gewesen sind, weil sie allerdings an einigen Stellen unterschieden werden. Im Wesentlichen aber stimmen sie einerseits mit der Theogonie, andererseits mit den *τελεταί* überein. So wird die Zerreißung des Zagreus als Inhalt der Bakchischen Weihen angegeben (*Clem.* Protr. 2. §. 17 u. 18. *Diod.* V, 75). Derselbe wird aber auch allgemein als Theil der Theogonie angesehen, und zwar als den verschiedenen Redactionen gemeinsam (*Lobeck.* Aglaoph. 548 seq. *Schoemann,* De Poesi Theog. p. 10). Die Theogonie soll nun auch zugleich Inhalt der *ἱεροὶ λόγοι* gewesen sein (Etym. m. s. v. *Πύας* und allgemein bei den Kirchenvätern, Gieseke S. 71). Der Name *ἱεροὶ λόγοι* wird auch allgemein für Mythen gebraucht, die den Inhalt der Mysterien bilden (*Herod.* II, 48. 51. 62. 81; vergl. *Lobeck.* p. 148. Gieseke S. 110). Erwägt man nun, daß unter den Werken des Orpheus nirgends eine Theogonie aufgeführt wird, die verschiedenen, ihm beigelegten Theogonien vielmehr nur prosaische Auszüge oder Bearbeitungen aus seinen Werken sind (*Damaskios,* De Princ. ed. *Kopp.* p. 380 seq.), so läßt sich dieser scheinbare Wirrwarr ganz einfach durch die Annahme erklären, daß die *ἱεροὶ λόγοι*, die in 24 Rhapsodien getheilt wurden, die Sammlung der ihm zugeschriebenen Weihen (*τελεταί*) waren, denen, da die in den verschiedenen Weihen überlieferten Mythen mehrfach von einander abwichen, verschiedene Theogonien entnommen werden konnten. Wenn einzelne Weihen von der Theogonie, und die Theogonie von den *ἱεροὶ λόγοι* unterschieden werden [95]), so erklärt sich dies daraus, daß die Berichterstatter zum Theil aus zweiter Hand schöpften und zu der einen oder anderen Theogonie auch andere Orphische Schriften benutzt waren. Von dem Gebrauche dieser, bald als Weihen, bald als *ἱεροὶ λόγοι*, bald als Theogonie bezeichneten Mythen bieten, außer den bereits angegebenen Stellen des Clemens und Diodoros, auch Stephanos Byzantinos (s. v. *Ἄγρα*) für die kleinen Eleusinien, Eusebios (Praep. Ev. III, 12, 3) für die großen Eleusinien (vergl. *Clem. Alex.* Protr. 2, 20 u. 21) und für die Dionysosmysterien Pausanias (VIII, 37, 5) und Philostratos (s. *Apollon.* IV, 21) den Beweis. Sie bildeten, wie theils ausdrücklich angegeben wird (Philostratos und Eusebios), zunächst den Inhalt der Handlungen oder dramatischen Aufführungen (*δρώμενα*), wie auch die Ausdrücke *τελετάς*, oder *ὄργια*, oder *ἱερὰ δεικνύναι* oder *δεῖξαι* bestätigen, theils aber mögen sie auch dabei gesprochen oder gesungen sein (*λεγόμενα*). (Vergl. *Lobeck.* p. 48. 62 u. 721. Preller in Pauly's Encykl. III, 106; V, 322. Petersen, Geheimer Gottesd. S. 18.)

§. 20. Mit dem Epos war die Mythologie dem Stoffe nach in ihren wesentlichen Bestandtheilen erschöpft. Sie blieb Trägerin der Religion auch bei den Lyrikern, aber nach den verschiedenen Gattungen in sehr verschiedener Weise. In der ionischen Lyrik entäußerte sich die Poesie zuerst der Mythologie in gewissem Sinne. Ist die Lyrik der Ausdruck der augenblicklichen Stimmung einer bestimmten Eigenthümlichkeit, so offenbart sich auch die Art zu denken und zu fühlen in der Art des Ausdrucks. Nun war die Mythologie ursprünglich so mit dem Wesen und namentlich mit dem religiösen Gefühle der Griechen verwachsen, daß jede Poesie, frei von Mythologie, eine Entfremdung von der Religion scheinen mußte. Dies ist nun der Fall mit der ionischen Lyrik, die sich im elegischen, iambischen und trochäischen Versmaß bewegte. Es herrscht in derselben eine gewisse Nüchternheit, die Freude am Sinnengenuß, die, wenn er mangelt, in Misstimmung und Klage übergeht, daneben jedoch Sinn für Tapferkeit und Tüchtigkeit jeder Art, nach Verschiedenheit des Dichters und seiner Stimmung. Kallinos und Archilochos machen

95) *Lobeck.* Agl. p. 482. *Schoemann,* De poësi theog. Gr. p. 9 seq. Opusc. II. p. 10 seq. Zeller, Philos. d. Gr. I. S. 68 fg.

um Ol. XV (720 v. Chr.) einander die Ehre streitig, Erfinder der Elegie zu sein. Wenn aber auch Kallinos älter ist, so steht doch Archilochos als Anfänger nicht blos aller Gattungen der ionischen Lyrik, sondern auch des Melos in den Epoden da. Er ist eine so großartige als schwer zu erklärende Erscheinung. Vor ihm nur Hexameter, mit ihm ein großer Reichthum von Formen. Ebenso mannichfaltig ist der Inhalt, und er ist einer der wenigen ionischen Dichter, der auch religiöse Gesänge dichtete, Hymnen, Dithyramben und Jobakchen, deren Echtheit jedoch schon von den Alten angezweifelt zu sein scheint. Bernhardy (Gr. Lit. Bd. II, 1. 102, 2) nimmt sie für echt, erwähnt aber (107, 6. S. 544) den Zweifel, ohne sich zu entscheiden. Archilochos ist von der größten Wichtigkeit, weil er einer priesterlichen Familie angehörte und sich bei ihm die ersten Spuren der mystischen Verehrung der Demeter und Persephone sowol, als des Dionysos finden (*Bergk.* Fr. Lyr. Gr. Archil. Fr. 79 u. 118—120). Beim Simonides aus Amorgos und dem Hipponax tritt jener Mangel aller mythologischen und religiösen Auffassung am stärksten hervor, beim letzteren geht er fast in Spott über. Er nennt zuerst (540 v. Chr.) lydische Bakchen im Kithairon (Fr. 91) und die Kybele (Fr. 120. 121). Ein ernsterer Sinn herrscht im Tyrtäos um Ol. XXIII (680 v. Chr.). Derselbe ist auch deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil seine Gedichte im ionischen Dialekt für Sparta gedichtet sind, also dessen Verständniß dort vorauszusetzen, woraus man einen Beweis entnehmen möchte, daß schon damals ihm und den Spartanern die Homerischen Gesänge bekannt gewesen seien, wofür auch die, wenn auch geringen, mythologischen Andeutungen sprechen. Zwischen seiner Energie und der Weichheit des Mimnermos, Ol. XXXVII (633 v. Chr.), hält Solon die Mitte. Seinen ernsten Gesängen fehlt auch die religiöse Grundlage nicht. Bei ihm tritt uns zuerst Athen als Sitz höherer Bildung entgegen. Er feiert Pallas Athene als Schutzgöttin des Landes, sonst die Homerischen Götter als Geber des Guten und Uebeln, Schützer der Tugend und Rächer des Frevels, vor allen Zeus, auch Päon, welcher ihm der Gott, der die Krankheiten heilt, noch nicht Asklepios (Fr. 4 u. 13). Auffallend ist, daß Ge, nicht Demeter, als Göttin des fruchtbaren Bodens erscheint (Fr. 36). Aber keine Spur von dem Mysticismus des durch ihn berufenen Epimenides. Einzig steht Xenophanes aus Kolophon in seinen aus strenger Sittlichkeit hervorgegangenen Angriffen auf bestehende Sitte in seinen Elegien (Fr. 2) und auf die überlieferte Volksreligion in seinem philosophischen Lehrgedichte (ed. *Karsten* Fr. 5—7) da. Die ernste aristokratische Sittenlehre des Theognis hat außer der Anrufung der Leto, des Apollon, der Artemis, der Musen und der Charitinnen keinen religiösen, sondern einen rein praktischen Charakter. Es waltet im Ganzen eine trübe Lebensansicht vor (v. 973—988).

§. 21. In der engsten Verbindung mit der Religion entwickelte sich die melische Poesie, deren musikalische Begleitung mit der Lyra an Orpheus, d. h. an die am Pangäon in Thrakien erhaltene und wol weiter entwickelte Musik anknüpfte. Von dem Schöpfer derselben Terpander, der, obgleich Lesbier von Geburt, in Sparta seinen bleibenden Aufenthalt genommen zu haben scheint, wo sich ein verwandter Sinn erhalten hatte, ist die Zeit leider unsicher, was namentlich in seinem Verhältniß zu Archilochos zu beklagen; Terpander's Sieg an den Karneen soll Ol. XXVI (676 v. Chr.) (*Athen.* XIV, 635, e.) errungen sein, doch spricht schon Archilochos von einem lesbischen Päan (Fr. 78). Dies erklärt sich am wahrscheinlichsten durch die Annahme, daß ältere lesbische Sänger durch die Neuerungen Terpander's (die siebensaitige Leier) verdunkelt sind und was sie leisteten, auf ihn übertragen ist. Er dichtete und componirte Proömien in Hexametern. Erhalten sind nur Fragmente von Hymnen auf Zeus und Apollon. Besonders wichtig ist die Notiz, daß er zuerst die Zerreißung des Dionysos unter dem Namen Zagreus gefeiert habe (*Bergk.* p. 631 seq.). Auf ihn folgt Alkman, der, wenn auch von lydischer Abkunft, in Sparta gebildet, dort auch den Schauplatz seiner Wirksamkeit fand, Ol. XXVII—XLII (673—613). Seine Gesänge bestanden aus kürzeren Strophen von beweglicher Gestalt. Auch von ihm kennen wir besonders Hymnen, namentlich auf die Dioskuren (Fr. 8—14), auf Hera (15), Apollon (16), Artemis (17), Aphrodite (18). Er dichtete für Jungfrauenchöre (Parthenien) und Liebesgesänge. Obgleich er in fast derber Weise das sinnliche Behagen bei Gastmählern (Fr. 25 u. 69) feierte, waren doch seine Lieder meistens von einem ernsten religiösen Geiste durchdrungen und schlagen einen ernsten Ton an. Er dichtete auch für die enthusiastische Feier des Dionysos, die also in Sparta Aufnahme gefunden haben muß, hier aber, wie es scheint, in öden Waldgebirgen nur von Männern begangen wurde (Fr. 26, vergl. 19), wo uns zuerst (im Wort *θίασος*) ein mystisch-enthusiastisch schwärmender Festzug begegnet. Wir finden bei ihm in gewissem Umfange die Mythenbildung noch lebendig und zwar nicht nur in ethischer Metapher, die an Allegorie grenzt, wie die Tyche (Fortuna) Göttin des Schicksals als Zufall, Schwester der Eunomia Gesetzlichkeit und der Ueberredung und Tochter der Voraussicht (*Προμάθεια*) heißt (Fr. 55), sondern auch im Bewußtsein der physischen Bedeutung, wenn z. B. Ersa (*Ἔρσα*) Thau, Tochter des Zeus und der Selene heißt, weil der Thau besonders in hellen Mondnächten fällt (Fr. 39). Dieser Natursinn scheint sich im spartanischen Cult besonders lebendig erhalten zu haben, wie sich in einem Liede Alkman's zu Ehren der spartanischen Chariten, Phaënna (der Glanz) und Kleta (der Ruhm) ausspricht, deren Tempel als an der Quelle (oder am Bach) Tiasa liegend geschildert war, die eine Tochter des Eurotas hieß (Fr. 102). Eigenthümlich war ihm, daß er die Musen Töchter des Himmels und der Erde nannte, offenbar wieder ein Beweis vom Bewußtsein ihrer Naturbedeutung, daß sie ursprünglich Quellen, Erzeugnisse des Regens waren (Fr. 117).

Das einzige Bruchstück des Arion (*Aelian.* H. A. XII, 45) von seiner wunderbaren Rettung ist mehr als zweifelhaft, wir müssen uns damit begnügen, daß er dem Dithyrambos eine antistrophische Form gab und kyklische Chöre von 50 Personen wahrscheinlich im Costüme von Satyrn aufführte (*Herod.* I, 23. Bernh. G. L. II, 1, 106, 6). Nun erst theilte sich die äolische und dorische Lyrik, indem jene das Lied in kleinen festen Strophen ausbildete, für die verschiedensten Beziehungen vom Preise der Götter bis zum Trinkliede, aber in dieser einfachen Form die glühendste Begeisterung ausströmte, diese (die dorische) die größte Mannichfaltigkeit der Formen entwickelte für Päane, Prosodien, Hymnen, Hyporchemen und Dithyramben zu religiösen, für Trink- und Liebeslieder, Epithalamien und Threnen zu häuslichen Zwecken. Einen öffentlichen, aber mehr staatlichen als religiösen Charakter tragen die Epinikien oder Oden auf die Sieger in den Kampfspielen. Die Repräsentanten des äolischen Melos sind Sappho Ol. XXXVIII — LIII (630—570 v. Chr.) und Alkäos Ol. XLII — L (610—580 v. Chr.), denen man aber, als zur ionischen Richtung sich neigend, Anakreon Ol. LX (540 v. Chr.) zur Seite stellen kann, der in der Vorliebe für Trink- und Liebeslieder, sowie in dem Schwanken zwischen der Freude am Genuß und dem Schmerz der Entsagung ihnen verwandt ist, aber an Gluth und Ernst der Empfindung von ihnen bei weitem übertroffen wird. Alkäos aber entwickelt daneben einen ernsten religiösen Sinn in seinen Hymnen, die das Bewußtsein der Naturbedeutung durchschimmern lassen, wie aus dem Hymnos auf Apollon, der dessen Ankunft in Delphi schildert, zu entnehmen (Fr. 1—2). Dafür scheint auch zu sprechen, daß er in anderen Hymnen besonders die Geburt der Götter schilderte und den Hermes zum Weinschenken der Götter machte, was ihn als Regengott erkennen läßt (Fr. 6—12).

§. 22. Die dorische Lyrik, die ihre höchste Entwickelung in den durch Epoden getrennten Antistrophen fand, ward in dieser ihrer Eigenthümlichkeit durch Stesichoros begründet. Von lokrischer Abstammung lebte er im dorischen Himera auf Sicilien. Er trägt durchaus einen epischen Charakter, die Heroenmythen geben ihm den Stoff zu seinen Gesängen, und er faßte alle Mythen historisch. In seiner Geryonis kam des Herakles Fahrt über den Okeanos im Becher des Helios vor. Am berühmtesten war seine Iliu Persis (Troja's Zerstörung), die, wie seine Orestia, manche Neuerungen in der troischen Sage enthielt. Seine Helena enthüllt uns den Gegensatz zwischen epischer Auffassung und der ins Mystische übergehenden Heroenverehrung. Von Blindheit betroffen, heißt es, habe er durch einen gewissen Leonymos, der zur Heilung einer Wunde zu dem auf der Insel Leuke im schwarzen Meere verehrten Aeakiden gesandt war und sich einer Erscheinung des dort mit Helena vermählten Achilleus rühmte, erfahren, daß er von der Helena mit Blindheit gestraft sei, weil er sie verleumdet, denn sie sei nicht mit Paris nach Troja gegangen, sondern nur ein Scheinbild, sie selbst sei beim Proteus in Aegypten geblieben, von dort treu mit ihrem Gemahl nach Ende des Krieges heimgekehrt und nach ihrem Tode mit Achilleus vermählt. Ein Widerruf (Palinodie) hatte seine Herstellung zur Folge. Ohne Zweifel bestand hier die Blindheit im Verkennen des tieferen Sinnes, der nun auch dem Heroenmythos untergeschoben ward; Achilleus und Helena sind nach ihrem Tode vermählt, d. h. Kraft und Schönheit vereinigen sich in jenem Leben. Ibykos aus Rhegium um Ol. LX (533 v. Chr.) strömt seine äolische Liebesgluth in dorischen Formen aus in seinen Liebesliedern, die aber zum Theil für Chöre zum Lobe des Jünglings, der den Preis der Schönheit erhalten hatte, bestimmt waren. Den Stoff zu seinen Gedichten scheinen theils Naturschilderungen, theils mythische Erzählungen gebildet zu haben. Letztere boten wol als Vorbilder eine sittlich-allegorische Anwendung auf die Wirklichkeit. Bei ihm ist die Vergötterung der Heroen eine anerkannte Sache. So wird Diomedes bei ihm von Athene unsterblich gemacht und mit der Hermione vermählt, gleich den Dioskuren, göttlich verehrt (Schol. *Pind.* Nem. X, 12. *Bergk.* Fr. 38). Er ist der erste, bei dem Orpheus genannt wird mit dem Beisatz der Berühmte (*Ὀνομακλυτὸν Ὄρφην*, *Priscian.* I. p. 283. *Kr.* Fr. 10). Gewiß aber ist es nur zufällig, daß Ibykos der älteste Dichter ist, bei dem sich der Name Orpheus erhalten hat — denn bei den lesbischen Sängern, namentlich Terpander, konnte er nicht fehlen. Von den dorischen Dichtern nennen wir noch den Simonides aus Keos, Ol. LVI — LXXVII (556—469 v. Chr.), und Bakchylides dessen Neffen, den Nebenbuhler des Pindar am Hofe Hieron's von Syrakus. Beide verhehlen in der mehr äußerlichen Auffassung ihren ionischen Charakter nicht. Doch ist beim Simonides mehr Gewandtheit und verständige Ueberlegung, beim Bakchylides eine gewisse Gelehrsamkeit überwiegend. Daher wird dieser von jenem weit übertroffen. Beide dichteten, wie Pindar, in fast allen verschiedenen Formen der Lyrik, unterscheiden sich von ihm aber außer der poetischen Nüchternheit durch eine Art Verzweiflung an hoher Sittlichkeit und ungetrübtem Glück (*Simon.* Fr. 5. 56. 57. *Bakch.* Fr. 1. 13. 36), worin sie mit der älteren ionischen Lyrik übereinstimmen. Simonides war besonders groß in Verherrlichung der Siege über die Perser, doch besitzen wir auch Bruchstücke von Hymnen, Päanen, Hyporchemen und Dithyramben. Bakchylides entfremdete den Dithyrambos den bakchischen Mythen, wodurch er zur bloßen dichterischen Form herabsank und seine religiöse Bedeutung verlor (Fr. 16—18).

§. 23. Pindar.

Ch. F. Göschel, Mythologiae Pindaricae Spec. I. Erlang. 1790. 4. *V. F. L. Petri*, Anthologia Pindarica Theologico-Moralis. Brunsvigae 1831. 4. *Ant. Eberz*, Theologumena Pindari. Monachii 1839. 8. *Ge. Bippart*, Theologumena Pindarica. Jenae 1846. M. Seebeck, Ueber den religiösen Standpunkt Pindar's. Rhein. Mus. 1845. S. 504 fg. Droncke, Ueber die religiösen und ethischen Anschauungen Pindar's. Leipzig 1861, hinter der gleichartigen Schrift über Aeschylos und Sophokles.

„Pindar's Frömmigkeit," sagt Bernhardy (§. 110, 4), „wird nicht blos durch den innern Grundton seiner Poesie bewährt, sie bezeugt sich auch im Eifer der Gottesverehrung, denn er nahm an mehren Culten unmittelbaren Antheil und ließ verschiedenen Göttern Bildsäulen oder Heiligthümer setzen; dafür erwies ihm der delphische Gott einen schönen Lohn, indem er im Tempel desselben einen Sessel erhielt, auch berief ihn die Pythia regelmäßig zur Gemeinschaft an den dortigen Theoxenien." Pindar war Ol. LXIV, 3 (521 v. Chr.) geboren und starb Ol. LXXXIV, 3 (441), sein Leben fällt in die Zeit der höchsten Blüthe Griechenlands. Nicht nur heimischen Göttern errichtete er Statuen, dem Apollon Boëdromios und Hermes Agoräos (*Paus.* IX, 17, 2), sondern auch fremden, wie dem Zeus Ammon (IX, 16, 1), an dessen Orakel er auch einen Hymnos sandte. In seiner Vaterstadt gründete er außerdem der Mütter der Götter mit dem Pan ein Heiligthum in der Nähe seines Hauses, die von Jungfrauen in nächtlichen Festen gefeiert wurden (Pyth. III, 77). Diese Verbindung läßt nicht zweifeln, daß er in die Orphisch-Pythagorischen Mysterien eingeweiht war, was auch sonst genügend bezeugt ist und bei der tiefen Frömmigkeit des Dichters durch den durchaus ernsten, würdigen Charakter bestätigt wird. Er erkennt die an Allmacht grenzende Macht der Götter besonders über die Menschen an, die ihnen Alles verdanken, er preist die Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit der Götter. Wie er dies mit dem Glauben an die Mythen vereinigte, ist im Allgemeinen schwer zu begreifen. Er spricht es allerdings wiederholt aus, daß es sich zieme, nur Schönes und Sittliches von den Göttern zu sagen und die Unsittlichkeiten, welche von den Göttern erzählt wurden, Erfindungen der Dichter seien. So leugnet er, daß Tantalos seinen Sohn Pelops den Göttern zum Essen vorgesetzt und Demeter davon gekostet habe (Ol. I, 45), verwirft den Mythos von den Kämpfen des Herakles gegen Apollon, Poseidon und Hades (Ol. IX, 42), dagegen nimmt er keinen Anstoß an dem Verkehr der Götter mit sterblichen Frauen, preist vielmehr die Abkömmlinge solcher Ehen. Pindar liebt besonders solche Mythen, in denen sich ihm die Verwandtschaft des Menschlichen mit dem Göttlichen kund thut. Denn der größte Theil des Stoffes für seine Poesien aller Art entnimmt er der Heroenmythologie, um an den Heroen als Vorbildern die Menschen zu preisen, zu belehren und zu warnen. Wie er sich mit den Götterkämpfen besonders mit dem Sturz der Titanen abgefunden hat, wissen wir nicht — ob er sich mit der Vorstellung einer fortschreitenden oder durch Zeus zur Herrschaft gekommenen sittlichen Weltordnung getröstet? oder ob eine Erklärung der Mysterien ihn beruhigte? Daß er die ganze Götterwelt als eine Einheit betrachtete, zeigen die vielen ganz allgemeinen Aussprüche, z. B. Gott (θεός), der den Menschen „Alles gibt, verleiht auch dem Gesange Anmuth" (Fr. 118. *Bergk.*), und „Gott (θεῷ) ist es möglich, aus schwarzer Nacht fleckenloses Licht zu erwecken und in schwarzwollige Nacht einzuhüllen des Tages reinen Glanz" (Fr. 119). Sein Nachdenken über dies Verhältniß wird bezeugt durch den Ausruf: „Was ist Gott, was das All?" (Fr. 117) und „Gott, der du das entscheidende Ende aller Dinge weißt und alle Pfade: wie viel Blätter im Frühling die Erde hervorgehen läßt, wie viele Sandkörner im Meer und Flüssen von den Wogen und der Winde Wehen umgewälzt werden, was zukünftig ist und woher es kommt, durchschaust du" (Pyth. IX, 44). Wir dürfen nicht zweifeln, daß solche religiöse Grundsätze, die an religiösen und politischen Festen von Sängern in allen Ländern griechischer Zunge verkündigt wurden, Gemeingut wenigstens der Gebildeten wurden, obgleich wir dabei nicht vergessen dürfen, daß daneben der Glaube an die Mythen, wie sie überliefert waren, an persönliche Gunst und Ungunst der Götter, nach Verhältniß der ihnen erwiesenen Verehrung fortbestand und überhaupt in Verständniß und Auffassung der Götterwelt mit der größten Freiheit die größte Verschiedenheit nach eines Jeden Eigenthümlichkeit herrschte.

§. 24. Die Tragiker.

W. Hoffmann, Aeschylos und Herodot über den φθόνος der Gottheit. Philol. XV, 2. S. 224. Platner, Ueber die Idee der Gerechtigkeit im Aeschylos und Sophokles. Leipzig 1858. G. Droncke, Die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylus und Sophokles. Leipzig 1861. Aus den N. Jahrb. für Philol. u. Päd. Supplem.-Bd. 4.

Von der individuellen Verschiedenheit religiöser Weltanschauung liefern uns die drei großen Tragiker, von denen uns die ausgezeichnetsten Werke erhalten sind, unverkennbare Beweise. „Der erhabene Zeitgeist hatte den Glauben an dunkle Naturmächte, welche durch Weissagung, Orakel und unberechenbare Willkür in die Geschicke von Staaten, Familien und Individuen eingriffen und sie durchkreuzen sollten, allmälig zurückgedrängt und suchte die Götter mit den Menschen durch das Band sittlicher Normen zu verknüpfen. In der Tragödie fand das Wunder, die nothwendige Zugabe des Epos, einst der Schlüssel zum geistigen Leben des Menschen und sein Rückhalt, keinen Platz; die göttlichen und menschlichen Kreise trennte kein Zwischenglied mehr, und wenn auch das Schicksal als oberstes und geheimstes Princip der Welt in scheuer Ferne verehrt wurde, so wollte man es doch begreifen und in einen Zusammenhang vernünftiger Begebenheiten einfügen. Ein solcher Zusammenhang war schon mit der Ueberzeugung gesetzt, daß Glück und Unglück unmittelbar aus dem Thun des Menschen entspringen, häufig aber unbewußt einen hohen Plan erfüllen." So Bernhardy (Gr. L. II, 2. §. 115, 7). Und gewiß, die Tragödie ist das Gebiet, auf dem sich das Bewußtsein der sittlichen Freiheit des Menschen im Verhältniß zum Glauben an die Götter als sittliche Mächte und das Schicksal als das Gesetz, dem auch sie unterworfen, entwickelt hat. Den Stoff gab das alte Epos, dem die Tragiker die Mythen entnahmen. In den Thatsachen scheinen sich wenigstens die beiden ersten keine wesentlichen Abweichungen von ihren Quellen erlaubt zu haben. In der Gestaltung aber und in den Motiven

haben sie ihre eigenen Gedanken niedergelegt, die in den Chören mit didaktischer Bestimmtheit ausgesprochen werden.

§. 25. *R. H. Klausen*, Theologumena Aeschyli Tragici. Berol. 1829. *C. Fr. Naegelsbach*, De Religionibus Orestiam Aeschyli continentibus. Norimb. 1843. 4. *Rud. Hayn*, De rerum divinarum apud Aeschylum conditione. Berol. 1843. *G. Fr. Schoemann*, Vindiciae Jovis Aeschylei. Gryphisw. 1846. 4. Keck, Ueber den theologischen Charakter des Zeus in Aeschylos' Prometheus. Glückstadt 1851. 4. G. Haupt, Ein Beitrag zur Theologie des Aeschylos. Büdingen 1856. Jul. Cäsar, Der Prometheus des Aeschylos zur Revision der Frage über seine theologische Bedeutung. Marburg 1859. Fr. Lübcker, Darlegung des innern Ganzen der Aeschyleischen Orestie. Parchim 1862. 4.

Ganz allgemein spricht Aeschylos sein sittlich-religiöses Princip aus Agam. 730:

Ein greises Wort, vielgerühmt der Menschen, lautet also:
„Der große, vollreiche Glückessegen
Gebiert, stirbt nimmer kinderlos;
Und in des Glückes Garten wächst
Unersättlicher Jammer wuchernd!"
Doch erkennt anders es mein Geist, denn des Menschen böser Wandel
Er erzeugt andere Unthat, an des Vaters Zügen kenntlich!
Doch frommen Häusern erblüht Kinderseliges Heil stets!
Es zeuget gern Uebermuth alter Zeit Uebermuth fort und fort,
Der im Leide grünt und reift,
— Sei's heut, sei's morgen, wenn nur erst die rechte Stunde kommt —
Den unüberwindlichen, den allverhaßten,
Den Abschen des Sonnenlichts in des Geschlechts
Nachtdunkler Schuld gottervergessener Frechheit,
Wieder dem Vater ähnlich!
Doch Dike strahlt unter armseligem rauchschwarzem Dach,
Ehret frommes Leben hoch;
Wer aber goldgewirkte Pracht mit schmutz'ger Hand sich webt,
Da flieht des Vaters hehre Tochter, den Blick abgewandt, des Reichthums Gewalt,
Vom feilen Lob falschgemünzt, verachtend;
Jegliches probt am Ziel sich.

So kommt das strenge Recht zur Geltung in Agamemnon's Tod, weil er den Krieg gegen die Mahnung der Götter unternommen und seinem Ehrgeiz die eigene Tochter geopfert hat. Klytemnestra büßt den Mord des Gatten, indem sie das gleiche Schicksal duldet durch die Hand des Sohnes, Orestes aber wird freigesprochen, weil er nach göttlichem Befehl gehandelt. Aber erst nach langem Leid, das ihm die Eumeniden bereitet; denn in der Rache hat er wieder einen Frevel, den allergrößten, verübt, den Muttermord. Dieser Freisprechung muß die Aussöhnung der Götter selbst vorangehen. Die finstere, rücksichtslose Naturgewalt der Erinnyen (der Grollenden) muß gemildert werden; durch das Versprechen, ihnen die geziemenden Ehren zu erweisen, werden sie Eumeniden (Wohlwollende). Die Erfüllung der Pflicht überwiegt die mit ihr begangene Schuld. So ist die Gründung der sittlichen Weltordnung der tiefsinnige Hintergrund seiner Tragödien. In der Prometheïs wird uns dieser Conflict und dessen Lösung ganz innerhalb der Götterwelt vorgeführt. Prometheus, der dem Zeus den Sieg über die wilden Titanen verschafft hat, erbarmt sich der von jenem verstoßenen Menschen, kann es aber nur, indem er das Feuer aus dem Olymp stiehlt, das als ein Vorrecht der Götter aufgefaßt wird. Zur Strafe läßt Zeus ihn an den Kaukasos schmieden. Aber Prometheus weiß, daß Zeus in der Verbindung mit der Thetis seinen Untergang finden werde, und Zeus weiß, daß er nur vom Prometheus davon unterrichtet seinem Untergange entgehen werde. Aber derselbe will es ihm nur offenbaren, wenn er von seinem Leide erlöst wird. Wie ist Zeus zum Entschluß der Versöhnung gekommen? Ob es eben in dieser Versöhnung mit Prometheus, dem Sohne der Themis, des Rechts geschehen war, wie Welcker (Gr. G. II, 240) meint, oder durch vorhergehende Vermählung mit der Themis, wie Keck annimmt, oder, wie Cäsar, durch irgend ein näheres Verhältniß, wissen wir nicht. Da aber sonst bei ihm Zeus so sehr alle Götter überragt, daß er der Vorstellung vom einigen Gott nahe kommt, so muß Aeschylos eine Entwickelung der Sittlichkeit auch in ihm angenommen haben. Daß er den Sturz der Titanen als Glied dieser Entwickelung betrachtet habe, zeigt das höchste Lob (im Agam. 147 seq.):

Zeus, wer Zeus auch immer möge sein, ist er dieses Namens froh,
Will ich gern ihn nennen so;
Ihm vergleichen kann ich Nichts, wenn ich Alles auch erwäg',
Außer ihm selbst — wenn des Denkens vergebliche Qualen
Ich in Wahrheit bannen will!
So wer ehedem gewaltig war, allbewehrten Trotzes hehr (Uranos),
Was er war, Nichts gilt er mehr;
Der darauf erstand, dem Allsieger erlag auch der (Kronos);
Aber den Zeus im Gesange zu preisen,
Alles Denkens Frieden ist's.

So nach Droysen; aber es lauten die beiden letzten Verse nach Hartung richtiger:

Aber wer Zeus aufrichtig des Sieges berühmt, der
Findet stets den rechten Sinn (τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν).

Zeus ist der bestimmende Verstand, die Moira das ihn bestimmende Gesetz und das Orakel eins der Mittel, ja das Hauptmittel, auf die Leitung der menschlichen Schicksale einzuwirken. Der bethörende Dämon und die Verblendung (Ἄτη), welche ganze Geschlechter ins Verderben stürzt, ist die erblich fortwuchernde Schuld, selbst ein Mittel der Strafe in den Händen des Zeus. Daher heißt es zum Schluß der Eumeniden v. 931: „Doch gesiegt hat Zeus, der Berathenden Hort" (*ἀλλ' ἐκράτησεν Ζεὺς ἀγοραῖος*), und v. 997: „Zeus der Allschauende und Moira ja einten es so" (*Ζεὺς ὁ πανόπτας οὕτω Μοῖρά τε συγκατέβα*).

§. 26. *Limburg. Brouwer*, De ratione qua Sophocles veterum de administratione et iustitia divina notionibus usus est. Lugd. B. 1820. *Franz Peters*, Theologumena Sophoclea. Monast. Guestph. 1845. Fr. Lübcker, Die Sophokleische Theologie und Ethik. Erste Hälfte. Kiel 1851. 4. Ders., Die Sophokleische Ethik. Parchim 1855. 4. *Ad. Hoppe*, De Deorum Sophocleorum fatali potestate. Halis S. 1852. *J. N. H. Chargé*, De Fati, quale Sophocles sibi

finxerit, Natura eiusque cum humanis actionibus necessitudine. Colon. 1859.

„Der Sophokleischen Anschauung von der Weltordnung lag das Weltall zu Grunde. Nach ihr umfaßt Zeus die gesammte Menschheit nach einem einheitlichen Plane, dessen Idee die Wahrung der sittlichen Harmonie des Ganzen, die Wahrung der Harmonie zwischen den ewigen Gottesgesetzen, zwischen der Aufgabe des gesammten Menschenverbandes und den sittlichen Bestrebungen der einzelnen ist. Das Individuum kommt daher zunächst nicht für sich allein, sondern als Glied des Ganzen in Betracht; seinen Schicksalsfaden ordnet die Gottheit in das große Schicksalsgewebe der gesammten Menschheit ein. Es liegt aber dem Menschen, damit er nicht die göttliche Weltordnung verletze, die Pflicht ob, sein Wollen und Streben demüthig den unvergänglichen Gesetzen und den besondern Gottesfügungen unterzuordnen: er muß fromme Gesinnung hegen" (Droncke S. 99). In diesem Sinne ist Dike Beisitzerin des Zeus (Oed. Col. 1377) nach alten Gesetzen, denen gemäß Zeus durch Apollon's Orakel die Schicksale lenkt. Den Göttern ferner sich zu unterwerfen, ist daher die höchste Pflicht der Menschen. Daher schließt die Antigone mit der Lehre:

> Viel köstlicher ist als Glücksgenuß
> Der bedächtige Sinn (τὸ φρονεῖν); stets hege darum
> Vor dem Göttlichen Scheu! (μηδὲν ἀσεπτεῖν) Der Vermessene büßt
> Das vermessene Wort mit schwerem Gericht;
> Dann lernt er wol noch weise sein im Alter.

„Da also dem Menschen sein Lebensloos als dem Einzelgliede einer unendlichen Kette verhängt wird, so sendet die Gottheit, wenn es der große Weltplan erheischt, demselben auch ohne dessen Verschulden harte Geschicke. Ebenso führt sie ihn, damit er Vollzieher ihres Beschlusses werde, an einen entscheidenden Punkt seines Lebens, an dem er in freiem Willen und in edlem Bestreben vermöge seiner sterblichen Schwäche dem Irrthum verfällt und das gerade ängstlich gemiedene, aber längst von dem Gott vorausgesehene Unheil zur Reife bringt. Doch aus dem unfreiwilligen Fall erwächst keine Frevelschuld; es ist ein unverschuldetes Leiden, in das der Mensch unter Götterleitung stürzt. Und der schuldlos vom schweren Lebensloose Geprüfte findet, wenn er demüthig frommes Vertrauen in die ihm unerforschliche göttliche Weisheit bewahrt, sittliche Genugthuung in einem Jenseits, in welchem die göttliche Weltordnung zu ihrem Abschluß gelangt" (Droncke S. 99). Als daher Oedipus (Oed. Col. 1535) verkündigt hat, daß er in den Tod gehe:

> Denn jetzo geh' ich, um des Lebens letztes Ziel
> In Hades' Haus zu bergen,

singt der Chor der koloneischen Greise zu Hades und Persephone v. 1544 fg.:

> Laßt in unseligem Jammertod
> Unsern Gast doch nicht
> Zur alleinhüllenden düstern Flur
> Der Todten entwandern, in Pluton's Haus!
> Zahllose Müh'n haben dich ohne deine Schuld bedrängt:
> So helfe jetzt ein gerechter Gott dir!

Reisig dagegen übersetzt:

> Daß nicht in Schmerz, noch in der Trauer Klang
> [nur in glücklichem Geschick]
> Der Fremdling trat ins allverhüllte Todtenreich
> und in der Styx Gebiet!
> Wie viele Drangsale dich
> Hart betrafen unverdient,
> So mög' ein Gott jetzt gerecht dich erhöhen! [96])

Und v. 1557 betet er zum Tode (Thanatos):

> Dir fleh ich, o heiß ihn (den Kerberos) seitwärts gehn
> Dem fremden Mann, der hinabstieg ins dunkle Todtenfeld.
> Dich ruf ich an, der ewig schlummert. (Donner.)

Reisig dagegen:

> Raum zu gestatten ihm
> auf seinem Wege, wann der Gast
> wallt zur Todtenflur hinab [97]).

Während gewöhnlich bei den Tragikern die Homerische Vorstellung vom Aufenthalte der Todten im Hades vorausgesetzt oder ausdrücklich ausgesprochen wird, nur mit dem Unterschiede, daß die Heroen, mit übermenschlicher Gewalt bekleidet, vom Hades aus auf den Menschen einwirkend gedacht werden (Nägelsbach, Nachhomerische Theologie VII, 22 fg. S. 409), wird hier, indessen nur im Gebete, erfleht, daß Oedipus nicht diesem schweren, tief beklagten Geschick (μήτε ἐπιπόνῳ μήτ' ἐπὶ βαρυαχεῖ μόρῳ) unterliegen, sondern im Reinen, Heiligen einherschreiten möge (ἐν καθαρῷ βῆναι). Darin ist unzweifelhaft eine Andeutung der Vorstellung von einem glücklicheren Zustande nach dem Tode, wie auf den Inseln der Seligen, gegeben, aber auch nur eine Andeutung, die sich wol nur auf die Eleusinien beziehen kann, wie aus dem μήτ' ἐπὶ βαρυαχεῖ zu entnehmen, indem bei den Eleusinien die Todtenklage (ἄχος) verboten scheint (Hymn. Hom. in Cer. 479) [98]), wo dem Aufenthalte der Geweihten der Hades als Ort für die Ungeweihten entgegengesetzt wird. Auf jenen weist ἐν καθαρῷ hin, was

96) Im Original heißt es:

> μήτ' ἐπιπόνῳ μήτ' ἐπὶ βαρυαχεῖ
> ξένον σὺ κατανύσαι
> μόρῳ τὰν παγκευθῆ κάτω νεκύων πλάκα
> καὶ Στύγιον δόμον.
> πολλῶν γὰρ ἂν καὶ μάταν
> πημάτων ἱκνουμένων
> πάλιν σὲ δαίμων δίκαιος αὔξοι.

Reisig hat zwar in richtigem Gefühl, wo Sophokles absichtlich schweigt, aber doch gewiß nicht richtig ergänzend hinzugefügt:

> nur in glücklichem Geschick.

97)
> κατεύχομαι ἐν καθαρῷ βῆναι
> ὁρμωμένῳ νερτέρας
> τῷ ξένῳ νεκρῶν πλάκας,

wo ἐν καθαρῷ dem Homer entlehnt ist. Il. VIII, 490:

> Τρώων αὖτ' ἀγορὴν ποιήσατο φαίδιμος Ἕκτωρ,
> νόσφι νεῶν ἀγαγὼν ποταμῷ ἔπι δινήεντι,
> ἐν καθαρῷ, ὅθι δὴ νεκύων διεφαίνετο χῶρος.

Vergl. X, 198 und XXIII, 61:

> wo noch rein das Gefild aus umliegenden Todten hervorschien.

98) Nämlich nach der Lesart οὔτ' ἀχέειν, wie die Handschrift bietet; eine Erklärung, die mir Hr. Dr. Mommsen in Parchim mittheilt.

unter freiem Himmel, zugleich aber in geweihtem Raume bedeutet (*Stephani* Thes. s. v.). Ohne Zweifel gehört die Stelle, die Plutarch (D. Aud. Poet. VII. p. 81. *Hutten*) aus Sophokles (Fr. 753. *Nauck*) anführt, keiner Tragödie, also auch nicht dem Triptolemos, wie Welcker vermuthet, an, weil eben in Tragödien ein deutlicher Ausspruch über den Inhalt der Mysterien offenbar absichtlich vermieden ist, also da am strengsten verboten gewesen sein muß, weil sie Festen angehören, den Dionysien, deren geheime Feier eben durch diesen Gegensatz desto größeres Gewicht erhielt. Diese daher wol einem Threnos entnommene Stelle lautet:

> O dreimal beglückt
> Die Menschen, die, wann
> solches sie geschaut am Ziel,
> Hingehn zum Hades! Ihnen ja allein daselbst
> Ist Leben, doch den andern dort ist Alles schlimm.

Bei der Todtenfeier mochte es erlaubt sein, wie in Grabschriften, seine Hoffnungen auf ein besseres Jenseits deutlicher auszusprechen.

§. 27. *F. Bouterwek*, De philosophia Euripidea. Gotting. 1820. 4. *Maignon*, Morale d'Euripide Paris 1857. *E. Müller*, Euripides Deorum popularium Contemtor. Heidelb. 1827. *Schneither*, De Euripide philosopho. Groning. 1825. *F. Winiefsky*, De animarum post mortem statu sec. Euripidem. Monast. 1860 und 1861. 4. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie. VI. 4. 7 fg. E. Jessen, Ueber den religiösen Standpunkt des Euripides (erster Abschnitt). Flensburg 1843. 4. (Pr.) Zweiter Abschnitt ebd. 1849. Lübker, Beiträge zur Theologie und Ethik des Euripides. Parchim 1863. 4. (Pr.)

Da Euripides seinen Heroen Sprache, Gefühle und Vorstellungen seiner Zeitgenossen leiht, schiebt er ihnen auch deren Vorstellung von Welt und Gottheit unter. Besonders zu den Ansichten der destructiven Sophisten bekennen sich diejenigen, welche einen Frevel oder ein Laster zu entschuldigen suchen. Daraus schließt Nägelsbach, daß er den festen Boden der Ueberlieferung, den Sinn für Anerkennung des Gegebenen verloren habe und in jeder Weise des so zu sagen dogmatischen Halts entbehre. Allein man darf nicht, was eine Person in ihrem Charakter ausspricht, als Ansicht des Dichters ansehen. Das kann nur bei solchen Personen geschehen, von denen es nicht zweifelhaft ist, daß der Dichter ihnen seine eigene Ansicht in den Mund legt. Das ist oft schwer zu erkennen. Einen sichern Maßstab gibt die Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken des Stückes. Die Uebereinstimmung der Tragödien mit der Ueberlieferung lehrt, daß Euripides sich zunächst dem Anaxagoras anschloß (*Cic.* Tusc. III, 14. *Vitruv.* VIII. Praef. *Eurip.* Alk. 903). Andere Stellen weisen auf Herakleitos hin. Auch ist nicht zu bezweifeln, daß Sokrates viel auf ihn hielt (*Diog.* II, 18. *Aristoph.* Ran. 1512). Alle geschaffene Dinge bestehen aus zwei Principien, Himmel oder Licht (*Αἰθήρ*, *Ζεύς*) und Erde. Die Erde ist das gebärende, an andern Stellen das materielle, Zeus oder Aether das zeugende, aber anderswo das geistige Princip. (Vergl. *Chrysippus* Fr. bei *Sext. Emp.* I. p. 721, 21. *Nauck*. 836, ein anderes bei *Lukian*. Jup. Trag. 41. *Nauck*. Fr. 935 und *Stob.* Eccl. I, 7, 8. *Nauck*. 332.) Daher ist die menschliche Seele ein Ausfluß der göttlichen, und er konnte sagen: „Zeus ob er die Naturnothwendigkeit oder der Verstand der Sterblichen ist" (Troad. 886: *Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν*). Die in den Mysterien überlieferte Lehre von der Einheit oder Einerleiheit sonst entgegengesetzter Götter ist bei ihm offen ausgesprochen, wenn auch in anderer Weise, so des Zeus und Hades (*Clem. Alex.* V, 10. §. 71. *Nauck*. Fr. 904). Das Naturgesetz ist ihm gleichbedeutend mit dem Schicksal. Daher verlangt er das Göttliche in der Geschichte ebenso sehr zu erkennen als in der Natur und das Ergebniß zur Richtschnur des Lebens zu nehmen. So heißt es in einem Fragment (bei *Clem. Alex.* Str. IV, 25. §. 157 und *Themist.* p. 307. D. *Nauck*. Fr. 902):

> Glücklich, wer der Geschichte
> Kenntniß besitzt
> Und nicht zu der Bürger Unheil,
> Nicht zu ungerechten Thaten stürmt,
> Sondern durchschauend der unsterblichen Natur
> Alterlose Ordnung, worin sie besteht
> Wo und wie;
> Solchen Menschen nahet nie
> Böser Thaten Beginn.

Ueber die Unsterblichkeit spricht er sich weniger entschieden aus, fast scheint bei ihm die Seele in der Fortdauer nach dem Tode der Individualität zu entbehren (*Stob.* Flor. 125, 6. *Nauck. Fr.* 176). Ja selbst Zweifel an der Fortdauer werden laut. Allein die Fragmente lassen nicht unterscheiden, was im Sinne der redenden Person, was im Sinne des Dichters zu nehmen ist. Man nimmt an, daß er sich wenigstens im höheren Alter denjenigen angeschlossen habe, welche bei der Ueberlieferung festhalten zu müssen glaubten (Bakch. 200):

> Der Scharfsinn, wenn er Göttern widerstrebt, ist Nichts.
> Der Väter Glauben und was Geltung nach und nach
> Fand bei der Mitwelt, kein Vernunftschluß stürzt es um,
> Entdeckte den Verstand die Weisheit selber auch.

Jedenfalls ist der Ernst zu beachten, mit dem in diesem Stück die Bakchischen Mysterien behandelt werden. So sehr er das Glück der Eingeweihten preist in den Bakchen (v. 75 seq.), so läßt er doch ganz unbestimmt, worin es besteht, was gerade, bei Euripides, der sonst jedes Mittel gern ergreift, um Effect zu machen, ganz besonders zu beachten ist und kaum eine andere Erklärung zuläßt als, wie wir bereits die Vermuthung ausgesprochen haben, die Annahme eines religiösen Verbots sich über den Zustand nach dem Tode bestimmter auszusprechen. Wie es nie gelingen wird, die Einerleiheit des göttlichen Gesetzes mit dem Naturgesetz im Einzelnen nachzuweisen, so konnte Euripides das Eingreifen der Götter in menschliche Verhältnisse nur als Schicksal oder als Zufall in Gestalt des Wunders bezeichnen. Nach beiden Seiten sind seine Tragödien ausgeartet. Bekannt ist seine Lösung des Knotens durch Erscheinung eines Gottes (Deus

ex machina). In beiden aber liegt die Anerkennung der Abhängigkeit der menschlichen Verhältnisse von einer höhern Macht. Der mehren Tragödien angehängte Schlußchor spricht das klar aus:

> Gar viele Gestalten des Göttlichen gibts,
> Denn die Götter vollenden gar viel unverhofft.
> Und was man erwartet, ist nimmer geschehen.
> Was zu denken nicht schien, hat ermöglicht ein Gott.
> So geschah es in dieser Geschichte.

Daher fordert er aber auch unbedingte Ergebung. So am Schluß der Phönikierinnen: „Tragen muß der Mensch der Götter unabänderlichen Schluß." Und der Bote spricht am Ende der Iphigenia von Aulis:

> Drum laß den Gram und zürne deinem Gatten nicht,
> Unvorgesehen kommt Sterblichen des Himmels Rath.
> Die Götter richten, wen sie lieben.

§. 28. Allerdings mußte die Verkündigung sophistischer Lehren von der Bühne, auch wenn sie nicht durch die Entwickelung des Stückes gebilligt wurden, beitragen sie zu verbreiten, namentlich unter solchen Classen der Bevölkerung, die nicht im Stande waren, sie zu widerlegen oder sie gern vernahmen. Ebenso nachtheilig mußten in dieser Richtung die Komiker wirken, welche die Lehren der Sophisten auf die Bühne brachten, um sie zu verspotten, wie Aristophanes in den Wolken. Noch viel verderblicher aber mußte es wirken, wenn religiöse Institutionen entweder selbst verspottet wurden, wie die Heilung von Krankheiten im Tempel des Asklepios im Plutos des Aristophanes (v. 653 fg.), denn es war ein vom Staat nicht etwa nur geduldetes, sondern anerkanntes, geschütztes Institut; eben so verderblich war es die Götter gar zu komischen Figuren herabgesetzt, karikirt dem Gelächter preiszugeben; denn geschah es auch, um diese Verkehrtheiten zu züchtigen, das Mittel war verderblicher als die Krankheit. Es war daher nur ein Schritt weiter, daß in der mittleren Komödie die Mythologie und die daran geknüpften Feste der Geburt und Vermählung der Götter den Inhalt ganzer Komödien bildeten (*Meineke*, Fr. Com. Gr. I. p. 279). So verlor die Mythologie allen Glauben, und wenn sie aufgegeben ward, mußte die mit ihr so eng verbundene Religion leiden. Es ist kaum zu begreifen, und muß doch zugegeben werden, daß der Glaube an die Götter fortbestand, obgleich die Urkunde, auf der dieser Glaube beruhte, die mythologische Ueberlieferung aufgegeben war. Die Fortdauer der Verehrung der überlieferten Götter nicht nur in Staatsfesten, sondern in Genossenschaften aller Art und selbst im eigenen Hause lassen keinen Zweifel darüber aufkommen. Dazu trugen ohne Zweifel die durch Kunst zu scharf bestimmten Charakteren ausgebildeten Götter wesentlich bei. Es waren plastische Darstellungen psychologisch wahrer idealisirter Vorstellungen. Wir wissen, daß nicht nur Sokrates und Plato, sondern selbst Aristoteles (*Car. Zell*, De Aristotele Patriarum Religionum Aestimatore. Heidelb. 1847) sich dem überlieferten Gottesdienst nicht entzogen haben, ja selbst testamentarisch Stiftungen im Sinne desselben machten (*Diog. Laërt.* V, 16). Ebenso Theophrast (V, 51. 52). Sie haben ohne Zweifel die den Göttern zum Grunde liegenden Abstractionen (Begriffe, Ideen) als berechtigt anerkannt und in ihnen die einige Gottheit zu verehren geglaubt. Diese Auffassung fand in den Mysterien ihre Bestätigung, insofern dieselben Mythen in anderer Gestalt überliefert den Göttern ihre plastischen Gestalten nahmen und sie in einander verschwimmen ließen.

III. Entwickelung des Götterglaubens und des Gottesdienstes im Allgemeinen [99]) und des öffentlichen Gottesdienstes insbesondere.

Fr. Lübcker, Zur Geschichte des religiösen Bewußtseins bei den Hellenen. Prg. Flensburg 1849. 4. K. F. Nägelsbach, Die nachhomerische Theologie. Nürnberg 1857. Rec. von E. Müller in Liegnitz. N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. Bd. 81 u. 82. Abth. 1. S. 163 fg.

§. 1. Die Stürme und Zerstörungen, welche auf die Einwanderung der Thessaler in Thessalien, der Böoter in Böotien (1124 v. Chr.), der Dorer in den Peloponnes (1104) gefolgt waren, erreichten mit der Stiftung der dorischen Colonien in Asien (1000) ihr Ende. Die Grenzen der einzelnen Landschaften und Staaten waren für lange Zeit festgestellt; doch dauerte die innere Gährung, bis sich die neue Sonderung und Mischung der Stämme innerhalb der neu entstandenen Staaten in der buntesten Mannichfaltigkeit eigenthümlich gestaltet hatte, noch Jahrhunderte. Sie endete mit dem Sturze des Königthums und der Herrschaft des durch Landbesitz mächtigen Adels, mit dem aber in den Seestädten bald ein durch Handel und gewerbliche Betriebsamkeit wohlhabend gewordener Bürgerstand wetteiferte. Von der Zerrüttung der Verhältnisse in den letzten Zeiten des Königthums gibt uns Hesiodos in seinen „Werken und Tagen" ein trübes Bild in Schilderung der Willkür und Ungerechtigkeit der Fürsten. Seine Ermahnungen zur Gerechtigkeit und Sittlichkeit lassen erkennen, daß nicht mehr Ritterlichkeit und Tapferkeit das allgemein erstrebte Ideal ist, sondern Frömmigkeit, Ehrlichkeit, Fleiß und Strebsamkeit als die Bedingungen des Wohlstandes gelten. Neben Viehzucht und Ackerbau erblühten Gewerbe und Handel, die den Homerischen Achäern fremd waren. Wir sehen, wenn auch nur aus der Ferne, die friedliche Schiffahrt, welche die Griechen aller Stämme bald mit den Küsten des schwarzen und des Mittelmeeres bis zu den Küsten Galliens bekannt machte. Die „der Theogonie" Hesiod's von ihm selbst hinzugefügten oder bald nach ihrer Aufzeichnung eingeschobenen Verse [1]) und die bald nach ihm überarbeiteten Heroensagen der „Eöen" und des „Verzeichnisses der Frauen" zeigen geographische und ethnographische Kenntnisse, welche nur durch weite Seefahrten erworben werden konnten [2]).

99) In diesem Abschnitt sind die Ergebnisse der bisherigen Forschungen kurz zusammengefaßt, weil sie im Zusammenhang der historischen Entwickelung schon des Verständnisses wegen nicht fehlen durften, meist ohne Nachweisung der Quellen, da dieselben Gegenstände je an ihrer Stelle ausführlicher erörtert sind.

1) Peteesen, „Ursprung und Alter der Hes. Theogonie" S. 12—14. 2) J. H. Voß, Spuren der Wege zum Ge-

Und lange mußten die Meere durchforscht und wiederholt die Küsten besucht worden sein, bevor im 8. Jahrh. größere Flotten zahlreiche Ansiedler nach Italien und Sicilien hinüberführen konnten. Und mit dem materiellen Wohlstande erwachte auch wieder der Sinn für Poesie. Die Sammlung alter Lieder führte zu selbständigen Versuchen, die aber bald in den Hintergrund traten, als von Jonien aus sich das vollkommenere Homerische Epos über Hellas verbreitete.

§. 2. So stark die Einwirkung des wiederbelebten und neugestalteten Epos auf die Religion war, so ist dieses doch keineswegs allein maßgebend geworden. Es treten uns nach und nach eine Reihe neuer Götter entgegen, von denen manche schon früher dieselbe Würde gehabt und zum Theil in der Auffassung der unterworfenen Stämme behauptet hatten, andere zu Heroen herabgesetzt waren, andere wirklich neueren Ursprungs sind, die aus der Entwickelung des geistigen Lebens hervorgingen, wieder andere theils schon früher aus der Fremde aufgenommen waren, theils nun Aufnahme fanden [3]). Dazu werden die Götter fester zu bestimmten Gruppen vereinigt und diese Gruppen treten in ein mehr geordnetes, wenn auch nie ganz klar und streng abgegrenztes Rangverhältniß. Eine einzige dieser Gruppen hat eine bestimmte Zahl scharf individualisirter Wesen: das sind die zwölf olympischen Götter, deren System einen bestimmten Abschnitt in der Geschichte der griechischen Religion macht. Ihnen schließt sich eine Anzahl anderer Götter an, die theils ihnen ebenbürtig geachtet wurden, theils ihnen untergeordnet sind. Während die Götter der Gewässer im Ganzen dieselbe Stellung behalten, welche sie schon bei Homer einnahmen und den olympischen mehr oder weniger nahe stehen, wird die Gruppe der unterirdischen (chthonischen) Götter in eigenthümlicher Weise entwickelt. Ihnen schließen sich als untergeordnete Wesen die Geister der Verstorbenen an in zwei Hauptgruppen, der Heroen und der gewöhnlichen Menschen, die beide wieder theils in ein Ganzes zusammengefaßt, theils einzeln verehrt wurden, letztere insofern sie für Landsleute oder Verwandte der Verehrenden gelten. Dieser Entwicklung entsprach die Veränderung, welche in der Vorstellung vom Verhältniß der Menschen zu den Göttern vorging und zwar zunächst in der lebendigen Wurzel der Religion, dem Abhängigkeitsgefühl, sofern es auf dem Bewußtsein vom Mangel der Pflichterfüllung, d. h. von der Schuld oder Sünde beruht. Diese Veränderung begründet mit dem gänzlichen Umschwung der religiösen Weltanschauung auch eine Neugestaltung oder genauer ausgedrückt die Ausbildung einer bisher wenigstens den älteren Dichtern unbekannten Seite der Gottesverehrung im geheimen Gottesdienst, der sich theils mit dem öffentlichen verbindet, theils ganz abgesonderte Einrichtungen, die Mysterien (μυστήρια) oder Weihen (τελεταί) ins Leben ruft. Zugleich kommen manche neue Gebräuche auf, die theils beiden Gestalten des Gottesdienstes gemeinsam, theils einerseits dem öffentlichen, andererseits dem geheimen Gottesdienst eigenthümlich waren. Dieser Gegensatz entspricht dem Gegensatz der olympischen und chthonischen Götter; beide Seiten des Gegensatzes gehen aber vielfach in einander über. Und nicht nur in der Vorstellung dehnte sich die Götterwelt zu einem großartigen, die sichtbare und unsichtbare Welt umfassenden System aus, sondern auch die Verehrung entwickelte sich in entsprechender Weise, und zwar sowol in Uebereinstimmung mit dieser Erweiterung des Göttersystems in seiner mannichfaltigen Gruppirung als auch durch Ausbildung derjenigen Elemente, die in allen oder vielen Culten dieselben sind (*Plat.* Legg. IV, 717 a. sq.). Die ganze Entwickelung war wesentlich eine innerliche, begründet in dem Aufschwung des geistigen Lebens, sie ward aber gefördert und näher bestimmt und in einzelnen Fällen gewaltsam durchbrochen durch die Einwirkung des Auslandes, wenn auch nicht in der Art, nicht so früh und nicht in dem Umfange, wie noch jetzt häufig angenommen wird. Schon in der ionischen Zeit ist der Einfluß der Phönikier anerkannt, obgleich damals die fremden Elemente so mit heimischen verschmolzen wurden, daß sie nicht mehr überall genügend gesondert werden können. Dieser phönikische Einfluß dauerte fort, theils durch phönikische Colonien in Griechenland (*Herod.* II, 44), theils durch griechische Colonien auf Kypros vermittelt (*Plat.* Legg. V. p. 738). Anfangs wurden die phönikischen und andere durch sie vermittelte semitische Elemente mit den griechischen verschmolzen, dann aber mit Anerkennung ihres fremden Ursprungs aufgenommen (*Apollod.* III, 14, 3; *Plat.* l. l.). Später machte sich thrakischer Einfluß geltend, vermittelt durch die Pierier, welche sich neben ihnen am Pangäon niedergelassen hatten. Neben diesem kamen theils gesondert, theils, in Asien sowol als in Griechenland, mit demselben verschmolzen phrygische Religionselemente nach Griechenland, wahrscheinlich im 8. Jahrh., wobei Kreta an der Vermittelung Theil hatte (*Strab.* X, 2. §. 9—19). Fast noch bedeutender wirkte Aegypten ein, jedoch weder so früh noch in dem Maße, wie lange angenommen ward und neuerdings von Roß und Jul. Braun vertheidigt wird, sondern erst seitdem Psammetich den Griechen Aufenthalt und Niederlassung in Aegypten gestattete (*Herod.* II, 152 seq.). Dazu kam zuletzt eine Rückwirkung des in der Religion fast gräcisirten Italiens, besonders Etruriens (*Plat.* Legg. V. p. 738). Wir werden die verschiedenen Culte gemeinsamer Neuerungen vor der Veränderung im Götterglauben besprechen. Dahin gehören die heiligen Oerter, Personen und Gebäude.

§. 3. Heilige Orte und Gebäude.

K. Bötticher, Ueber das Heilige und Profane in der Baukunst der Hellenen. Berlin 1846. 4. Ders., Der

---

Handelsverkehr und der Priesterverbindungen, entdeckt durch Forschungen über die alterthümlichen Handelsgegenstände. In den Mytholog. Briefen. Bd. 3. Stuttgart 1827. S. 262.

3) Daß davon einzelne Spuren selbst beim Homer sich finden, soll nicht geleugnet werden, wenn auch nicht in dem Umfange, in welchem Karl Bölcker „Ueber Spuren ausländischer nicht hellenischer Götterculte bei Homer." Rhein. Mus. für Philol. Jahrg. 1. 1833. S. 191 fg.

Hypothraltempel. Potsdam 1847. 4. Ders., Die Tektonik der Hellenen. Zw. Bd. der Hellenische Tempel. Potsdam 1848. 4. Rec. v. Chr. Petersen N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. Bd. 57. H. 4. S. 339 fg. K. Bötticher, Ueber den Parthenon zu Athen und den Zeustempel zu Olympia in Erbkamp's Zeitschrift für Bauwesen. 1852. S. 194 fg. 498 fg. 1853. S. 35 fg. S. 127 fg. S. 269 fg. Vergl. Chr. Petersen, Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1857. N. 39. S. 308 fg. K. Bötticher, Ueber Agonal-Festtempel und Thesauren, deren Bilder und Ausstattung. Philol. XVII. S. 385 fg. 577 fg. XVIII. S. 385 fg. S. 577 fg. K. Fr. Hermann, Gottesdienstliche Alterthümer d. G. §. 13—20.

Ob der häusliche Heerd (*ἑστία*) oder Höhen, Haine und Quellen die Oerter gewesen sind, an denen die Götter früher verehrt wurden, läßt sich schwerlich noch entscheiden. Daß aber an allen lange den Göttern in Gebeten und Opfern die Huldigung dargebracht wurde, bevor ihnen Tempel errichtet wurden, darf für gewiß gelten. Es ist bereits (5. Per. V. §. 3—10) darzuthun gesucht, daß die Tempel erst mit dem Bilderdienst entstanden sind und zwar wahrscheinlich schon in der ionischen Zeit. Zahlreicher geworden aber und künstlerisch ausgebildet sind Statuen und Tempel der Götter erst in dieser Periode. So sehr es von Bötticher bekämpft worden ist, es scheint nicht zu bezweifeln, daß, wie die ältesten Götterbilder aus Holz waren, auch die Tempel lange besonders aus Holz gebaut sind, wenn auch früh Mauerwerk die Wände bildete. Von Holz waren ursprünglich die dem griechischen Tempel charakteristischen Säulen. Sind die Verhältnisse, wie sie vorliegen, auch erst mit im Steinbau entwickelt, die Motive weisen auf den Holzbau zurück. Die Motive sind aber wenigstens in ihren wesentlichen Theilen heimischen Ursprungs, nicht persischen und ägyptischen Vorbildern nachgeahmt. Sind auch persische und ägyptische Formen von den Griechen angenommen, so sind sie (die Voluten der ionischen, die Kanelüren der dorischen Säule) es nicht, welche vorzugsweise den Charakter der ionischen und dorischen Bauweise bestimmen. Auch soll der Einfluß des Orients auf die griechische Kunst nicht in Abrede gestellt werden. Die Uebereinstimmung der Ornamente, namentlich auf der François-Vase mit Ornamenten an den Denkmälern von Ninive ist unverkennbar. Auf derselben Vase sind aber Säulen, wie sie sich nicht in Ninive finden, an denen aber die Motive der dorischen Säulen ebenso unverkennbar sind, die nach L. Roß und J. Braun aus Aegypten stammen [4]). Es finden sich in Ninive auch Motive, die Einfluß auf die Gestaltung der ionischen Säule gehabt haben können, wenn auch nicht müssen [5]). Die Verbindung mit dem innern Asien ward durch die Phönikier vermittelt, die Stoffe mit Mustern, Gefäße mit Bildern aller Art hinbrachten, doch ist daraus mit Nichten auch ein Zusammenhang der Religion zu schließen. Mit Aegypten wurden die Griechen erst genauer bekannt, nachdem sie selbst häufiger und zahlreicher dorthin kamen, unter Psammetich seit 656 v. Chr. Jedenfalls ist der ägyptische Einfluß später und ganz anderer Art. Die Bearbeitung des Steins scheinen allerdings die Griechen von den Aegyptern gelernt zu haben. Denn steinerne Säulen und steinerne Bilder sind in Griechenland erst nach der Bekanntschaft mit Aegypten allgemein geworden. Die Monumente von Mykene gehören einer viel früheren, aber später abgebrochenen Entwickelung an. Ob das Zelt der wandernden Dorer, wie K. Bötticher meint (Tektonik der Hellenen. Potsdam 1849—1852. Vorw. S. XIX fg.), oder eine Hütte Vorbild des griechischen Tempels sei, läßt sich um so weniger entscheiden, als uns die Entwickelung in ihren früheren Stufen ganz unbekannt ist. In den ältesten Steinbauten aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts tritt uns der ganze Bau vollendet entgegen. Das flache Giebeldach, dessen von Säulen getragener Vorsprung die Vorhalle bildet, ist das unterscheidende Merkmal des Tempels im Gegensatz gegen das profane Privathaus. Der Eingang ist von Osten, sodaß die aufgehende Sonne das an der Westseite stehende Bild beleuchtet. In der Grundform waren die Heiligthümer der Heroen (*Ἡρῷα*) und die Tempel der Götter (*ναοί*) gleich. Die ersteren aber hatten nicht nur die einfachste Form (in antis), sondern auch den Eingang von Westen, wo der Eingang in die Unterwelt gedacht wurde. Daß alle Tempel nach bestimmten Regeln angelegt und geweiht waren und nach der Eigenthümlichkeit der Götter und der ihnen dargebrachten Huldigung, versteht sich von selbst. Wann und wie sich diese Regeln gebildet haben, liegt im Dunkeln. Die Uebereinstimmung in den entferntesten Ländern, die von Griechen bewohnt wurden, nöthigt eine und dieselbe Quelle anzunehmen und diese kann keine andere als das delphische Orakel gewesen sein. Bötticher (Erbkamp's Ztschr. f. Bauwesen. Berlin 1851 und Philol. XVII. S. 385 u. 577. XVIII, 385. 577 fg.) unterscheidet von den eigentlichen Culttempeln die zur Aufbewahrung des Festgeräthes und zur Austheilung der Kampfpreise bestimmten großen Tempel, wie den Parthenon für die Panathenäen, den Tempel des Zeus in Olympia für die olympischen Spiele, die er Agonaltempel nennt, im Allgemeinen, wie es scheint, mit Recht, doch waren schwerlich so viele Agonaltempel, als er annimmt; denn der Tempel des Zeus zu Olympia und des Apollon zu Delphi sind Culttempel gewesen. Auch ging er zu weit, wenn er ihnen früher die eigentliche Weihe absprach. Später hat er sich den (Zeitschr. f. d.

4) Jul. Braun, Gesch. der Kunst. Bd. II. S. 73. Die Uebereinstimmung ist allerdings unverkennbar, aber die Motive sind in Aegypten so einzeln vorhanden, daß es auffallend ist, daß die Griechen gerade sie ausgewählt haben. Ist eine selbständige Entwickelung im Ganzen nicht zu verkennen, so erklärt sich doch auch die Annahme fremder Elemente daraus, daß sie zum Charakter der griechischen Bauweise paßten.

5) Jul. Braun, Gesch. der Kunst. Bd. II. S. 89. Von der Annahme der Schnecken an der ionischen Säule gilt dasselbe, was eben von den Kanelüren der dorischen gesagt ist.

Alterthw. 1857. Nr. 40 u. 41) nachgewiesenen Unterschied der Weihe angeeignet. Ueberhaupt faßt er den Gegensatz des Heiligen und Profanen zu scharf. Denn außer den eigentlichen Heiligthümern wurden die Götter in fast allen zu Staatszwecken bestimmten Gebäuden und Räumlichkeiten verehrt. Das Buleuterion hatte sein Heiligthum im Tholos, wo ein Altar der Hestia stand. Auf der Pnyx, wo sich das athenische Volk versammelte, war ein Altar, das Gymnasium umschloß nicht nur einen eigentlichen Tempel, sondern auch die einzelnen dasselbe umgebenden Gemächer (Exedrae) hatten je ihre besonderen Heiligthümer (Chr. Petersen, Das Gymnasium der Griechen. Hamburg 1858. 4. S. 14 fg.). Das Wohnhaus selbst, das als profan den schärfsten Gegensatz gegen die eigentlichen Tempel bildete, umfaßte eine ganze Reihe von Heiligthümern (Chr. Petersen, Der Hausgottesdienst der Griechen. Cassel 1851 und Ztschrft. f. d. Alterthumsw. dess. Jahres). Den heiligen Oertern und Gebäuden gehören endlich die Gräber an vom einfachen Grabhügel bis zum Heroon, zwischen denen Grabmäler und Grabsteine mancher Art in der Mitte stehen. (*E. Curtius*, De Operibus anaglyphis in mon. sepulcralibus Graecis. 1847. Chr. Petersen, „Motive Antiker Grabmäler" in G. Arch. Ztg. 1850. S. 220. E. Curtius 1853 ebendas. S. 152. P. Pervanuglu, Die Grabsteine der alten Griechen. Leipzig 1863.)

§. 4. Götterbilder.

C. F. Hermann, Gottesd. A. §. 18 u. 19. G. F. Schömann, G. A. V, 3. S. 156. Chr. Petersen, „Zur Gesch. der Relig. und Kunst bei den Griechen." Hamburg 1845. Vergl. 5. Periode V. §. 3—9.

Die bildende Kunst, Plastik, stand bei den Griechen in Wechselwirkung mit der Religion. Der Grund zur weiteren Entwickelung war gelegt im Festhalten an der reinen Menschengestalt, worin die älteren (verlorenen) Hymnen vorangegangen zu sein scheinen und das Epos der Kunst durch Ausbildung des Charakterunterschiedes vorarbeitete. So lange der Gottesdienst bilderlos war, diente die Kunst der Religion wenig oder gar nicht. Nachdem sie dann für dieselbe in Anspruch genommen war, ist sie doch in weltlichen Motiven rascher fortgeschritten als in religiösen. Offenbar ist zur Zeit Homer's die weltliche Kunst der religiösen vorausgeeilt, da derselbe mit Vergnügen bei Beschreibung des Schildes des Achilleus verweilt, aber das Bild der Athene in Ilion nur mit einem Worte erwähnt. (Fr. Thiersch, Ueber d. Epochen der bildenden Kunst unter den Griechen. 1. A. 1816. S. 11. 2. A. München 1829. S. 52.) Doch hat Fr. Thiersch ohne genügende Gründe angenommen, daß es verboten gewesen sei, Götterbilder im Styl der fortgeschrittenen Kunst anzufertigen. Das scheint so, weil nur selten, eben nur wenn neue Tempel geweiht wurden, Gelegenheit war, neue Götterbilder zu schaffen. Erst in viel späterer Zeit sind durch Alter ehrwürdig gewordene Bilder durch neue ersetzt worden, wie z. B. in Argos, als Polyklet das kunstreiche Bild der Hera gefertigt hatte. Wenn alle erhaltenen Kunstwerke aus der Zeit vor den Perserkriegen eine gewisse Steifheit zeigen, so erklärt es sich daraus, daß die Griechen erst eben es den Aegyptern abgelernt hatten, den Stein zu bearbeiten und nicht sogleich Herren der Technik waren. Daß damals unwillkürlich auch die ägyptischen Vorbilder eingewirkt haben, ist wahrscheinlich, wie weit dies geschehen, läßt sich aber nicht genauer bestimmen. Dazu kommt, daß die meisten Tempel aus älterer Zeit theils Bilder der dädalischen, theils der vordädalischen hatten, die als Anfänge der Kunst in Unbeholfenheit und Steifheit den ägyptischen ähnlich sein mochten und wenn auch nicht zum Muster genommen, doch bei Anfertigung neuer Bilder gewiß berücksichtigt wurden. Denn es entwickelte sich die griechische Kunst im Anschluß an die alten Holzbilder und an die Statuen in getriebener Arbeit, Anfangs in der Verbindung von Holz und Marmor, besonders aber in Verbindung von Gold und Elfenbein in den chryselephantinischen Werken. Und die fortschreitende Kunst entlehnte ihre Ideale besonders dem Homer, doch folgte sie mehr der Charakteristik als der Beschreibung, wie sich besonders in der nackten Darstellung zeigt, die bei männlichen Gottheiten bald allgemein ward, bei den weiblichen später und fast nur bei Aphrodite und den Chariten zur Geltung kam. (K. O. Müller, Handbuch der Archäologie und Kunst 3. Aufl. Breslau 1848. §. 347—406. Dessen Denkmäler der alten Kunst. Göttingen 1835—1856. 4.) War der Tempel als Schutz gegen die Witterung für die Holzbilder nothwendig gewesen, so erhielten, seitdem man Götterbilder aus Erz und Stein machte, auch manche Heiligthümer unter freiem Himmel, d. h. freie Plätze, die religiösen Zwecken geweiht und mit einem Altar versehen waren (τεμένη), dergleichen. Bei aller Steifheit der ältesten Götterbilder ist trotz der oft, wie zum Lachen, verzogenen Gesichter, doch das Streben nach Ernst und Würde nicht zu verkennen, die indessen zuerst nur in der ganzen Haltung hervortreten, dann aber auch im Gesicht sich ausprägen, wie manche Werke des Uebergangs erkennen lassen, z. B. die späteren Reliefs von Selinus in Vergleich mit den älteren und Kastor als Pferdebändiger, Relief des britischen Museums. Die meisten Werke des strengen Styls, wie die Dreifußbasen sowol der Borghesische mit den zwölf Göttern als der dresdener mit dem Dreifußraub, sowie das Relief mit dem Kitharodensieg, das in mehren Exemplaren vorhanden ist, lassen mit Sicherheit kein Urtheil zu, da sie späte Copien sind [6]). Den Aufschwung nahm die plastische Kunst der Griechen in Anfertigung der Götterbilder um die Zeit der Perserkriege. Rasch stieg sie empor zum Ideal im erhabenen Styl des Phidias. Die den Griechen eigenthümliche Auffassung des Sittlichen als identisch mit dem Schönen (καλόν) fand nun in der religiösen Plastik ihren vollkommensten Ausdruck und das zunächst an den Göttern, die schon im Homer am meisten charakteristisch ausgebildet waren, dem Zeus und der Athene. Mit ihnen wetteiferte Polykletos durch das Bild der argivischen Hera. So

6) K. O. Müller, Denkmäler a. K. I. Taf. III—XV.

war die Formalgestalt der Götter in dem griechischen Profil und normalen Körperverhältnissen geschaffen, von der Aristoteles (Pol. 1, 2, 15) urtheilt, daß „wenn es solche Menschen gäbe, alle urtheilen würden, daß die übrigen ihnen dienen müßten." Von denjenigen Göttern, deren Wesen dem erhabenen Styl ganz entsprach, wurden die Ideale geschaffen, die zum Vorbild für alle Zeiten dienten. Diejenigen hingegen, in deren Wesen Anmuth und Liebreiz zum Sinnlichen hinneigen, erhielten erst in der folgenden Stufe der recht eigentlich schönen und anmuthigen Kunst ihren bleibenden Typus durch Skopas und Praxiteles. Jenen dürfen wir wol als Schöpfer des Apollon-, diesen als den des Aphroditen-, Hermes- und Dionysos-Ideals betrachten. Die beiden letzteren in Jünglingsgestalt stehen im Gegensatz gegen die älteren bärtigen Darstellungen dieser Götter. Hermes hatte in älteren Kunstwerken „die Gestalt eines tüchtigen, kräftigen Mannes mit starkem spitzigen Barte, langen Haarflechten, in einer zurückgeschlagenen Chlamys, dem für rasche Bewegung geeigneten Kleide, mit einem Reisehut, Fußflügeln, in der Hand das oft einem Scepter ähnliche Kerykeion (caduceus)." — „Nach dem peloponnesischen Kriege wurde er der gymnastisch vollendete Ephebos (Jüngling) mit breiter, ausgearbeiteter Brust, schlanken, aber kräftigen Gliedmaßen, welche besonders durch die Uebungen des Pentathlon ihre Ausbildung erhalten hat; seine Bekleidung die der attischen Epheben, eine Chlamys, welche meist sehr zusammengezogen erscheint, und nicht selten der Petasos als Bedeckung des Kopfes, dessen Haar nach der Sitte der Jünglinge in diesem Alter kurz abgeschnitten und wenig gelockt erscheint." (Müller, Handb. §. 379 u. 380.) „Majestätisch ist die Gestalt des alten Dionysos mit der prächtigen Fülle der Hauptlocken, welche durch die Mitra (Kopfbinde) zusammengehalten wurden, und des sanftfließenden Barthaares, den klaren und blühenden Zügen des Antlitzes und dem orientalischen Reichthum einer fast weiblichen Bekleidung, dabei in den Händen gewöhnlich das Trinkhorn oder Karchesion und eine Weinranke. Erst später in Praxiteles' Zeitalter geht daraus der jugendliche im Alter des Epheben oder Mellepheben (angehenden Jünglings) gefaßte Dionysos hervor, bei Körperformen, welche ohne ausgearbeitete Muskulatur weich in einander fließen, die halbweibliche Natur des Gottes ankündigen, und die Züge des Antlitzes ein eigenthümliches Gemisch einer seligen Berauschung und einer dunkeln unbestimmten Sehnsucht zeigen, in welchem die bakchische Gefühlsstimmung in ihrer geläutertsten Form erscheint. Jedoch lassen auch diese Formen und Züge des Gesichts eine großartige, mächtig ergreifende Ausbildung zu, in welcher Dionysos sich als Sohn des Blitzes, als Gott der unwiderstehlichen Kraftfülle kund thut" (Müller §. 383). Dazu kommen Weinlaub- oder Epheukranz, in Locken herabfließendes Haar, Rehfell, Thyrsos und andere bakchische Symbole. Wenn die Umbildung des Hermes sich genügend aus seiner Beziehung zur Gymnastik erklärt, scheint auf den ersten Blick die veränderte Gestalt des Dionysos in der Beziehung auf die durch den Genuß des Weins vermittelte Behaglichkeit bis zur Trunkenheit eine genügende Erklärung zu finden. Auffallend ist nur, daß in dieser Zeit die mysteriöse Auffassung des Dionysos überwog, die ihrem Wesen nach der bildenden Kunst fremd, doch außer jener großartigen Ausbildung in den Hörnern und Flügeln, die mehren Darstellungen des Dionysos eigen sind, hervortritt (Müller §. 383. 6—9). Die dritte Stufe der griechischen Plastik, in der das Charakteristische überwog und ihre Hauptaufgabe in Portraitstatuen fand, ging in der Anwendung ihres Princips auf die Götter über die reale Wahrheit hinaus einerseits in dem zuerst von ihr geschaffenen Herakles mit dem Stiernacken und andererseits durch die Abweichung im Verhältniß des Kopfes zur Körperlänge. Durch die zahlreichen Bildnisse in zahlreichen Tempeln und auf öffentlichen Plätzen aller griechischen Staaten war die Vorstellung von allen Göttern als lebendigen Individuen dem Geiste der Griechen so fest eingeprägt, daß sie an denselben festhielten trotz der in den Mysterien überlieferten Verschmelzung derselben, trotz des seit Mitte des fünften Jahrhunderts immer allgemeiner werdenden Zweifels an den Mythen. So hat die Kunst der polytheistischen Seite der Religion die letzte Vollendung und für Jahrhunderte Halt gegen alle Zweifel gegeben; denn diese Gestalten hatten eine psychologische Wahrheit. Im Zeus verehrte der Grieche die milde Herrschermacht, in der Hera den edlen Stolz, in Demeter zarte Mutterliebe, im Hermes des Leibes Kraft und Gewandtheit, in Hestia Ernst und Würde, in der Artemis jugendliche Frische und Schönheit, im Apollon neben segenspendendem Wohlwollen das Unheil der Strafe, in Athene Scharfblick, Geistesgegenwart und neben feiner Kunstfertigkeit kluge Tapferkeit. Die Sorge für Kunst theilte mit ihr Hephästos, der zugleich derben Handwerkern ein Ideal war. Und nicht blos eigentlich sittliche Begriffe oder Tugenden erkannte der Grieche in seinen Göttern, sondern auch Seelenzustände, Temperamente, Neigungen und selbst Leidenschaften, wie zur Entschuldigung menschlicher Schwäche, in Hera die gerechte Eifersucht, im Poseidon neben hilfreichem Schutz Rauhheit und Zornmuth, in Ares neben edlem Kriegesmuth Wildheit und Rohheit, in Aphrodite nicht nur den einnehmenden Liebreiz weiblicher Anmuth, sondern auch Lüsternheit und Begehrlichkeit, Eigenschaften, die auch abgesondert in ihrer Umgebung verehrt wurden, in Chariten, Eros, Himeros u. a. Doch sind diese Götter keine ethischen Allegorien, sondern Wesen, wenn auch nicht von Fleisch und Blut, doch individuelle Gestalten, die ihre innere, wenn auch ideale, Wahrheit in den plastischen Darstellungen unmittelbar zur Anschauung bringen. Gegenstand der Anbetung waren nur die in den Tempeln oder heiligen Gehegen oder in Staatsgebäuden zu diesem Zwecke geweihten (ἱδρύμενος) und dadurch als heilig (ἱερός) angesehenen Statuen, nicht auch diejenigen, welche als Weihgeschenke (ἀναθήματα) in den Heiligthümern, öffentlichen Plätzen und Gebäuden aufgestellt waren. Doch hatten auch diese, wenn nicht denselben, doch einen niedern

Grad der Weihe, der wahrscheinlich durch das Wort ὅσιος ausgedrückt war; denn selbst die Ehrenstatuen von Menschen wurden, wie zahlreiche Inschriften bezeugen, gewöhnlich einer bestimmten Gottheit geweiht (*ἀνατί-θεσθαι*) (Petersen in der Ztschr. für d. Alterthumsw. „Der Fries des Parthenon." 1857. Nr. 41 und unten XIV. §. 6.). Zahlreiche Malereien, Bilder von einzelnen Göttern und mythologischen Begebenheiten schmückten Tempel, Hallen und andere Staatsgebäude, sie waren aber nirgends Gegenstand der Verehrung. Doch standen Malereien untergeordneter Art in naher Beziehung zur Religion, das sind die Vasenbilder. So gering meistens der Kunstwerth, so ist schon der Gegenstand, sofern er, wie das meistens der Fall ist, dem Gebiete der Mythologie angehört, als Quelle derselben zu betrachten. Diese Vasen haben für die Geschichte der Mythologie und Religion aber noch eine andere Bedeutung, weil ein Theil derselben in Beziehung zu bestimmten Festen stand, wie von den panathenäischen Vasen ausdrücklich bezeugt ist, daß sie das heilige Oel enthielten, das der Siegespreis war für Wettkämpfe an dem Feste der Panathenäen. Da nun auch Vasen mit andern Darstellungen, wie vom Kampfe des Theseus mit Minothauros, von würfelspielenden Helden, von der Geburt der Athene, von der Rüstung trojanischer und griechischer Helden u. a. ebenfalls in zahlreichen Exemplaren vorhanden sind, ist es wahrscheinlich, daß auch sie in Beziehung standen zu Festen, vielleicht selbst als Geschenke oder als Gefäße, die zur Aufnahme für geschenkte Flüssigkeiten, Blumen, Früchte u. a. bestimmt waren, wie die zahlreichen Vasen mit dem Urtheil des Paris zu Brautgeschenken, die mit der Hochzeit des Peleus und der Thetis zu Hochzeitsgeschenken bestimmt gewesen zu sein scheinen. (Vergl. Chr. Petersen, „Ueber die Bedeutung mythologischer Darstellungen an Geschenken bei den Griechen." Hamburg 1855.)

§. 5. Priester, deren Diener und Personen, die in Beziehung zur Religion und zum Gottesdienst stehen.

Adrian, Die Priesterinnen der Griechen. Frankfurt 1822. Kreuser, Der Hellen. Priesterstaat. Mainz 1822. *Chr. L. Bossler*, De gentibus et familiis Atticae Sacerdotalibus. Darmstadii 1833. 4. *Nitzsch*, De Sacerdotibus Graec. Kiel. 1839. *Theod. Gies*, Quaestionum de re sacerdotali Graecorum. Part. I. Marburg. 1850. 4. Hermann, Gottesdienstl. Alterth. §. 33—42. G. F. Schömann, Gr. Alterthümer. 2. Bd. 16.

Wir haben bereits in der vorhergehenden Periode den Unterschied der eigentlichen Priester (*ἱερεῖς*), welche den religiösen Verkehr zwischen Menschen und Göttern vermitteln, indem sie die Gebete sprechen und das Opfer darbringen oder leiten, und der Seher (*μάντεις*), die den Willen und die Gesinnung der Götter offenbaren, dargelegt. Doch ist dieser Unterschied nicht durchgreifend, da die Seher auch am Opfer sich betheiligten, um in demselben den Willen der Götter zu erkennen und Priester, namentlich solche, die an Orakeln und mit Orakeln verbundenen Tempeln angestellt waren, mit Erforschung und Verkündigung des Götterwillens zu thun hatten. Das Hauptinsigne der priesterlichen Würde war eine eigenthümliche Art von Binde (*στρόφιον Suid. s. v.*), wozu auch Kränze kamen. Besonders sollen Priester wie Seher durch einen Lorbeerkranz als Zeichen ihrer Würde ausgezeichnet sein (Schol. *Aristoph.* Pax 1044). In Verleihung des Kranzes bestand die Weihe (*Plat.* Legg. XII, 947). Daneben scheint jedoch auch Weihwasser angewandt zu sein (*Val. Flacc.* VI, 29, 4). Sie genossen mancherlei Auszeichnungen, wie Proedrie im Theater und bei öffentlichen Feierlichkeiten, eine unterscheidende Kleidung, mitunter selbst das Costüme des Gottes, dem sie dienten, Antheil am Opferfleische und selbst bestimmte Einnahmen vom Tempelgut. Die von den Priestern geforderte Kenntniß erstreckte sich nicht über die von ihnen zu vollziehenden Gebräuche, war daher nach Wesen und Bedeutung sehr verschieden. Wo eine bedeutendere Kenntniß nothwendig war, ist das Amt in bestimmten Geschlechtern oder Familien erblich gewesen, wie das höchste Priesterthum in Athen, das des Hierophanten von Eleusis, im Geschlecht der Eumolpiden, andere wurden durch Stimmenmehrheit, andere durchs Loos erwählt. Auch die Amtsdauer war verschieden; die erblichen Priesterthümer waren lebenslänglich, die gewählten meist nur für ein Jahr. Mit der Zahl der Tempel wuchs auch die der Priester, indem ein Tempel nicht ohne Priester gedacht werden kann. Doch mußten alle von eingeborenen Familien in ehelicher Geburt entsprossen und makellosen Körpers, selbst, wie ihre Aeltern, unbescholten, d. h. frei von groben Verbrechen, namentlich von Mord, sein (*καθαροί*). (*Dem.* Eub. §. 48. *Plat.* Legg. VI, 759 c.) Einige mußten verheirathet, aber in erster Ehe leben, andere mußten unverheirathet sein (Hermann, G. A. §. 34). Das Priesterthum wurde sowol von Männern als Frauen, verheiratheten nicht weniger als Witwen und Jungfrauen, selbst von Unerwachsenen beider Geschlechter verwaltet, die, wie alle zu heiligen Handlungen verwandte Knaben und Mädchen, beide Aeltern am Leben haben mußten (sie mußten *ἀμφιθαλεῖς* sein, Lex. s. v.). Bei der Wahl oder Erlosung mußte das Vorhandensein der erforderlichen Eigenschaften nachgewiesen werden. Wenn ein Tempel mehren Göttern gemeinsam war, konnten mehre Priester und Priesterinnen an demselben angestellt sein, wie am Tempel der Athene Polias die Priesterinnen der Athene und der Pandrosos, die Priester des Poseidon, des Hephaistos und des Kekrops. Auch konnte derselbe Priester mehren Göttern dienen, wie den Charitinnen und der Artemis, dem Zeus Buläos und der Athene Buläa. Es hatte aber derselbe Gott in derselben Stadt, wenn er unter verschiedenen Beinamen verehrt ward, mehre Priester, wie in Athen Apollon als Lykios, Pythios, Delios und Patroos, Zeus als Polieus, Buläos und Philios. Die Stellung der Priester nach Rang und Bedeutung und das Verhältniß zu einander war sehr verschieden. Daß irgendwo die Gesammtheit

der Priester ein organisches Ganze gebildet habe, wissen wir nicht. Bei der engen Verbindung zwischen Staat und Religion waren die Priester, wenigstens in den demokratischen Staaten, den weltlichen Beamten untergeordnet und der höchste priesterliche Beamte, wie in Athen der Archon Basileus (Fürst-Priester), nur auf ein Jahr vom Volke gewählt. Das muß selbst in solchen Staaten der Fall gewesen sein, in denen das Jahr nach einem Priester (als Eponym) bezeichnet wurde, wie in Agrigent, Segesta und auf Melite nach den Hierothyten. Eine gewisse Rangordnung scheint stattgefunden zu haben, wie aus der Folge zu schließen, in der die attischen Priester im Theater saßen (Proedrie). Darüber belehren uns die Inschriften der durch Strack's Ausgrabungen neuerdings ans Licht gezogenen Sessel. Philol. XIX. H. 2. S. 358. Wie zwischen heiligen und profanen Gebäuden sich keine scharfe Grenze ziehen läßt, so auch nicht zwischen Priestern und Staatsbeamten. Der Fürstpriester in Athen ist Staatsbeamter, obgleich er nur priesterliche Functionen übt und wenn nicht die eigentliche Leitung, doch die Oberaufsicht über das ganze Religionswesen hatte. Und priesterliche Functionen übten fast alle Staatsbeamten. Opferer (ἱεροποιοί) hießen in Athen priesterliche Beamte, welche theils bei den einzelnen Tempeln die ökonomischen Angelegenheiten besorgten und neben den Priestern standen, theils, zehn an der Zahl, die fünfjährigen Festopfer und außerordentliche Opfer, die etwa vom Orakel geboten wurden, zu besorgen hatten; keine von beiden werden aber irgendwo Priester genannt. Solche priesterliche Beamte, aber zum Theil erblich, sind auch wol die Phädrynten oder Phädynten (φαιδρυντής oder φαιδυντής) gewesen, welche für Erhaltung und Reinigung der Tempelbilder sorgten, deren höhere Stellung aus den Inschriften an den Sesseln im Theater sich ergibt. Wie zahlreich die Priester in den alten Staaten waren, zeigen am besten diese Inschriften. Wir geben das Verzeichniß in der Reihefolge der Sessel und bemerken vorher nur noch, daß dies die Proedrie ist, von der Hesychios (II. p. 666) ein Psephisma kennt und deren Existenz schon zur Zeit des peloponnesischen Krieges aus Aristophanes' „Fröschen" (v. 297 nebst Schol.) hervorgeht und noch zu Chrysostomus' Zeit (Or. XXXI. §. 129) bestand. Sind einzelne Inschriften der Sessel auch erst aus Hadrian's Zeit, die große Mehrzahl ist viel älter und reicht wenigstens bis in die Zeiten des Redners Lykurgos zurück. Nach diesen Inschriften saßen im Theater neben einander 1) der Hierophant, der oberste priesterliche Beamte im Dienste der eleusinischen Demeter. Dann 2) der Priester des Zeus Olympios; 3) der vom delphischen Orakel ernannte Exeget; 4) der Priester des Dionysos Eleuthereus; 5) des Zeus Polieus; 6) der Thyechoos, der im Erechtheum gewisse Opfer zu verrichten hatte; 7) der Hieromnemon, der Gesandte bei der delphischen Amphiktyonie; 8) Priester des Kaisers; 9) Hadrian's, des Befreiers; 10) der Daduch, zweiter priesterlicher Beamter bei den Eleusinien; 11) Priester des Apollon Pythios; 12) der Nike Olympia; 13) der Strateg, eigentlich Feldherr, später fast nur priesterlicher Beamter; 14) Keryx, ohne Zweifel Hierokeryx, der dritte priesterliche Beamte der Eleusinien; 15) Priester des Apollon Delios; 16) des Poseidon Phytalmios; 17) der Chariten und der Artemis Epipyrgidia; 18) der Pyrphoros; es war eine Art Feldpriester (vergl. unten V. §. 8 fine); 19) Exeget, aus den Eupatriden vom Volk auf Lebenszeit gewählt; 20) Priester des Poseidon Gaieochos und Erechtheus; 21) der Artemis Kolainis; 22) der Demeter und Pherephatta; 23) des Zeus Teleios, ein Buzyge; 24) des Theseus; 25) des .... Lithophoros; 25) des Auloneus Dionysos (vergl. Wolff in d. Arch. Ztg. 1863. Nr. 176. S. 87); 26) des Apollon Daphnephoros; 27) des Hephästos; 28) der Urania Nemesis; 29) der Anakes und des Heros Epitegios; 30) der Phaidyntes des Zeus Olympios in der Stadt; 31) Priester des Apollon Lykios; 32) Phaidyntes des Zeus aus Pisa; 33) Priester der zwölf Götter; 34) des Zeus Philios; 35) der Musen; 36) des Asklepios; 37) der Eukleia und Eunomia; 38) des Dionysos Melpomenos aus den Künstlern (Schauspielern); 39) des Apollon Patroos; 40) des Antinoos Choreios aus den Künstlern (Schauspielern); 41) des Zeus Soter und der Athene Soteira; 42) des Zeus Bulaios und der Athene Bulaia; 43) der Buzyge, Priester des Zeus im Palladion; 44) des Melpomenos Dionysos aus dem Geschlechte der Euniden, in dem die Begleitung der Feste mit Tanz und Kitharspiel erblich war (*Bossler*, De gent. sacerd. p. 50); 45) die Priesterin der Athene; dazu kommt 46) ein einzeln erhaltener Sessel für den Priester des Apollon Zosterios und 47) für den Priester des Butes. Darunter sind die Priester des Kaisers, des Trajan und des Antinoos aus späterer Zeit, die übrigen gehören meistens der früheren Zeit an. Doch ist das Verzeichniß durchaus nicht vollständig, wie z. B. kein Priester des Ares, kein Priester des Hermes, keiner des Herakles, von den Priesterinnen, die nicht weniger zahlreich als die Priester, nur eine einzige genannt wird. Scheint auch die Folge durch eine Rangordnung bestimmt, so kann diese doch nicht so gemeint sein, wie sie in den Zahlen erscheint; denn die Priesterin der Athene kann nicht den letzten Platz einnehmen und der Priester des Apollon Patroos nicht hinter dem des Asklepios zurückstehen. Das Verzeichniß bedarf einer ausführlicheren Erörterung, als hier gegeben werden kann. Wenn nun, wie sich hieraus ergibt, die Zahl der Priester und priesterlichen Beamten in die Hunderte ging, so muß man dabei erwägen, daß bei den allermeisten nicht die ganze, vielmehr nur ein geringer Theil der Zeit für das Amt in Anspruch genommen ward. (Vergl. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1862. Mai. S. 279. Philol. XVIII. S. 736 und 748. XIX. S. 358 fg. K. Keil ebenda 2. Supplem.-Bd. S. 628 fg.) Von den priesterlichen Beamten sind unterschieden die Gehilfen oder Untergebenen der Priester, die sie in ihrem Dienste unterstützten. Dahin gehören in Attika die Parasiten (παράσιτοι), welche die Lieferung an Opfer-

korn und dessen Verwendung wie bei Opfermahlzeiten zu besorgen oder zu beaufsichtigen hatten, wie am Tempel des Apollon in Acharnä, am Tempel des Herakles im Kynosarges (*Preller*, Polem. p. 115). Am verbreitetsten ist das Amt der Neokoren oder Zakoren, die später zu höherer Würde emporstiegen, besonders in den griechischen Städten Asiens. Zu dem untergeordneten Tempelpersonal, das aber bei verschiedenen Tempeln und Festen thätig war, gehören auch die Herolde und Musiker, die in Athen bestimmte Geschlechter bildeten, wie die Euniden. Auch Frauen hatten eine ähnliche Stellung, wie die Gerären (γέραιραι), die unter Leitung der mit ihrem Gatten fungirenden Gemahlin des Archon Basileus beim Cult des Dionysos thätig waren, und die Arrhephoren (ἀῤῥηφόροι oder ἐρσηφόροι), welche die Priesterinnen der Athene Polias unterstützten. Eine interessante Zusammenstellung priesterlicher Beamten am Tempel des Zeus zu Olympia geben Inschriften (Beulé im Archive des Missions scientif. II. p. 559; vergl. *Paus.* V, 15, 10) Theokolen (θεοκόλοι Ὀλυμπικοί), Spondophoren (σπονδοφόροι), Seher (μάντεις), Exegeten (ἐξηγηταί), Hypospondophoren (ὑποσπονδοφόροι), Spondaulen (σπονδαῦλοι), Schreiber (γραμματεύς), Holzer (ξυλεύς), Epispondorchesten (ἐπισπονδορχησταί). Von den Sehern und Exegeten wird nachher die Rede sein, von den übrigen ist wenig mehr bekannt, als aus dem Namen sich schließen läßt. Zu niedern Arbeiten wurden auch Sklaven und Sklavinnen in der verschiedensten Weise verwendet (ἱερόδουλοι). (Hirt, Die Hierodulen. Mit Beilagen von Böckh und Buttmann. Berlin 1818.)

§. 6. Künstliche Mantik (Deonistik).

Hermann, G. A. §. 37—42. Schömann, G. A. Bd. 2. V, 10—11.

Die ursprünglich aus Beobachtung der Witterung hervorgegangenen Regeln hatten bereits früher allgemeine Geltung gewonnen und verschiedene Arten der Seherkunst entwickelt, aus Flug und Geschrei der Vögel (οἰωνιστική, ὀρνιθοσκοπία) und Lufterscheinungen (διοσημεῖα) den Willen der Götter zu erkennen. Indessen wurden die letzteren auch unter demselben Namen (οἰωνιστική) mitbegriffen (*Plat.* Phaedr. c. 22. p. 244), wie denn auch selbst ungewöhnliche Laute (φῆμαι) und widernatürliche Ereignisse aller Art, wie Misgeburten, die unter dem Namen der Symbole zusammengefaßt wurden (σύμβολα), woran sich die Begegnungen schlossen (ἐνόδιοι σύμβολοι), dahin gerechnet wurden. Die beiden letzteren wurden auch wol unter dem besonderen Namen Wunderschau (τερατοσκοπία) zusammengefaßt. Mit ihnen gaben sich die Teratoskopen ab. Doch gehörten alle diese Arten zum Begriffe der Mantik in engerem Sinne (*Aesch.* Prom. 476 seq.). Es ist in Bezug auf ihre Stellung zu bemerken, daß sie gesetzlich dem Feldherrn, den sie begleiteten, untergeordnet waren (*Plat.* Lach. p. 199 und Hermann, G. A. 37, 16). Eine besondere Art, die auch schon aus älteren Zeiten stammt, war die Traumdeutung (ὀνειροσκοπία), mit der sich auch andere Leute abgaben, die mitunter ein Geschäft daraus gemacht zu haben scheinen, die Traumdeuter (ὀνειροσκόποι). Erst in dieser Periode traten zwei andere Arten der Weissagung hervor, die beide am Opfer geübt wurden. Die eine derselben erkannte Gesinnung und Willen der Götter an den Besonderheiten beim Verbrennen des Opfers (ἐξ ἱερῶν oder δι' ἐμπύρων), die andere aus der inneren Beschaffenheit des Opferthiers (ἱεροσκοπία), der römischen haruspicina entsprechend. Beide kommen beim Aeschylos zuerst vor, bei dem sich Prometheus (480—496) ihrer Erfindung rühmt. Doch ward auch jene dem Amphiaraos und diese dem Sisyphus zugeschrieben. Es ist jedoch nicht zweifelhaft, daß sie viel später in Griechenland aufgekommen und aus der Fremde aufgenommen sind. Da jene den Juden schon in der ältesten Zeit bekannt war, wie die Ueberlieferung von Kain und Abel zeigt (Genes. 4, 3—5), diese aber bei den Etruskern bis ins Kleinste ausgebildet war, so dürfen wir wol um so weniger zweifeln, daß jene von den Phönikern, diese von den Etruskern entlehnt sind, da Plato (Legg. V, 738) kyprische und tyrrhenische Gebräuche als unter Auctorität des delphischen Orakels in Griechenland aufgenommen nennt.

§. 7. Mantik als göttliche Eingebung oder Begeisterung. Von jener künstlichen Mantik unterscheidet Plato (Phaedr. c. 22. p. 244. a—d.) diejenige, welche als Begeisterung durch Reinigungen und Weihungen mit Gebet und Gottesdienst andere, die mit Fluch oder Schuld beladen sind, auch in Begeisterung setzt und dadurch Befreiung von Fluch und Schuld und den durch sie vorgeblich hervorgebrachten Krankheiten bewirken zu können sich rühmten. Hier sind ohne Zweifel auch allerlei Privat-Weihen gemeint, die unten ausführlicher behandelt werden. Von beiden unterscheidet er die Begeisterung der Pythia und der Priesterinnen von Dodona, die von den Göttern selbst begeistert, deren Wissen und Willen den Menschen enthüllen. Dasselbe gilt von allen Apollinischen Orakeln, von den Sehern, wie Bakis und Musäos, von Seherinnen, wie Kassandra, und den Sibyllen. In die erste Kategorie gehört die Bakchische Begeisterung und in die zweite Seher und Seherinnen der mythischen Zeit, insofern deren Weissagung als eine freie Gabe der Gottheit erscheint, wogegen die Priester und Priesterinnen der späteren Zeit der Begeisterung fremd blieben, wenn nicht Mittel, welche die Natur bot, wie in Delphi der aus der Orakelhöhle aufsteigende Dunst, einen Zustand hervorriefen, den man für Begeisterung hielt. Als Anstalten zur Erforschung der Zukunft sind noch zu erwähnen die Traumorakel des Amphiaraos zu Oropus, des Trophonios zu Lebadea [7]), die Todtenorakel (νεκρομαντεῖα oder ψυχομαντεῖα), in denen durch Heraufbeschwören Verstorbener die Zukunft oder der Wille

7) Göttling, Das Orakel des Trophonios. Ges. Abhandlungen S. 157 fg.

der Götter erforscht wurde, wie am averner See in Campanien, am Acheron in Molossien, am Vorgebirge Tänaron in Lakonien und bei Herakleia am Pontos. Bei diesen so verschiedenen Mitteln und Anstalten, den Willen der Götter und die Zukunft zu erforschen, ist, da an eine Einstimmigkeit nicht gedacht werden kann, kaum zu begreifen, wie Glaube und Vertrauen sich Jahrhunderte erhalten konnten. Denn wollte man auch an eine gegenseitige Mittheilung der wichtigeren und nicht zu weit von einander liegenden Orakel denken, so ist dieselbe bei so vielen, oft sehr weit von einander entfernten Anstalten gewiß nicht anzunehmen. Und doch darf nicht bezweifelt werden, ja ist durch einzelne Beispiele genügend bekannt, daß in derselben Angelegenheit mehre Orakel befragt wurden.

§. 8. Die Orakel zu Delphi, Klaros und Didyme.

L. Zander in dieser Encyklopädie 1. Sect. 23. Bd. S. 397 fg. K. D. Hüllmann, Würdigung des Delphischen Orakels. Bonn 1837. W. Götte, D. Delph. Orakel. Leipzig 1838. *F. Stiefelhagen*, De Oraculo Apollinis Delph. Bonnae 1848. C. W. Göttling, Das Delphische Orakel. Ges. Abhndlgn. Bd. 2. S. 49. Jul. Kayser, Delphi. Darmstadt 1855. *Preller*, Delphica. Ausgew. Aufsätze. Berlin 1864. S. 224. Vischer, Skizze des Parnaß und seiner Umgebungen in d. Verh. d. 14. Vers. d. Philologen S. 69.

Alle anderen Orakel, selbst das unzweifelhaft ältere Dodona, wurden an Ansehen und Einfluß weit übertroffen vom delphischen Orakel, das nicht nur bei den wichtigsten Angelegenheiten auch von den Staaten befragt ward, sondern von dem auch alle Neuerungen in Religionsangelegenheiten entweder unmittelbar ausgingen oder bestätigt werden mußten, in dem Umfange, daß neuangelegte Städte von dorther die ganze Grundlage ihrer religiösen Verfassung erhielten. Von den Ioniern zur Zeit ihrer Oberherrschaft, wenn nicht gegründet, doch als Apollinisches Institut ausgebildet, gelangte es, nachdem es unter den Achäern zurückgedrängt scheint, durch die Dorer zu neuem Ansehen. Delphi ward in stetiger Kunde aller politischen und religiösen Angelegenheiten aller griechischen Staaten erhalten durch die heiligen Gesandtschaften, welche jeden Frühling dem Apollon ihre Huldigung darbrachten, und diejenigen, welche alle vier Jahre zur Theilnahme an den pythischen Kampfspielen kamen. Wie mit der größten Kenntniß der Zustände und Verhältnisse ausgerüstet, muß die delphische Priesterschaft die größte Umsicht und Besonnenheit bewiesen haben, was bei den sich kreuzenden Interessen zahlloser kleiner Staaten die schwierigste Aufgabe war. Eine Hauptsache war, daß sie die größte Consequenz bewies in Unterscheidung und zweckmäßiger Vermittelung zwischen allgemeinen in allen griechischen Staaten gleichmäßig anerkannten Principien und den jedem einzelnen Staate eigenthümlichen Institutionen (τὰ πάτρια), sodaß selbst Neuerungen sich der Eigenthümlichkeit jedes Staates gemäß modificirten. Seinen religiösen Einfluß scheinen besonders die Exegeten vermittelt zu haben, deren es in allen griechischen Staaten gab, wenn wir sie auch nicht überall nachweisen können, wie z. B. in Sparta. Sie waren die Bewahrer und Erklärer des von Delphi gegebenen oder bestätigten heiligen Rechts, priesterliche Beamte auf Lebenszeit erwählt unter Mitwirkung des Orakels selbst, wenn auch die Wahlart in verschiedenen Staaten, ja in demselben Staat verschieden war. Auch hier haben uns die Inschriften an den Sesseln der Priester im Theater von Athen neue Belehrung gewährt; denn zwei dieser Sessel waren für Exegeten bestimmt, deren einer als vom Orakel ernannt (πυθόχρηστος), der andere als aus den Eupatriden vom Volk auf Lebenszeit gewählt bezeichnet wird (ἐξ Εὐπατριδῶν χειροτονητὸς διὰ βίου). Nach einigen Andeutungen bei Schriftstellern scheint es noch einen dritten Exegeten in Athen aus dem Geschlechte der Keryken gegeben zu haben. Die Bedeutung dieser religiösen Beamten [8]), denen nach der Reihenfolge der Sessel ein höherer Rang zuzukommen scheint, als bisher zu erkennen war, ist ausführlicher erörtert in Chr. Petersen: „Ursprung und Auslegung des heiligen Rechts bei den Griechen, oder die Exegeten, ihre geschriebenen Satzungen und mündlichen Ueberlieferungen." 1859. Philol. Supplem.-Bd. 1. H. 2. (Vergl. 1. Thl. 1. Abschn. I. §. 13.)

Unter den Apollinischen Orakeln Asiens nahmen das zu Klaros bei Kolophon (*Strab.* XIV, 1, 27) und das zu Didyme bei Milet (*Strab.* XIV, 1, 5) die erste Stelle ein. Dort ertheilte ein Priester die Orakel, nachdem er selbst durch einen Trunk aus der heiligen Quelle sich begeistert hatte (*Tac.* Ann. II, 54). Zu Didyme, das von dem Priestergeschlechte auch Branchidä genannt wurde, weissagte eine Frau, wie in Delphi, indem sie mit dem heiligen Wasser den Saum des Kleides und ihre Füße benetzte und den Dunst desselben einathmete (Jambl. Myst. III, 11. p. 74). Geleitet wurde das Orakel von einem Priester, der Prophet hieß und dessen Würde im Geschlecht der Branchiden erblich war (*Newton* and *Pullan*, Discov. p. 775. Vergl. Hermann, G. A. §. 40).

Einzelne religiöse Handlungen oder Elemente des Cultus.

§. 9. Das Opfer.

F. A. Wolf, Ueber den Ursprung der Opfer. Verm. Schriften. Halle 1802. S. 243 fg. E. v. Lasaulx, Die Sühnopfer der Griechen und Römer. Würzburg 1841. 4. Frahm, Ueber die Bedeutung des griechischen Opfers. Ratzeburg 1863. 4. K. Fr. Hermann, Gottesd. A. §. 24—28. K. Fr. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie des griech. Volksglaubens. 5. Abschn. 1. Cap. III, 1. §. 3—12. G. F. Schömann, Gr. A. Bd. 2. V, 6. E. Gerhard, Auserl. Vasenb. Bd. 4. Taf. 142—143. Ders., Arch. Ztg. 1845. S. 161. 1853. S. 49.

Opfer und Gebet sind der Gipfel der Gottesverehrung. Es ist wol kein Opfer ohne Gebet dar-

8) Von ihnen sind wohl zu unterscheiden die beim Pausanias öfter genannten ἐξηγηταὶ τῶν ἐπιχωρίων, die sonst Periegeten hießen und Fremdenführer waren.

gebracht worden, wol aber Gebete gesprochen ohne Opfer. Die vorbereitenden Handlungen waren, wenn nicht eben das Gebet aus einem unerwarteten Ereigniß oder einer augenblicklichen Stimmung hervorging, dieselben. Beim Homer ging dem Opfer ein Bad vorher, oder man wusch vorher wenigstens die Hände (Il. VI, 264), weil man glaubte, nur rein der Gottheit sich nähern zu dürfen. In dieser Zeit fand das Bad nur in bestimmten Verhältnissen oder an bestimmten Festen statt, wie bei den Eleusinien. Das Waschen der Hände blieb als religiöses Gebot anerkannt. So lehrt Hesiodos (Op. et D. 72, 14—26):

> Niemals spreng' in der Frühe dem Zeus rothfunkelndes Weines
> Mit ungewaschener Hand noch anderen ewigen Göttern;
> Denn nicht hören sie dann, sie verschmähen unwillig den Anruf.

(Vergl. v. 737.) Daran knüpft Plutarch im Schol. zur ersten Stelle die erklärende Lehre: „Dies ist überhaupt eine Aufforderung zur Reinlichkeit, denn die Hände verrichten viel, was nothwendig unrein ist; weshalb sie der Reinigung bedürfen, weil das Göttliche rein ist. Man muß aber den Göttern dienen und spenden, ihnen selbst entsprechend, d. h. rein, indem man sich vorher die Hände reinigt, oder vielmehr den ganzen Leib. Denn wenn man sie mit befleckten Händen verehren will, verwerfen sie unsere Gebete." War die Reinlichkeit ursprünglich eben nur ein Zeichen der Ehrfurcht, dessen höhere Bedeutung nur dunkel geahnt ward, so tritt in dieser Periode das Bewußtsein klar hervor, daß die körperliche Reinigung ein symbolischer Ausdruck sein soll der sittlichen Reinigung. Dies spricht ein der Pythia beigelegtes Epigramm ganz entschieden aus (Anthol. XIV, 71):

> Rein von Herzen erschein' im Tempel des lauteren Gottes,
> Wenn jungfräuliches Quell eben die Glieder benetzt.
> Guten genügt ein Tropfen, o Pilgrim, aber dem Bösen
> Wüsche das Weltmeer selbst nimmer die Sünden hinweg.

Hier ist hingewiesen auf die Sitte beim Eintritt in ein Heiligthum aus einem am Eingange zu diesem Zwecke aufgestellten Gefäße mit Weihwasser (περιῤῥαντήριον) sich zu benetzen (*Herod.* I, 51. Lexic. s. v.). Schon in einer Schrift, die dem Hippokrates beigelegt ward und wenigstens nicht viel jünger ist (De morbo sacro c. 2), heißt es darüber: „Wir bestimmen deshalb den Göttern die Grenzen der Heiligthümer und geweihten Orte, damit sie keiner überschreite, ohne daß er gereinigt ist, und beim Eintreten besprengen wir uns, nicht als wären wir verunreinigt, sondern wenn von früher her ein Makel an uns haftete, wir uns davon reinigten." (Vergl. *Diog. L.* VI, 42. K. Bötticher, Tekt. Bd. 2. Bch. 4. III. S. 51. 56 u. 61.) Zur Vorbereitung auf das Opfer gehört auch die Bekränzung, es bekränzten sich die Opfernden selbst sowol als die Opferthiere und Altäre, bei Festen selbst den Tempel (*Aristoph.* Plut. 21. Hermann, G. A. §. 24, 7). Vom Kranz ist bei den Feierzügen ausführlicher gehandelt. Von demselben ist die Binde (ταινία) und diese wiederum von der priesterlichen Binde (στρόφιον) wohl zu unterscheiden. Dieselbe war von Wolle und wurde vor dem Kranze umgelegt. Die Binde scheint älter im Gebrauch und ist wol schon beim Homer anzunehmen (στέμματα Il. I, 14), wenn auch nur am Stabe des Priesters, nicht schon um dessen Kopf. Der Ursprung ist dunkel, ägyptisch kann sie nicht sein, da kein ägyptischer Priester Wolle an sich tragen durfte. An Zweigen, welche die Schutzsuchenden in den Händen trugen, kommen sie gewöhnlich vor (*Aesch.* Suppl. 22). Wollene Binden schmückten auch den Erdnabel in Delphi (*Eurip.* Ion. 222. Hermann, G. A. §. 14, 24). Die Opfergebräuche sind sonst im Ganzen dieselben, wie früher, doch kamen mancherlei Neuerungen hinzu. Da kommt zunächst die Frage in Betracht, ob, wie weit und wann bei den Griechen auch Salz in Gebrauch gekommen sei, das bei den Römern von Alters her mit dem geschrotenen Korn vermischt ward, was der Scholiast zu *Aristoph.* Eq. 1167 als Gebrauch auch bei den Griechen behauptet. Homer kennt das Salz als Würze des Fleisches (Il. IX, 214), aber nicht beim Opfer [9]). Jedenfalls kann dies erst spät aufgekommen sein, denn noch Athenion, ein Dichter der mittleren Komödie, hebt ausdrücklich hervor, daß noch zu seiner Zeit das Fleisch für die Götter ohne Salz gebraten wurde (b. *Athen.* XIV, 85. p. 660). Dagegen scheint bei den Griechen die Sitte geherrscht zu haben, zum Weihwasser entweder Salz- oder Meerwasser zu nehmen oder Quellwasser mit Salz vermischt. Doch ist durch die Stelle des Athenion die Vermischung des Korns mit Salz nicht ausgeschlossen. Vielleicht kennt schon Plato den Gebrauch, wenigstens ist er durch Menander (*Clem. Alex.* Strom. VII, 4, 27. *Meineke,* Fragm. Com. IV. *p. 101),* Straton Phönikides (b. *Athen.* IX, 382. *Meineke* IV. p. 546) und Theokritos (XXIV, 95) bezeugt. Man darf demnach vielleicht annehmen, daß das Salz, wie an sich nicht zu bezweifeln, schon vor der Trennung der Italer und Gräken, ja auch der Germanen vom arischen Urvolk bekannt gewesen und zum Opfer verwandt sei, die Art der Verwendung aber in verschiedener Weise sich entwickelt habe, indem bei den Römern sich der Gebrauch ausgebildet hatte, dasselbe mit dem Korn trocken vermischt aufs Haupt des Opferthieres zu streuen, bei den Griechen aber (mit Ausnahme der Achäer?) es ins Weihwasser zu werfen, mit dem, nachdem der *Korb* mit Korn (οὐλαί) und das Gefäß mit Weihwasser um *den* Altar getragen war, vermittels eines in demselben gelöschten Holzscheits des Opferfeuers das Opferthier sowol als die Theilnehmer besprengt wurden. Auch ward von dem Korn mit der ins Weihwasser getauchten Hand über die Theilnehmer ausgestreut (*Arist.* Pax 959. Lysistr. 1129. *Athen.* IX, 70. p. 409). Das Tragen des Weihwassers um den Altar kommt auch bei den Römern vor (*Virg.* Aeneis VI, 229). In der Darbringung des Opfers selbst gingen auch manche Veränderungen vor. Ein vollständiges Opfer bestand aus drei Theilen, der Einleitung (προτέλεια [10]), gewöhn-

---

9) Plato (Tim. p. 60) nennt das Salz „der Gottheit lieb." Dabei ist jedoch bemerkenswerth, daß die ägyptischen Priester sich des Salzes enthielten und selbst Brod ohne Salz aßen. *Plutarch.* Symp. V, 10, 1.

10) Das Wort bedeutet aber speciell auch Opfer vor der Hochzeit und anderen wichtigen Angelegenheiten.

licher *προθύματα* genannt), dem Opfer selbst und dem Schluß (*ἐπιτέλιωμα*) (Lexic. s. v.). Die Vorbereitung bestand besonders in Anlegung eines hellbrennenden Feuers, das selbst, besonders insofern leichtbrennende und duftende Gegenstände hineingeworfen wurden, als ein Opfer der Hestia angesehen wurde, das jedes andere Opfer einleitete (*Hom.* Hymn. in Ven. 30). Beim Opfer selbst ist besonders die Theilung zwischen Menschen und Göttern zu bemerken. Das Opferthier als solches war ganz den Göttern geweiht. Den Göttern etwas weihen ist *ἱεροῦν, καθιεροῦν, ἀφιεροῦν*, auch *ἁγίζειν* und *ἁγιάζειν*. Sollte nun doch der größte Theil den Menschen zu Gute kommen, so mußte ihm die Weihe für die Götter wieder abgenommen werden. Das geschah, indem man den Altar oder den Korb anfaßte mit dem Worte *ὅσια*, worauf es menschlichem Gebrauche wiedergegeben war. Das hieß *καθοσιοῦν*[11]). Der Schluß des Opfers scheint menschlichen Mahlzeiten nachgeahmt; wie hier ward zum Braten gleichsam der Kuchen hinzugefügt: es war ein Teig von Mehl, angemacht mit Oel, Wein und auch wol Honig, *θυλήματα* (*Suid.*, *Hesych.*, *Phot.* s. v. *Harpocr.* s. v. *ἐπιτελιοῦν Arist.* Pax 7040 nebst Schol.). Dankopfer für die Ernte besteht meist in den Erstlingen der geernteten Frucht. Eigenthümlich und fast seltsam ist das Opfer von Hülsenfrüchten in Krügen, das besonders bei Weihen vorkommt (Hermann, G. A. §. 25, 1. 2). Dem Homer unbekannt und daher später aufgenommen, wahrscheinlich, man kann wol gewiß sagen, aus dem Orient, war der Weihrauch — denn derselbe war ein asiatisches Product. Dies Opfer war später das gewöhnlichste, sowol allein, als mit anderen verbunden. Doch war auch im älteren griechischen Opfer ein Anknüpfungspunkt gegeben im Verbrennen des Holzes von einer Cederart zum Wohlgeruch (Od. V, 60 und Nitzsch zu dieser Stelle). Beides hatte ursprünglich wol den Zweck, den unangenehmen Geruch der verbrannten Thiertheile zu versüßen (Il. IX, 499). Allein war ein Rauchopfer besonders beim Morgen- und Abendgebet gebräuchlich (*Hes.* Opp. 338). Der Weihrauch (*λιβανωτός*) kam nach Boß erst Ol. XX in Griechenland in Gebrauch. Wie gewöhnlich das Rauchopfer war, zeigt das besonders auf Vasenbildern so häufig vorkommende Rauchfaß, Rauchaltar (*θυμιατήριον*), z. B. *Hamilton*, Coll. of anc. Vases. Vol. III, 23. IV, 32. Stackelberg, Gräber d. H. Taf. 16 u. 27. Bei Aermeren ward das Thieropfer durch Kuchen vertreten, die in Gestalt der Thiere gebacken wurden. Auch sonst hatten Gestalt und Zuthaten der Kuchen meist eine symbolische Bedeutung. Fast für jedes Fest hatte man eine besondere Art von Kuchen (*πόπανα*), Backwerk (*εὔθρυπτα*) (Lexicogr. s. v. Hermann, G. A. §. 25, 12. 13), deren Teig, um das leichtere Verbrennen zu befördern, mit reichlichem Oel angemacht war. Auch die Spende (Trankopfer) war mannichfaltiger geworden und die verschiedenen Arten nach bestimmten Regeln unterschieden. Wein war bei Homer das gewöhnliche Trankopfer und blieb es auch später, aber zunächst für die olympischen Götter; weinlose Opfer, Honig und Wasser oder Honig und Milch (*μελίκρατα*), wurden den Göttern der Unterwelt dargebracht (*νηφάλια* und *μελίσπονδα* genannt Od. X, 518); aber auch bloßes Wasser kommt als Trankopfer vor (Od. XI, 27 u. XII, 363). Weinlose Opfer erhielten auch Mnemosyne, die Musen, Eos, Helios, Selene, die Nymphen und Aphrodite (Schol. *Soph.* Oed. Col. 100 u. 479. Hermann, G. A. §. 25, 18—20). Eine eigenthümliche Weinspende ward beim Symposion üblich, das auf eine Mahlzeit zu folgen pflegte, nachdem der Tisch gereinigt und die Hände gewaschen waren. Sie bestand in drei Bechern ungemischten Weins, deren erster dem Zeus und den olympischen Göttern (Schol. *Plat.* ed. *Ruhnken.* p. 283), oder dem Zeus und der Hera (nach *Aesch.* Epig. Fr. 49), der zweite den Heroen (Schol. *Plat.* und *Aesch.* Ep.), der dritte dem Zeus Soter gewidmet war (*Soph.* Naupl. Fr. 1 und *Plat.* Phileb. p. 66. d.). Dazu kam später die Sitte, noch einen Becher ungemischten Weins dem Agathodämon zu weihen, und zwar am Schlusse der Mahlzeit, nachdem man sich die Hände gewaschen hatte, wovon derselbe *μετάνιπτρον* oder *μετανιπτρος* hieß (nach Antiphanes und Diphilos bei *Athen.* 486 f. u. 487. a.). Dieser Gebrauch findet sich schon bei Aristophanes (Equit. 85 u. Pax 295). Statt des Agathos Daimon wird beim Becher ungemischten Weins auch die Hygieia genannt, doch erst bei Dichtern der mittlern Komödie (*Athen.* XI, 487. a.) und in derselben Zeit statt der drei Becher ungemischten Weins auch nur der des Zeus Soter allein (XV, 692. e.). Die Sitte der drei Becher ist jedenfalls älter, da sie durch Aeschylos und Pindar bezeugt ist. Auf die Bedeutung des Gebrauchs kommen wir beim Gebet zurück[12]). Plutarchos läßt das Symposion der sieben Weisen mit einem Trankopfer an die Musen, Poseidon und Amphitrite, schließen (c. 21). Da nichts Genaueres darüber bemerkt wird, muß es wol nicht ungewöhnlich gewesen sein, wie es scheint, um mit dem Bewußtsein der Nüchternheit zu scheiden. Ueber das Verhältniß des Opfers zu den verschiedenen Classen der Götter besitzen wir ein

11) *Aristoph.* Plut. 660: *ἐπεὶ ἐν βωμῷ πόπανα καὶ προθύματα καθωσιώθη.* Dazu bemerkt das Scholion: *ἀντὶ τοῦ ὁσιωθείσης τῆς θυσίας καὶ τῶν ἀπαργμάτων ἐπὶ τῶν βωμῶν τεθέντων ἅπτονται τοῦ βωμοῦ ἢ τοῦ κανοῦ καὶ ἐπιφθέγγονται ὅσια καὶ τότε ἔξεστι τοῖς ἀπὸ τῆς θυσίας ἀδεῶς χρῆσθαι.* Hier scheint das Wort *ὅσιον* und *ὁσιοῦν* das Profaniren zu bedeuten. Das ist aber keineswegs der Fall, es behält den Grad der Heiligkeit dessen, was Göttern und Menschen gemeinsam ist, wie Photios andeutet: *ὅσια ταῖς θυσίαις ἐπιλέγειν ἀπηρτισμέναις οἷον ἱερεῖται καὶ ὅσιόν ἐστι γενέσθαι ἤδη ἀποτεθυμένων.* Vergl. Petersen in der Zeitschrift für die Alterthumswiss. 1857. Nr. 42. S. 835.

12) Nach dieser Erörterung ist zu ergänzen und zu berichtigen, was über diese Sitte bisher gesagt ist: *Becker*, Charikles ed. *Hermann.* II. p. 262. Gerhard, Agathodämon und Bona Dea. Berlin 1849. n. 11 u. 12; auch in den Abhandlungen der Akad. d. W. und Petersen, „Hausgottesdienst“ n. 56 u. 166.

merkwürdiges Orakel aus Porphyrios (*Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*) bei *Eusebius*, Praep. Ev. IV. c. 9 und *Porphyrii* De Philos. ex orac. haurienda Libb. rell. Ed. *G. Wolff*. Berolini 1856. p. 99 u. 120. Dieser hat dasselbe zwar für unecht erklärt, weil es mit sonstigen Ueberlieferungen nicht ganz übereinstimmt, allein, wenn man erwägt, daß es lückenhaft und entstellt ist, daß ein Fälscher schwerlich sich mit dem Gebrauch so in Widerspruch gesetzt haben würde, ist es, wie uns scheint, doch wol nicht so schlechthin zu verwerfen. Verbessert würde es in der Uebersetzung mit Andeutung der Lücken etwa folgendermaßen lauten:

Opfere! Freund! Wenn diesen von Göttern gegebenen Pfad du
Wandelst, so nimmer vergiß es den Seligen Opfer zu bringen.
Denen sowol, die die Erde (ἐπιχθονίοις) als welche den Himmel bewohnen (οὐρανίοις),
Ihnen den Herren des Aethers und Herren der regnigten Luft auch,
Ferner den Göttern des Meeres (θαλασσίοις) und sämmtlichen unter der Erde (ὑποχθονίοις),
Denn von ihnen erfüllt sind sämmtliche Räume des Weltalls.
Aber wie fordert das Recht, von Thieren die Opfer zu bringen,
Will ich verkünden, und grabet in Tafeln den Spruch ein.
Denen, die unter der Erde und denen, die über der Erde,
Sind vierfüßige Thiere gemeinsam . . . .
. . . . den über der Erde die zarten Glieder der Lämmer,
Andre den Göttern der Erde, doch andre den Göttern des Himmels,
Himmlischen hell von Farbe, den irdischen aber geschwärzte
. . . .
Dreifach theile das Opfer, gebracht den irdischen Göttern
. . . .
Irdischen grabe es ein und gieße das Blut in die Grube,
Spende den Honig den Nymphen, doch nicht Dionysos' Geschenke.
Aber so viele die Erde geflügelt zu jeglicher Zeit umwandeln,
Ihnen Geflügel auch opfre, doch schwarzes für Götter des Meeres.
Deren Altäre von Feuer entflammend erfülle mit Mord auch;
Wirf in die Flamme des Feuers den Leib des geflügelten Thieres,
Mische den Honig hinzu und füge zum Mehle das Oel auch;
Ferner des Weihrauchs Duft streu drauf und geschrotene Gerste.
Wann am Strande du wandelst, so spende vom bläulichen Meere,
Dann kopfüber vollziehe das Opfer und stürze dasselbe
Ganz in die Tiefe des Meers. Hast Alles du dieses vollendet,
Nun so gehe zum Raum, wo man Feste den Göttern der Luft feiert.
Vor den Göttern der Sterne beeile und allen des Aethers
Aufzufangen der Kehle des Opfers entströmendes Blut am
Altar, aber die Glieder den Göttern zum Mahl zu bereiten,
Knochen Hephästos' Flamme zu weihen, das andere aber zu essen,
Und mit lieblichen Düften erfüllend die flüssige Luft ganz
Sende empor zu den himmlischen Göttern die frommen Gebete.

Vielleicht sind noch mehr Lücken und Fehler, als in der Uebersetzung angenommen werden; das Abweichende, was so übrig bleibt, ist wenig [13]), und läßt sich erklären, wenn man annimmt, daß dieser Orakelspruch, wie die meisten, für einen bestimmten Staat gegeben ist, demgemäß also das Besondere dieses Staates mit den allgemeingültigen Bestimmungen verband. Eigenthümlich scheint dieser Vorschrift besonders die Unterscheidung der Götter über (ἐπιχθόνιοι) und unter der Erde (ὑποχθόνιοι), sie ist indessen auch dem Pollux (I, 23) bekannt. Der hier besprochene Unterschied der Opfer für olympische und chthonische Götter dehnt sich auch auf die Zeit aus, indem jenen am Morgen, diesen am Abend geopfert ward (Schol. *Pind.* Isth. IV (III), 110. Etym. M. s. v. ἱερὸν ἦμαρ). Von der Verehrung der chthonischen Götter ist weiter unten ausführlicher zu handeln. Hier sei nur noch an den Unterschied der Thiere erinnert. Stiere, Kühe, Schafe und Ziegen blieben die Hauptopfer, doch wurden besonders Ziegen nicht allen Göttern, wenigstens nicht überall, geopfert, z. B. nicht der Athene in Athen. Pferde wurden, außer dem Poseidon, an einzelnen Orten auch dem Helios dargebracht (*Paus.* III, 20, 4). Schweine wurden allgemein nur den chthonischen Göttern geopfert. An einzelnen Orten auch der Aphrodite, die als Urania sich auch im Trankopfer den chthonischen anschloß. Hunde waren als Opfer der Hekate allgemein; in Sparta wurden sie von den Jünglingen auch dem Enyalios dargebracht (*Paus.* III, 14, 9. *Plut.* Qu. Rom. 111), der hier, wie der Ausdruck (ἐντέμνων) zeigt, als Unterweltsgott betrachtet wurde, wie wir ihn auch sonst kennen, was aber keineswegs berechtigt, auch den Ares für einen solchen zu erklären, wie H. D. Müller thut (Ares. Braunschweig 1848). Welche Mannichfaltigkeit in Opfergebräuchen verschiedener Staaten stattfand, und daß dieselben Wesen hier für Götter, dort für Heroen gelten, beweisen des Pausanias (II, 11, 7) Mittheilungen über die Gebräuche im Asklepieion zu Titane bei Sikyon, das Alexanor, angeblich ein Sohn des Machaon, also Enkel des Asklepios, erbaut haben sollte. Da heißt es: „Dem Alexanor aber und dem Euamerion (denn auch von diesem sind Bildsäulen da) opfern sie, und zwar dem einen wie einem Heros (ἐναγίζουσιν) nach Sonnenuntergang, dem Euamerion aber wie einem Gott (θύουσιν). Wenn ich aber richtig vermuthe, so nennen diesen Euamerion die Pergamener nach einem Orakelspruche Telesphoros, die Epidaurier aber Akesios. Von der Koronis (Mutter des Asklepios) gibt es auch ein Holzbild, es ist aber nirgends im Tempel errichtet; sondern wann dem Gott (Asklepios) ein Stier, ein Schaf und ein Schwein geopfert wird, so bringen sie die Koronis in den Tempel der Athene und verehren sie dort. So viel sie aber von dem Opfer den Heroen darbringen (καθαγίζουσιν), bei diesen genügt es nicht, die Schenkel auszuschneiden, sondern sie verbrennen sie am Boden mit Ausnahme der Vögel, diese verbrennen sie auf dem Altar." Die Beachtung solcher Stellen nimmt den Zweifeln an der Echtheit jenes großen Orakels bei Eusebios alle Kraft, wenn man, wie bereits bemerkt ist, annehmen darf, ja muß, daß es kein allgemeines Gesetz, sondern für einen bestimmten Staat gegeben ist. Dazu kommt, daß nicht nur jede Gottheit, sondern auch jeder Tempel seine besonderen Gebräuche und Gesetze über Art und Auswahl des Opfers hatte, wie ein solches Gesetz aus dem Tempel der Aphrodite zu Mitylene zeugt, das sich in einer Inschrift erhalten hat. K. Keil, Griech. Inschriften - Philol. 2. Supplem.-Bd. S. 579. Große Ver-

13) Auffallend ist allerdings v. 2 ἐναρίζειν von Opfern, schwerlich ist aber dafür mit Wolff ἐναγίζειν zu lesen, das officiell nur von Todtenopfern gebraucht wird. Die kritische Bearbeitung dieser Verse aber muß einem anderen Orte vorbehalten bleiben.

schiedenheit fand besonders im Opfern, wie im Essen der Fische statt. *Plut.* Symp. VIII, 8, 3 u. 4.

J. H. Voß (Myth. Briefe III. S. 62. Antisymb. II. S. 452) behauptet, weil im Hesiodos (Catal. der Frauen. Fr. 114. *Marksch.* aus *Paus.* I, 43, 1) zuerst des Opfers der Iphigenia gedacht werde, sei den Griechen das Menschenopfer in älterer Zeit gänzlich unbekannt gewesen. Seitdem man aber überzeugt ist, daß gerade nicht im Homer und Hesiod jeder Mythos in der ältesten Gestalt erhalten ist, muß die Erwähnung von Menschenopfern in so zahlreichen Mythen verschiedener Gegenden doch als Beweis für das Gegentheil angenommen werden. Ist der Mythos ein Spiegelbild des Lebens, so konnte auch im Leben das Abgebildete nicht fehlen, zur Zeit als der Mythos geschaffen ward (Hermann, G. A. §. 27). Es konnte das Orakel nicht gebieten, daß die Töchter des Erechtheus (*Apollod.* III, 15, 4) oder des Leos geopfert werden sollten (*Paus.* I, 5, 2), oder vielmehr, es konnte ein solches Orakel nicht erdichtet werden, wenn der Gebrauch den Griechen fremd gewesen wäre. Dasselbe bezeugen vom Lykaon, der seinen Sohn opferte, und vom Athamas, der selbst dem Zeus geopfert werden sollte, Mythen, an welchen sich die dauernde Sitte des Menschenopfers erkennen läßt (*Plat.* Legg. VI. p. 782. c.). Und auch andere Menschenopfer kommen in historischer Zeit vor, wenn sie auch an den meisten Orten entweder durch stellvertretende Thieropfer verdrängt oder Verbrecher dazu gewählt wurden (*Porphyr.* De abst. II, 54—56. *Clem. Alex.* Prot. 3, 42. *Euseb.* Praep. Ev. IV, 6). Dieselbe Sitte finden wir bei Römern und Teutschen. Dabei scheint aber weder mit Lasaulx zu schließen, daß Menschenopfer als Sühne für die Sünde das erste und das Thieropfer ein stellvertretendes war, noch mit F. A. Wolff, dem Starck beitritt (zu Hermann, G. A. §. 27. n. 3), daß ursprünglich Menschenfresserei dabei zum Grunde lag. (Vergl. Schömann, Gr. A. Bd. 2. V. S. 222 fg.) Es ist das, wenn auch irregeleitete, Gefühl, den Göttern das Theuerste opfern zu müssen, wie bei Abraham, der subjective Grund; damit hing aber der Glaube zusammen, daß die Gottheit ein Recht habe, ein solches Opfer zu fordern. Daneben findet sich allerdings die Vorstellung der Strafe für Verletzung und insofern war es eine Art von Sühnopfer, aber kein stellvertretendes im späteren Sinne. Daß Homer die Erwähnung des Menschenopfers als unsittlich und unschädlich vermieden, ist wol seiner humanen Gesinnung zuzuschreiben; daß er dadurch zur Beschränkung des Gebrauchs beigetragen, ist wol nicht zu bezweifeln; daß es aber weder den späteren Dichtern, noch den Philosophen gelungen, ihn ganz zu vernichten, ist ein trauriges Zeichen der Erstarrung neben oft übermäßiger Beweglichkeit. Bei größeren Festen, die mit zahlreichen Opfern gefeiert wurden, ward das ganze Volk bewirthet. Solche Festschmäuse (δεῖπνα, ἑστιάσεις, δημοθοινίαι, Hermann, G. A. §. 31, 5. Staatsalterth. §. 161, 12) waren theils gemeinsam, indem die ganze Festversammlung zusammenspeiste, wie an den Panathenäen stattgefunden zu haben scheint (*Arist.* Nub. 385), oder es aßen die Verwandten zusammen, wie an den Diasien (*Arist.* Nub. 408). Wie die Feste, so waren auch Festschmäuse auf einzelne Landestheile oder Demen beschränkt, wie an manchen Herakleen, so der Mesogeer (*Rangabé*, Ant. Hell. II. n. 799). Bei Staatsfesten trug der Staat die Kosten, doch steuerten auch die Colonien bei, wie an den Panathenäen. Die ausführlichste Schilderung solcher Festfeier auf Kalauria, wahrscheinlich zu Ehren des Poseidon, die auch mit Wettkämpfen der verschiedensten Art verbunden war, liefert eine Inschrift (*Rangabé*, Ant. Hell. II. n. 821).

§. 10. Weihgeschenke (Anathemata) waren Gegenstände, welche den Göttern gleichsam zum Geschenk übergeben wurden, um im Heiligthum aufbewahrt zu werden; es waren Götterstatuen, Kleidungsstücke, Kunstwerke u. a. m. Die Uebergabe geschah in feierlicher Weise, wobei ohne Zweifel eine Weihe niederen Grades stattfand, denn die Weihgeschenke fallen dem strengen Sprachgebrauche nach in die Kategorie der ὅσια. Die begleitenden Gebräuche waren im Ganzen dieselben wie beim Opfer. Größere Weihgeschenke, die der Staat gab, wurden, wie die Opfer, durch Feierzüge (Pompen) übergeben. Zu den Weihgeschenken gehören auch Kunstwerke und Statuen von Männern und Frauen, die sich um Staat oder Religion verdient gemacht hatten. Sehr zahlreich sind die erhaltenen Inschriften solcher Statuen, die häufig bestimmten Göttern geweiht und dann in deren Heiligthümern aufgestellt wurden (*Rangabé* II, 1008—1236).

§. 11. Feierzüge, Prosodos, Pompe, Thiasos, Theorie.

Hermann, Gottesd. Alterth. §. 31—32. Schömann, Gr. Alterthümer. Bd. 2. V. 5—15. *K. Fr. Hermann*, De theoria Deliaca. Gotting. Ind. lect. 1846—47. 4.

Dem Glanz der Tempel, Statuen und Malereien entsprechend bildete sich auch die Stellung von Chören und die Darbringung der Opfer zu glänzenden Feierzügen aus. Meist in weißen Gewändern mit reichem Goldschmuck zogen in geordneten Reihen Jungfrauen, Jünglinge, Frauen und Männer zum Heiligthum, um die Gottheit mit Hymnen, Hyporchemen, Dithyramben, Päanen oder welchen Namen sonst diese Poesien führten (*Pollux* I, 38) zu verherrlichen oder ihre Gunst zu erflehen. Diese Feierzüge hießen Zuzüge (προσοδοι), sie gingen einher in abgemessenen Schritten nach Liedern (προσόδια), die sie im Marsch zur Lyra oder Flöte sangen. Diese Züge bestanden, wenn sie keinen andern Zweck als Aufführung von Chören oder Absingen eines heiligen Liedes hatten, nur aus Sängern und Musikern. Sie werden daher neben den Opferzügen genannt und als verschieden von ihnen bei Aristophanes (Pax v. 396) in Beziehung auf den Hermes [14]):

Fröhlich dir mit Opferungen,
Festlich dir mit feierlichem
Tempelgang (προσόδοις τε) Sing und Klang und
Jubeln wir dann, theurer Herr, immerdar.

14) *Xenoph.* Anab. V, 9, 11 (VI, 1): *ᾖσάν τε ἐν ῥυθμῷ*,

Mit noch größerem Gepränge wurden aber Opfer und Weihgeschenke dargebracht in Feierzügen, welche, wie es jedem Gott und jedem Feste angemessen schien, auf das Glänzendste ausgestattet waren, womit man nur immer dem Gott huldigen konnte. Weil ein solcher Zug etwas sandte, geleitete, hieß er Pompe (*πομπή*, Sendung von *πέμπειν*). Obgleich jede Pompe ihre Eigenthümlichkeit hatte und keine zwei ganz übereinstimmten, läßt sich doch eine Reihe von Elementen nachweisen, die allen Pompen gemeinsam waren. Ganz angemessen wird daher dieses Wort von den Zügen gebraucht, welche die Hochzeitsgeschenke überbringen (Etym. M. s. v. *ἐπαύλια*) oder eine Leiche begleiten (*Plut.* Philop. c. 21. *Plat.* Legg. XII, 947). Der Glanz derselben zog eine Menge von Zuschauern herbei, weshalb sie auch durch Festversammlung (*πανήγυρις*) und Schauspiel (*θεώρημα*) erklärt wird. So natürlich die weitere Entwickelung aus dem Wesen der Sache sich erklären läßt (vergl. 5. Per. V. §. 14), so scheinen doch auch hier fremde Vorbilder nicht ohne Einfluß gewesen zu sein. Wie Aegypten den religiösen Cultus besonders entwickelt hatte, so auch die Fest- oder Feierzüge, denen die Griechen dann Manches entnommen oder nachgebildet haben mögen. Daher konnte die Meinung entstehen, daß die Sitte der Pompe überhaupt aus Aegypten entlehnt sei (*Herod.* II, 58). An manchen Culten nahmen auch auswärtige Staaten oder andere Ortschaften desselben Staates Theil durch Uebersendung von Opfern, geführt von einer heiligen Gesandtschaft, welche den Namen Theorie führte (*θεωρία* von *θεωρεῖν* zuschauen [?]). So schickten alle Colonien Theorien nach Athen zu den Panathenäen (Schol. *Aristoph.* Nub. 385 Schol.), Athen selbst zu den Brauronien, einem fünfjährigen Feste des Dionysos und der Artemis, an dem auch Homerische Gesänge vorgetragen wurden (*Suid. Hesych.* s. v. *Athen.* VII, 775. b.), obgleich Brauron nur ein Demos von Attika war, nach Delos aber eine selbst von Chören begleitete Theorie (*Plut.* Nic. 3. *Andok.* Alkib. p. 127), nach Delphi endlich alle griechischen Staaten (Schol. *Soph.* Oed. Col. 1043). Durch Theorien betheiligten sich auch alle griechischen Staaten an den großen Kampfspielen in Olympia, Delphi, Nemea und auf dem Isthmos. (Krause, Hellenika. Leipzig 1841 und Wien 1848. Bd. 2. I. §. 18. Bd. 2, 2. I. §. 6. II. §. 8. III. §. 8.) Die Theorien waren auch von zahlreichen Privatpersonen begleitet, die am Feste Theil nehmen wollten, entweder als Zuschauer, oder um bei den großen Festversammlungen, mit denen ein Markt verbunden war, Geschäfte zu machen. Wo aber immer Theorien in großer Zahl zusammentrafen, da ordneten sie sich zu einem großen Festzuge zusammen, dessen Mittelpunkt die Theilnehmer an den Wettkämpfen bildeten, welche aus allen Theilen griechischer Länder zusammengeströmt waren, mochten es gymnastische oder musische sein. Diese großartigen Pompen der älteren Zeit können wir nur aus einzelnen Notizen zusammensetzen, wobei uns die freilich durch Reichthum und Großartigkeit alles Frühere übertreffenden Feierzüge leiten oder unterstützen können, die Aemilius Paulus nach Besiegung des Perseus und Antiochus Epiphanes, um ihn zu überbieten, zu Daphne in Syrien gab (*Athen.* V, 22. p. 194 seq. *Liv.* XLV, 32. *Plut.* Aem. Paul. 28). Welchen Glanz auch selbst Privatleute hinzufügten, zeigt das Beispiel des Alkibiades, der in Olympia einmal mit sieben Wagen erschien (*Plut.* Alk. 11. *Thuk.* VI, 16). Ueber den Glanz der bei solchen Sendungen entwickelt ward, belehrt uns eine Inschrift, welche die Rechnung der Unkosten enthält; da werden genannt „ein Kranz für den Gott, Dreifüße zu Kampfpreisen für die Sieger in den Chören, goldene Blätter, wol zu Kränzen bestimmt, und 169 Ochsen für das Opfer" (Böckh's Staatshaush. I. S. 229 und II. S. 229). Die Athleten aber gingen schon früher nach dem Orte des Kampfspiels, um sich zu üben. Von den meisten Pompen sind uns nur die Angaben der Feste, an denen sie stattfanden oder der Götter, denen sie etwas darbrachten, aufbewahrt, von einigen auch unterscheidende Eigenthümlichkeiten, von wenigen so viel Einzelheiten, daß wir das Bild des Ganzen herstellen und von noch wenigeren umfassende Beschreibungen erhalten. Eine genaue Schilderung besitzen wir von der Pompe, mit der Ptolemäus Philadelphus (284—246 v. Chr.) die Vergötterung seiner Aeltern feierte, von einem Zeitgenossen Kallixenos (bei *Athen.* V, 27. p. 197 seq.). Uebertrifft diese Pompe auch alle griechischen der Freistaaten an Glanz, Reichthum, Großartigkeit und Umfang, so ist sie doch aus Elementen zusammengesetzt, die griechischen Festzügen nachgebildet sind. Den Festzug der Artemis in Ephesos beschreibt Xenophon Ephesius (I, 2), vom Festzuge der Panathenäen sind so viele Einzelheiten berichtet, daß wir aus denselben ein ziemlich vollständiges Bild zusammensetzen können. Dazu kommen Darstellungen in Bildern und Reliefs, kleinere auf Vasen (Gerhard, Etrusk. Campan. Vasenbilder Taf. II. u. III. Stackelberg, Gräber der Hellenen Taf. 16), größere auf Reliefs, unter denen der Fries des Parthenon das bedeutendste ist. So sehr auch die Ansichten von einander abweichen, welcher Festzug oder welche Festzüge dargestellt sind, so haben wir doch in diesem Friese die lebendigste Darstellung von der Anordnung und den Elementen solcher Züge [15]). Der Haupttheil

πρὸς τὸν ἐνόπλιον ῥυθμὸν αὐλούμενοι, καὶ ἐπαιάνισαν καὶ ὠρχήσαντο, ὥσπερ ἐν ταῖς πρὸς τοὺς θεοὺς προσόδοις.

15) Die Abbildung dessen, was zu ihrer Zeit noch vorhanden war, geben *Stuart* und *Revett*, Antiquities of Athens. Vol. II. p. 18 seq. Marbles of the British Museum. Vol. VIII. London 1839. 4. Den Originalen in Gyps nachgebildet mit Benutzung der Carrey'schen Zeichnungen ist der ganze Fries von Hennings in London. Davon gibt einen Kupferstich Trésor de Numismatique et de Glyptique, Bas-Reliefs du Parthenon et du temple de Phigalia. Paris 1835. fol. Eine galvanoplastische Wiederholung desselben liegt der Abbildung zum Grunde, welche die Monumenti inediti dell' Instituto Archeol. 1854. p. 12 enthalten. Die später entdeckten Bruchstücke sind beschrieben Bulletino dell' Instituto Arch. 1833. Nov. N. 10. p. 137 u. 1840. N. 46. p. 66, im Kunstblatt. 1840. Nr. 49 von Roß, mit Abbildungen, und im Rhein. Museum. 1846. IV. S. 1 von L. Stephani. Erklärungen geben K. O. Müller zuerst Annali dell' Inst. Arch. I. p. 221. 1829.

der Pompe ist das, was geleitet werden soll, gewöhnlich das Opfer, meistens Thiere, oft auch Früchte oder Kuchen, an den großen Panathenäen der der Göttin zu überbringende Peplos (Gewand, oder Umhüllung oder Vorhang?). Voran gingen Priester, Priesterinnen und männliche und weibliche Gehilfen, welche das Geräthe trugen, gewöhnlich Kanephoren (Korbträgerinnen), nebst der Begleitung von Schirm- und Sesselträgerinnen, Jungfrauen mit Kannen und Schüsseln, einem Rauchaltar (θυμιατήριον) oder besonderem für das einzelne Fest erforderlichen Geräth (*Thuk.* II, 13. *Dem.* Phorm. §. 39). Davon sind zu unterscheiden die Insignien oder die Symbole, welche die Eigenthümlichkeit des Gottes, dem das Fest gefeiert ward, oder des Festes ausdrückten, wie besonders bei Festen des Apollon die Eiresione, Zweig eines Oelbaums mit Früchten, und Kuchen verschiedener Art oder Dreifüße. Dahin gehören auch wol an den Panathenäen die Thallophoren (Zweigträger), die Dendrophoren (Baumträger) an Festen des Dionysos. Unmittelbar hinter den Opferthieren wurden die Frucht- und Kuchenopfer gewöhnlich in Mulden getragen. Dann folgten die Musiker, gewöhnlich Kitharisten und Flötenspieler; es werden aber auch Trompeter genannt, und bei Dionysospompen muß die Musik noch mannichfaltiger gewesen sein. Eine Hauptzierde des Zuges bildeten die Wagen, wie sie in den Kampfspielen gebräuchlich waren. An Festen, die mit Kampfspielen verbunden waren, kamen die Theilnehmer an denselben hinzu. Den Beschluß bildete die bewaffnete Macht, gewöhnlich nur die Reiter, bei großen Festen auch die Schwerbewaffneten. Bei Erhaltung der Ordnung scheinen die Heroide thätig gewesen zu sein. War die Begleitung von Bewaffneten im Kriege selbstverständlich, so mußte sich in Staaten, in denen jeder Bürger Soldat war, auch im Frieden bei allgemeiner Betheiligung dieser Gebrauch eine allgemeinere Ausdehnung gewinnen, besonders an Festen der Götter, die mit dem Kriege irgendwie in Beziehung standen, dann aber auch bei den Hauptgöttern der Stadt, wie in Samos der Hera (*Polyaen.* I, 23, 2), und überhaupt, wo größerer Glanz entwickelt werden sollte. Daher wird dieser Theil der Pompe nicht nur als allgemein üblich angegeben (*Aristot.* Rhet. ad Alex. c. 2. *Xenoph.* Hipparch. 1, 1 und III, 1. 2), sondern auch die älteste Pompe größeren Umfangs, von der wir Kunde haben, mit der bei Gründung Leontini's die zwölf Götter verehrt wurden, bestand vorzugsweise in der bewaffneten Mannschaft (*Polyaen.* V, 5, 2). Es waren noch zwei Arten von Feierzügen bei den Griechen üblich, die zwar mit demselben Namen (πομπή) bezeichnet, gewöhnlich aber durch besondere Namen unterschieden werden. Es sind der Komos (κῶμος) und der Thiasos (θίασος). Beide kommen im Cult des Dionysos vor, beschränken sich aber nicht darauf und werden besonders mit der Nachtfeier (παννυχίς) zusammen genannt (*Plutarch.* Prof. Virt. c. 5. *Eurip.* Bakch. 680). Der Komos ist ursprünglich ein heiterer, zur Flöte gesungener Gesang auf Menschen sowol als auf Götter, zumal auf Dionysos (Hymn. Hom. in Merc. 481. *Aristoph.* Thesm. 104. *Athen.* XIV, 618). Er wurde nicht nur bei Gastmählern und Trinkgelagen (*Plat.* Theaet. 173. d.), sondern auch sowol beim Hinzuge zu solcher heiteren Gesellschaft, als nach derselben zum Tanz gesungen (*Xenoph.* Symp. I, 4. II, 4. *Aristoph.* Plut. 1039). Daher kann das Wort alle diese verschiedenen, einem Gastmahle vorhergehenden und folgenden oder dasselbe begleitenden Handlungen sowol, als die bei denselben thätigen Personen bezeichnen (*Eurip.* Helen. 1489. Hippol. 50. Lexic. s. v. und Schol. ad *Plat.* p. 189). Am häufigsten ist aber der heitere Festzug an den Dionysien, dessen Theilnehmer das Costüm von Satyrn trugen, Komos genannt, aus dessen Scherzen auch die von ihm benannte Komödie entstanden ist (Bode, Gesch. d. Hell. Dichtk. Bd. III. Dram. P. 2. Komödie S. 12 fg. Bernhardy, G. L. Bd. 2, 2. 120. S. 450). So ruft der Chor der Frauen in *Aristoph.* Thesmoph. v. 988 seq. aus:

> Fürst du im Epheukranz
> Bakchus! und ich im Festzug
> Tanzlustiger, will dir singen!
> Euion! o Dionysos!
> Bromios, Semele's Sohn du
> Vom Chorreigen erfreut
>   Du in dem Gebirge.
> Vom Lustjauchzen der Nymphen
> Euion! Euion! heissa!
> Euion! Reigenumtanzter! [16]

Der Charakter des Bakchischen Komos gibt sich auch in der Personification auf Vasenbildern zu erkennen, immer ein Satyr, bald als bärtiger Mann, bald ohne Ausrüstung, bald mit Tyrsos, Tänia (Binde), Doppelflöte oder Lyra (Jahn, Vasenbilder. Hamburg 1839. 4. S. 17. Gerhard, Ausgew. Vasenb. I. Taf. 56. 2. S. 185). Eine Vase zeigt drei bärtige tanzende Männer, mit Epheu oder Weinlaub bekränzt, deren einer einen Trinkbecher hält mit der Beischrift: Komarch. Der Thiasos ist auch ein Feierzug, aber speciell zu enthusiastisch gefeierten Weihen, vorzüglich des Dionysos

---

dann zur darmst. Uebersetzung von Stuart und Revett I. S. 449 fg., *Herm. Müller*, Panathenaica. 1837. c. 10. p. 98. K. Bötticher in Erbkamp's Zeitschrift für Bauwesen. 1858. S. 269 fg. Chr. Petersen in Gerhard's Denkmälern und Forschungen. 1855. Nr. 74 und „Die Feste der Pallas Athene in Athen." Hamburg 1855. 4. Dagegen J. Overbeck, Der Cellafries des Parthenon, Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1857. Nr. 1 fg. 55 fg. Es begründet und vertheidigt Petersen seine Ansicht, daß nicht der panathenäische Festzug, sondern die Festzüge der Plynterien und Arrhephoren dargestellt sind, in der Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1857. Nr. 25 fg. 39 fg. 49 fg.

16) *Σὺ κισσοφόρε Βάκχειε*
δέσποτ'· ἐγὼ δὲ κώμοις
σε φιλοχόροισι μέλψω.
Εὔιον, ὦ Διὸς σὺ
Βρόμιε καὶ Σεμέλας παῖ,
Χοροῖς τερπόμενος κατ' ὄρεα Νυμφᾶν
ἐρατοῖς ἐν ὕμνοις,
Εὔιον, Εὔιον, εὐοῖ ἀναχορεύων.

bestimmt; die Theilnehmer desselben hießen Thiasoten (*θιασώτης*) (Lexic. s. v.). So werden die Chöre der Bakchantinnen genannt, welche in Kithairon den Dionysos feiern (*Eurip.* Bakch. 688). Auch der Chor der Mysten, der in Eleusis den Jakchos feiert, führt diesen Namen (*Aristoph.* Ran. 325 seq.):

> Jakchos! o Jakchos; komm hier mit
> Auf der Bachwiese zu tanzen
> In dem Festschwarm der Geweihten
> Und den Mythenkranz voll Beeren,
> Der ums Haupt dir schwillt zu schütteln
> Mit dem Lockenhaar [17]).

Wenn bei Aristophanes (Thesmoph. 40 seq.) ein Thiasos der Musen und bei Xenophon (Symp. VIII, 1) ein Thiasos des Eros genannt wird, so ist das Wort wegen der ähnlichen Begeisterung wol metaphorisch zu nehmen. Dagegen in den Privatmysterien, die des Aeschines Mutter den Sabazios feierte (*Dem.* De Cor. §. 260. p. 313), ist das Wort recht eigentlich an seiner Stelle, wie denn auch in der großen Pompe des Ptolemäos Philadelphos derselbe Wagen mit Priestern und Priesterinnen neben einander *Ὀρφεοτελεσταί* und *θίασοι παντοδαποί* enthielt. Wenn bei *Athen.* VIII, 362. e. Thiasos und Eranos (*ἔρανος*), Thiasoten und Eranisten (*ἐρανισταί*) als gleichbedeutend neben einander genannt werden, so ist das insofern beachtungswerth, als der Eranos (geselliger Club) eine geschlossene Gesellschaft, wenn auch oft zu geselligen Zwecken, doch gewöhnlich an einen bestimmten Cult sich anschloß. Der Thiasos aber war auch eine Vereinigung von Personen zu religiösen Zwecken, wo die Aufnahme von Erfüllung gewisser Bedingungen abhing. In diesem Sinne kamen sie schon in der Solonischen Gesetzgebung vor (*Gajus* ad Leg. XII. tab. lib. IV. l. 4. Dig. de Colleg. XLVII, 22), neben Phratoren und Orgeonen aber auch neben freien Vereinen zu gemeinschaftlichen Handelsunternehmungen. Das Wort und also auch die Sache ist indessen älter als Solon. Es findet sich schon bei Alkman (*Strab.* X, 4, 18. p. 482. *Bergk.* Lyr. Gr. Fr. 19. Vergl. oben V. §. 8, unten XIV. §. 3).

§. 12. **Kampfspiele oder Wettkämpfe.** Am unmittelbarsten und tiefsten griff die Religion ins Leben ein durch die Kampfspiele oder Wettkämpfe (*ἀγῶνες*) [18]), welche in gleichem Umfange bei keinem andern Volke wiederkehren. Durch dieselben wurde der Wetteifer belebt in der Ausbildung der Kräfte des Körpers sowol als des Geistes. Und der Wetteifer war um so reiner, da der Kampfpreis nur selten in materiellem Gewinn (Geld), sondern meistens nur in ehrenvollen Kränzen, Binden, Dreifüßen und andern Gefäßen von symbolischer Bedeutung bestand. In den Olympien ehrte den Sieger ein Kranz vom wilden Oelbaume, in den Isthmien von Fichtenzweigen, in den Nemeen von Eppich, in den Pythien von Lorbeeren, allgemein war der Palmenzweig ein Siegeszeichen, an den Panathenäen in Athen Gefäße mit heiligem Oel, aber auch Geld, an den Herakleen in Marathon eine silberne Schaale, an den Dionysien in Athen ein Dreifuß u. s. w. (*Paus.* VIII, 48, 2 u. 3. Schol. *Pind.* XIII, 148. *Simonid.* in *Bergk*, Lyr. Gr. p. 916. *Plutarch.* Symp. VIII, 4.) Die Wettkämpfe zerfallen in solche, die auf körperlicher Geschicklichkeit beruhen, die, eines gemeinsamen Namens entbehrend, nach den beiden Hauptarten gymnische (*γυμνικοί*), weil die Uebungen nackten Körpers angestellt wurden, Turnübungen, und hippische (*ἱππικοί*), Wettrennen, die in Handhabung der Pferde bestanden, genannt wurden, und in musische (*μουσικοί*), welche nicht nur die Instrumental- und Vocalmusik, sondern auch die zu letzterer vorgetragenen Dichtungen umfaßten. Den gymnischen und hippischen Wettkämpfen verdanken die Griechen ihre Kriegstüchtigkeit, den musischen ihre geistige Höhe, der Verbindung beider mit ihrer Eigenthümlichkeit ihre geschichtliche Bedeutung. Dabei ist die Verbindung der Kampfspiele mit der Religion von der höchsten Bedeutung. Die religiöse Weihe erhielt und steigerte die Theilnahme, die wieder wesentlich auf Belebung und Befestigung des religiösen Sinnes zurückwirkte. Alle bedeutenderen Feste waren mit solchen Wettkämpfen verbunden, die von vielen sogar den Mittelpunkt bildeten. Weil dieselben zugleich Schaustellungen waren, zu denen jeder unentgeltlich oder für eine Kleinigkeit Zutritt hatte, wovon die Feste, an denen sie gehalten wurden, den sie von andern Festen unterscheidenden Namen allgemeiner Versammlungen (*πανηγύρεις*) führten, so nahm nicht nur der größte Theil der Bevölkerung einer Stadt und eines Staates an denselben Theil, sondern zu den bedeutenderen strömten zahlreiche Zuschauer aus allen Theilen der griechischen Welt zusammen. Dies war um so wichtiger für ein Volk, das in so viele, zum Theil weit von einander entlegene Staaten getheilt war, und auch innerhalb der so verschieden gearteten Stämme, in hunderten von Staaten, die Individualität bis zu den schroffsten Gegensätzen entwickelt hatte. Diese Festversammlungen waren es ganz besonders, die in dem zerklüfteten und weit zerstreuten Volke das Bewußtsein der Einheit im scharf-sondernden Gegensatze gegen alle Nichtgriechen oder Barbaren erhielten. Die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert schon des Verständnisses wegen eine kurze Erinnerung an die Hauptarten der Wettkämpfe. Die gymnischen und hippischen sind ausführlich erörtert von J. H. Krause, *Ἑλληνικά* oder Institute, Sitten und Bräuche des alten Hellas, mit besonderer Rücksicht auf Kunstarchäologie. Leipzig 1841; einem Werke, dessen erster Band die Gymnastik und Agonistik enthält. Die Hauptgattungen der gymnischen Uebungen und ihnen entsprechend auch der Wettkämpfe waren: Lauf (*δρόμος*) in den Hauptarten, die nach der Länge sich unterschieden, das Stadion (*στά-*

---

17) *Ἴακχ', ὦ πολυτίμητ' ἐν ἕδραις ἐνθάδε ναίων,*
Ἴακχ' ὦ Ἴακχε,
ἐλθὲ τόνδ' ἀνὰ λειμῶνα χορεύσων
ὁσίους ἐς θιασώτας,
πολύκαρπον μὲν τινάσσων
περὶ κρατὶ σῷ βρύοντα
στέφανον μύρτων.

18) Ueber die eigentliche religiöse Bedeutung s. unten V. §. 7.

διον), Doppellauf (δίαυλος), Dauerlauf (δόλιχος). Zu diesem unbekleidet und unbeschwert vollzogenen Lauf kommt der Lauf mit Helm und Schild (ὁπλίτης δρόμος) und der Fackellauf (λαμπαδοφορία), dessen Aufgabe es war, die Fackel brennend ans Ziel zu bringen, sowie das Wettrudern (ἅμιλλα τῶν πλοίων). Die zweite Hauptgattung ist das Ringen (πάλη), die dritte der Faustkampf (πυγμή), die vierte die Verbindung des Laufs und Ringens, mit Sprung, Scheibenwurf (δίσκος), Speerwurf zum Fünfkampf (πένταθλον) und des Ringens und Faustkampfes im Pankration (παγκράτιον). Die hippischen Wettkämpfe, Wettrennen, zerfallen in Reiten und Fahren. Bei den Griechen war das letztere älter. Man fuhr ursprünglich auf einem Kriegswagen mit zwei Pferden, dem Zweigespann (σύνωρις), später auch mit vier Pferden, dem Viergespann (τέθριππον, ζεῦγος, ἅρμα). Unterarten entstanden durch Wahl der Pferde, je nachdem man junge Füllen (πῶλοι) oder ausgewachsene (τέλειοι) eigens zum Rennen gezogene oder Paradepferde (πομπικοί) nahm. Auch kommen Maulthiere (ἡμίονοι, ζεῦγος ὀνικόν) vor. Das Reiten kommt zuerst bei Homer, aber nur auf dem Schilde des Achilles, vor, war also der achäischen Zeit fremd. Zum Rennen wurden eigene Pferde (κέλητες) gezogen. — Die Gymnastik sowol als die Kunst des Reitens und Fahrens hatten ihre mythischen Anfänge. Erfinder der Gymnastik im Allgemeinen ist Hermes, wenn auch wol nicht ursprünglich (*Pind.* Ol. VI, 134; Nem. X, 53 nebst Schol.), eine Auffassung, die nach Böckh (Explic. Pind. p. 471) von Athen ausgegangen ist. Als Vorbild im Faustkampfe wird speciell Polydeukes, im Reiten Kastor genannt, doch schirrt er auch die Rosse an den Wagen (Schol. *Pind.* Pyth. V, 9), was sonst der Athene oder dem Poseidon, oder ihrem Schützling, dem attischen König Erechtheus, beigelegt ward, weshalb auch beide Götter, besonders aber Poseidon, Beschützer der Wettkämpfe mit Rossen sind. (*Hom.* Il. XXIII, 307. *Pind.* Pyth. VI, 50 und Schol.) — Treten die Sänger (Aöden) bei Homer auch nicht im Wettkampfe auf, so scheint ein solcher doch in der ältesten Zeit nicht unbekannt gewesen zu sein, wie die Herausforderung der Musen durch Thamyris annehmen läßt (Il. II, 594). Sonst ist der Wettkampf im declamatorischen Vortrage der Rhapsoden der älteste, in welchem Hesiodos in Chalkis auf Euböa gesiegt zu haben sich rühmt (Opp. 655, vergl. Theog. v. 30). — Von Alters her waren bei den Griechen nur Saiteninstrumente im Gebrauch, die stehende Phorminx, mit der die Homerischen Aöden ihre Vorträge begleiteten, und die Kithara, die vom Hermes erfunden und dem Apollon geschenkt ward, der mit derselben den Gesang der Musen begleitete. Der Wettkampf in Hymnen oder Päanen, zum Preise Apollon's unter Begleitung der Kithara gesungen, war in Delphi an dem Feste der später sogenannten Pythien uralt (*Strab.* IX, 3, 10). Die Flöte, die vom Phrygier Olympos erfunden sein sollte, verbreitete sich mit der Elegie von Kleinasien über Hellas. Später wurden Musikstücke sowol auf der Flöte, als auf der Kithara auch ohne Gesang von Chören ausgeführt. Das älteste derselben, das im Wettkampfe aufgeführt ward, ist die sogenannte pythische Weise (Πύθιος νόμος), eine Darstellung des Kampfes, in dem Apollon den pythischen Drachen erlegte (*Strab.* l. l. *Plut.* Mus. 7. 15. *Pollux* IV, 84). Uebrigens waren schon zur Zeit des Archilochos und Terpander musische Wettkämpfe gewöhnlich (*Plut.* Mus. 4. *Bergk*, Lyr. Gr. Arch. Fr. 118. Bernhardy, Gr. Lit. 1. Bd. §. 58. 2. Bd. §. 107, 4). Von fast noch größerer Wichtigkeit für die religiöse Entwickelung wurden die aus Gesängen zu Ehren des Dionysos (den Dithyramben und ithyphallischen Gesängen) sich entwickelnden dramatischen Dichtungen, besonders in der ernsten Richtung der Tragödie. Aus dem Gegensatze der heitern Komödie und der ernsten Tragödie entwickelte sich das Satyrspiel. Doch hatten schon vor Entstehung derselben in Attika, und zwar bei den Dorern, Dithyramben und ithyphallische Gesänge dramatische Form angenommen und waren in musischen Wettkämpfen aufgeführt worden, sogar unter denselben Namen der Tragödie und Komödie, die zum Unterschied den Beinamen der alten oder der lyrischen erhalten haben (Böckh, Att. Staatsh. 1. Ausg. II. S. 365 fg. Corp. Inscr. I. n. 1585 seq. Bernhardy, Gr. Lit. I. §. 67, 4. II, 107, 6 u. 113). Es ist noch zu bemerken, daß wie die den Kern des Drama bildenden Chöre auch die meisten andern lyrischen Gesänge in Verbindung mit Tanz aufgeführt wurden. Auch Tänze ohne Gesang wurden in Wettkämpfen aufgeführt, wie die Pyrrhiche, ein Waffentanz. Der Preis belohnte zunächst das Kunstwerk als solches, nicht die technische Aufführung, die aber vielleicht bei Wiederholung derselben Composition, wie beim pythischen Nomos, auch Gegenstand des Wettkampfs gewesen zu sein scheint; es sei denn, daß hier dasselbe Thema immer in neuen Variationen behandelt wurde. Der Einfluß der musischen Wettkämpfe war um so größer, da die zahlreichen Chöre aus dem Volke selbst gestellt wurden und daher die eine Seite der Erziehung oder des Unterrichts die Ausbildung des Geistes forderten und fortsetzten, wie die gymnischen und hippischen Spiele die andere Seite, die körperliche Ausbildung. In die engste Beziehung zu den gymnischen und hippischen Wettkämpfen traten Musik und Dichtkunst noch dadurch, daß nicht nur alle Feste, in welchen dieselben stattfanden, auch mit Hymnen und andern lyrischen Gesängen je nach den verschiedenen durch sie verehrten Göttern, sondern auch die Sieger bei der Rückkehr in ihre Heimath mit Siegesgesängen gefeiert wurden. So war durch diesen Gegensatz und dessen Vermittelung schon in der Jugend die Harmonie begründet, die das ganze Leben durchzog und auch den Charakter der Griechen, bei Gesundheit und Stärke des Leibes, zu jener Klarheit des Verstandes, der entsprechenden Wärme des Gemüths und der vermittelnden Lebendigkeit der Phantasie ausbildete. — Der musikalische Unterricht ward von Privatlehrern in Privathäusern ertheilt, wie auch die Palästren, in denen Unterricht in der Gymnastik gegeben ward, Privatanstalten waren. Die Gymnasien waren öffentliche Gebäude und dienten der Fortsetzung der

gymnastischen Uebungen für Jünglinge und Männer. Doch fanden in denselben auch Wettkämpfe, namentlich an den Hermäen, statt (Chr. Petersen, „Das Gymnasium der Griechen." Hamburg 1858. 4). Für die gymnischen Wettkämpfe war sonst das Stadion, für die hippischen der Hippodrom bestimmt. Doch ist diese Scheidung keineswegs streng durchgeführt. Die musischen Wettkämpfe fanden theils in den Vorhöfen der Tempel, theils auf den Marktplätzen, besonders aber im Theater statt. Athen hatte für lyrische Aufführungen noch ein besonderes Gebäude, Odeon (*Ὠιδεῖον* Lexic.). Selbstverständlich hatten alle diese Gebäude ihrer Bestimmung entsprechende Heiligthümer und eine religiöse Weihe; die Gymnasien umschlossen, wenigstens in Athen, vollständige Tempel, zu denen sie gewissermaßen die äußeren Vorhöfe bildeten. — Die vier großen Nationalspiele zu Olympia, seit Lykurg und Iphitos (888 v. Chr.), zu Delphi (erneut 586), auf dem Isthmos (seit 582) und zu Nemea (seit 573), waren als solche durch Sendung von heiligen Gesandtschaften aus allen griechischen Staaten und den Gottesfrieden anerkannt, der auch zur Zeit des Krieges nicht nur die Feier selbst, sondern auch Hin- und Rückreise sicher stellte und vor allen übrigen Festen ausgezeichnet (Hermann, G. A. §. 49). In Zulassung aller Griechen nicht nur zur Theilnahme an den Wettkämpfen, sondern auch als Zuschauer standen ihnen viele Feste gleich, namentlich die Karnea zu Sparta (*Plut.* Mus. 4), Heraklea auf der Insel Kytheira (*Rangabé* n. 969), Theorenia, Diia und Hermaia zu Pellena, die Lykäa in Arkadien, die Heräa zu Argos, Anakea auf Aegina (*Pind.* Ol. VII, 86 seq. nebst Schol.), die Panathenäa zu Athen (n. 965), die Eleusinia zu Eleusis (*Rang.* n. 968), die Dionysia zu Brauron (*Athen.* VII, 273. *Hesych.* s. v.), die Heraklea zu Marathon (*Pind.* Ol. XIII, 110. Schol.), Diokiea und Alkathoa zu Megara (Ol. VII, 86), Eleutheria zu Platäa, Iolaïa zu Theben (ibid.), die Amphiaraïa zu Oropos (*Rangabé* n. 965), die Trophonia zu Lebadea (n. 967), die Erotidia und Musea auf dem Helikon zu Thespiä (*Boeckh.* Corp. Inscr. I. n. 1490. 1585. 1586), die Charitesia zu Orchomenos (n. 1583. 1584), die Soteria zu Delphi (*Rangabé* n. 968), die Naïa zu Dodona (n. 967), die Delia zu Delos (n. 968) u. a. Von den vier großen Nationalfesten wurden die Olympien, Isthmien und Nemeen lange nur mit gymnischen und hippischen Wettkämpfen gefeiert. In Olympia war der Wettlauf die älteste und blieb die wichtigste Kampfart (*Paus.* V, 8, 3); auch in Nemea scheint der Wettlauf, aber in Waffenrüstung, die erste Stelle eingenommen zu haben (*Paus.* II, 15, 3. X, 25, 7), auf dem Isthmos wegen der Beziehung zum Poseidon vermuthlich das Wettfahren. In Delphi dagegen war bei den Pythien ein Päan auf den Apollon, zur Kithara gesungen, der älteste und blieb der Hauptgegenstand des Kampfspiels (*Strab.* IX, 3, 10. *Plut.* Mus. 4). Dazu kam früh auch Flötenspiel (*Plut.* Mus. 8). Doch wurden seit 588 auch hier gymnische und hippische Wettkämpfe gebräuchlich (*Paus.* V, 7, 3. Hermann, G. A. §. 49, 7). — Wenden wir uns zu der Frage, wie sich die verschiedenen Arten der Wettkämpfe zu den Festen verhielten, so gibt es kein Fest, an dem alle Arten vorkamen, einige wurden nur durch gymnische, andere durch gymnische und hippische, wieder andere nur durch musische und andere wieder durch alle drei Gattungen gefeiert. Durch gymnische Spiele allein wurden wenigstens gewöhnlich die Hermäa, die Feste des Hermes, begangen, durch musische allein die Museia, die Feste der Musen und die des Dionysos, auch die meisten des Apollon, durch hippische die des Poseidon; alle Gattungen finden wir an Festen der Pallas Athene. Die Anordnung der Wettkämpfe war sehr verschieden, im Ganzen aber sind die gymnischen und hippischen überall dieselben; größere Mannichfaltigkeit herrschte in der Auswahl der musischen Wettkämpfe. Bei dem großen Umfange beschränken wir uns in der Ausführung auf einige durch Mannichfaltigkeit ausgezeichnete Feste. — In Athen waren die Panathenäa und großen Dionysia am reichsten ausgestattet. Den Knaben und unbärtigen Jünglingen waren an den Panathenäen Preise ausgesetzt für den Wettlauf in der Länge des Stadion, Pentathlon, Ringen, Faustkampf und Pankration; den Männern außerdem für den Doppellauf, Dauerlauf, Lauf in der Länge des Hippodrom und Lauf mit Helm und Schild. Von hippischen Spielen kommen außer den gewöhnlichen Arten des Wettreitens und Wettfahrens mit Zwei- und Viergespann von Füllen, Parade- und ausgewachsenen Pferden vor: ein Doppellauf mit dem Viergespann und ein Laufen neben dem Viergespann, dessen Fuhrmann den Läufer (*ἀποβάτης*) auf- und abspringen läßt, und Speerwurf vom Pferde. Ferner finden wir Preise ausgesetzt für Knaben, Jünglinge und Männer, welche die Pyrrhiche (Waffentanz) aufführten, für den Stamm (Phyle), welcher am reichsten an schönen Männern war (*εὐανδρία*), für die schönste Ausrüstung (*εὐοπλία*), für Fackellauf; endlich was die musischen Wettkämpfe betrifft, für Rhapsoden, welche die Homerischen Gesänge vortrugen, für Kitharasänger, Flötensänger, Kitharaspieler und Flötenspieler. (*Boeckh.* Corp. Inst. I. n. 232 und Annali dell' Inst. I. p. 155. *Rangabé* n. 960—964. Hermann, G. A. §. 54. *H. A. Müller*, Panathenaica. Bonnae 1837.) Von den Dionysosfesten sind die großen oder städtischen Dionysia die bedeutendsten. Die musischen Wettkämpfe desselben waren: der Dithyrambos, der in kyklischen Chören auf dem Markte aufgeführt ward (*Athen.* V, 10. *Aristoph.* Nub. v. 311—313. *Pind.* Fragm. b. *Dionys. Hal.* D. Comp. Verb. c. 22. *Bergk.* Lyr. Gr. 53. p. 241), Komödien, wahrscheinlich drei an einem und demselben Tage (Hypotheses d. Arist. Comödien), dann Tragödien drei Tage hinter einander je drei Tragödien und ein Satyrdrama (Hypoth. und Didask. der Tragödien und Lexic. s. v. *τριλογία* und *τετραλογία*). Die Musea bei Thespiä auf dem Helikon wurden mit einer großen Mannichfaltigkeit von musischen Kampfspielen gefeiert, die uns aber erst durch Inschriften der Kaiserzeit genauer bekannt sind. Preise waren da-

mais ausgesetzt: 1) für den Dichter eines Prosodions, d. i. eines Liedes, das von der Pompe gesungen ward; 2) den Herold und 3) den Trompeter, bei denen wahrscheinlich besonders die Stärke der Stimme in Betracht kam; 4) den Dichter eines Lobliedes auf den Kaiser; 5) den Dichter eines Lobliedes auf die Musen; 6) den Dichter eines epischen Gedichtes auf den Kaiser; 7) den Dichter eines epischen Gedichtes auf die Musen; 8) einen Rhapsoden; 9) einen pythischen Flötenbläser; 10) einen Kitharaspieler; 11) den Dichter einer alten (lyrischen) Komödie; 12) den Dichter einer alten (lyrischen) Tragödie; 13) den Dichter einer neuen (attischen) Komödie; 14) den Schauspieler einer neuen (attischen) Komödie; 15) den Dichter einer neuen (attischen) Tragödie; 16) den Schauspieler einer neuen (attischen) Tragödie; 17) einen Flötenbläser im Chor; 18) einen Rearödos (?); 19) den Sieger über alle. (Böckh, Att. Staatsh. II. S. 367. Corp. Inscr. I. n. 1585 u. 1586. II. n. 3067. Z. 21. Vergl. *Paus.* IX, 29, 1—32.) An den Erotinn oder Erotidinn in demselben Orte finden wir außer den gewöhnlichen gymnischen und hippischen Kampfspielen einen Kitharasänger (Corp. Inscr. I. n. 1490 und *Plut.* Amat. bes. c. 2). Dagegen wurden die Charitesia zu Orchomenos nur mit musischen Kampfspielen gefeiert. Preise erhielten: 1) der Trompeter; 2) der Herold; 3) der epische Dichter; 4) der Rhapsode; 5) der Flötenbläser; 6) der Flötensänger; 7) der Kitharaspieler; 8) der Kitharasänger; 9) der Tragöde (Dichter der lyrischen Tragödie); 10) der Komöde (Dichter einer lyrischen Komödie); 11) der Dichter eines Lobgesanges auf die Sieger. In einer spätern Inschrift kommen noch hinzu: 12) Dichter eines Satyrdrama; 13) Schauspieler desselben; 14) Dichter einer (attischen) Tragödie; 15) Schauspieler; 16) Dichter einer (attischen) Komödie; 17) Schauspieler. Daran schließt sich ein Verzeichniß der Sieger an den Homoloïen, die auch in Theben dem Zeus Homoloios gefeiert wurden (*Suid.* s. v. Ὁμολώϊος Ζεύς), an denen als Sieger genannt werden: 1) Knaben, welche die Flöte blasen; 2) Knaben, die dazu singen; 3) Männer, welche die Flöte blasen; 4) Männer, welche dazu singen; 5) Dichter einer lyrischen Tragödie; 6) Dichter einer lyrischen Komödie; 7) Dichter eines Lobgesanges auf die Sieger (Böckh, Att. Staatsh. II. S. 357 fg. Corp. Inscr. I. n. 1583 u. 1584). Wie verbreitet und an wie verschiedenen Festen musische Wettkämpfe gebräuchlich waren, zeigt eine Inschrift aus der kleinen böotischen Stadt Akraephnion, das am Feste des Zeus Soter einem Trompeter, einem Herold, einem Lobredner in Prosa, einem epischen Dichter und einem Rhapsoden Preise ertheilte (*Boeckh.* Corp. Inscr. n. 1587. Ephem. Arch. Ph. 52. n. 3707). — An den bisher behandelten Festen waren die Wettkämpfe entweder alle allen Griechen zugänglich oder wenigstens theilweise, wie an den Panathenäen. Wir geben schließlich noch das Verzeichniß der Kampfspiele von Festen, an denen nur die Bürger des jedesmaligen Staates Theil nehmen konnten und die durch manche Eigenthümlichkeiten sich auszeichneten. Ein

Gesetz aus der Insel Keos, wie es scheint der Stadt Julis angehörig, bestimmt Preise, bestehend in Waffen, Geld und Fleischantheilen für Männer, die im Bogenschießen, Speerwerfen, Katapultenschießen und im Fackellauf, für Knaben, die im Bogenschießen und Speerwerfen sich auszeichneten, und einen Rhapsoden. Das Fest wird nicht genannt (*Boeckh.* Corp. Inscr. II. n. 2360. *Rangabé* II. n. 821). An einem Feste der Musen und des Herakles in Chios werden Preise gegeben für Trankopfer, Lesen, Rhapsodie, Kitharaspiel mit den Fingern, Kitharaspiel mit dem Plectron, Knaben, jüngeren, mittleren und älteren Epheben und Männern für den Dauerlauf, das Stadion, den Doppellauf, Ringen und Pankration (Corp. Inscr. II. n. 2221). — Ist überall an der Zulassung der Knaben zu der Preisbewerbung ein pädagogisches Element unverkennbar, so tritt dasselbe besonders in den Hermäen und Museen hervor, und zwar ohne Zweifel allgemein und schon in früherer Zeit (wie aus *Aesch.* c. Tim. §. 10. *Plat.* Lys. c. 3. p. 206 zu schließen). Merkwürdig ist in dieser Beziehung eine Inschrift aus der ionischen Stadt Teos (südlich vom Vorgebirge Mimas), die ein Verzeichniß der Jünglinge enthält, die gleichsam das Examen am besten bestanden hatten (*Rangabé* II. n. 3058), das ohne Zweifel an dem (n. 3059) genannten Feste des Hermes, des Herakles und der Musen stattfand. Preise wurden vertheilt: an das spätere Jünglingsalter (*ἡλικία*) im 1) rhapsodischen Vortrage, in dem einer den andern ablöste; 2) Lesen; an das mittlere Jünglingsalter im 1) rhapsodischen Vortrage; 2) Lesen; 3) wissenschaftlichen Kenntnissen (*πολυμαθία*); an das frühere Jünglingsalter 1) im rhapsodischen Vortrage; 2) Lesen; 3) Schönschreiben; 4) Fackellauf; 5) Kitharaspiel mit den Fingern; 6) Kitharaspiel mit dem Plectron; 7) Gesang zur Kithara; 8) Bezeichnung der Rhythmen; 9) der (lyrischen) Komödie; 10) der (lyrischen) Tragödie; 11) Bezeichnung der Melodie (*μελογραφία*).

§. 13. Gebete.

Lasaulx, Ueber die Gebete der Griechen und Römer. Würzburg 1842. Hermann, Gottesd. A. §. 21. Schömann, Gr. A. Bd. 2. V, 7. S. 228 fg. K. F. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie. 5. Abschn. Cap. III. §. 13—15. E. Gerhard, Antike Bildwerke. Taf. 113. Arch. Ztg. N. F. 1848. S. 209. 225. 242. 1852. S. 417.

Das Gebet, in dem der Mensch sich unmittelbar im Verkehr mit der Gottheit denkt, ist daher auch der unmittelbarste und reinste Ausdruck des religiösen Bewußtseins und zugleich der Maßstab für die religiöse Entwickelung. Das Alterthum legte, wie überhaupt, so auch im Gebet, ein besonderes Gewicht auf das Aeußere, insofern dasselbe als symbolischer Ausdruck in Uebereinstimmung mit dem sprachlich ausgedrückten Gedanken denselben verstärken sollte. Daher kommt außer dem Ort und der Zeit besonders auch die Stellung in Betracht. Es war demgemäß auch Gebrauch, beim Gebet an die himmlischen Götter die Hände zum

Himmel empor zu strecken. Wie die Stellung des betenden Knaben im berliner Museum zeigt, wurden die Arme emporgestreckt und die Hände rückwärtsgebogen, sodaß die innere Fläche nach Oben gekehrt war. (*Pind.* Isthm. V. [VI.] 60 (41]. *Eurip.* Hel. 1195. *Arist.* Eccles. 781. *Dem.* Mid. 52.) Doch wurden nicht immer beide Hände, sondern in bestimmten Fällen nur die rechte so emporgehoben, wie die Statue des betenden Herakles zeigt (Antiq. Ercol. T. VII. p. 83. Vergl. *Paus.* V, 25, 5). In anderen Bildwerken sind die Hände der Betenden nicht rückwärtsgebogen, sondern senkrecht gehalten. So auf einem Relief aus Attika (Gerhard, Denkmäler 1845. Taf. 33). Wie jene Haltung das Empfangen, sollte diese wahrscheinlich das Abwehren ausdrücken, wie die Stellung der Helena gegenüber dem verfolgenden Menelaos zeigt (Gerhard, Auserl. Vasenb. III. Taf. 169). Es kommen aber noch andere Stellungen in Betracht. Man setzte sich auf den Altar (Gerhard, Denkm. 1852. S. 417. Taf. 38. Panofka, Argos Panopt. Taf. 4) oder man ließ sich im Gefühl der stärksten Bedrängniß aufs Knie nieder (Gerhard, Arch. Ztg. 1848. Taf. 13—16. *Aesch.* Sept. 92). Auch wurden die Statuen der Götter wol gar geküßt (*Cic.* Verr. II, 4, 43). Man brachte aber den Göttern seine Huldigung dar, wenn man zufällig ihre Bildnisse erblickte, durch Berührung mit den Händen (*Lucret.* I, 316) oder warf ihnen Kußhand zu (*Arist.* Eq. 156). Beim Gebet zu Fluß- oder Meergöttern ging man selbst ins Wasser hinein und streckte die Hände gegen dessen Fläche aus und zwar gern in der Dämmerung und selbst Nachts (*Pind.* Ol. VI, 58 (96). I, 71). Bei Gebeten an die Götter der Unterwelt stampfte man den Boden mit den Füßen, oder schlug ihn mit den Händen, wie schon bei Homer (Il. IX, 568. *Eurip.* Troad. 1295), oder warf sich nieder. Beim Gebet kommen aber auch in Beziehung auf den Inhalt die Götter in Betracht, an welche dasselbe gerichtet ist, nicht nur die drei Hauptgruppen, sondern auch so gut die Gesammtheit aller Götter als verschiedene Gruppen, denen man besondere Seiten und Richtungen des Lebens anvertraut dachte, wie die angeerbten (πατρῷοι) Götter, welche die Stadt schützen (πολιοῦχοι), welche Uebel abwehren (ἀποτροπαῖοι), welche Besitz gewähren und schützen (κτήσιοι). Ebenso aber auch die einzelnen Götter. Es fand hier die allergrößte Verschiedenheit statt. So werden besonders in den Rednern oft ganz unbestimmt die Götter angerufen, mitunter aber mit starker Betonung alle Götter, wie im Anfang der Rede für den Kranz von Demosthenes. Bei den täglichen Gebeten nimmt Zeus die erste Stelle ein; derselbe ward als höchster Gott allein oder vor andern angerufen. Seine Anrufung erhebt sich oft bis zur Idee des Monotheismus, wie im Agamemnon des Aeschylos (v. 156 fg.). Wenn Plato (Tim. p. 27) mahnt, bei Anfang des Geschäfts die Gottheit anzurufen, so scheint er auch zunächst an Zeus zu denken, von dem es im Sprüchwort hieß: „Aller Anfang vom Zeus." So singt schon Terpander: „Zeus, aller Dinge Anfang, aller Dinge Lenker, Zeus, dir weihe ich diesen Anfang der Hymnen" (*Clem.* Strom. VI, 2, 88. *Bergk.* Fr. Lyr. Gr. Terp. Fr. I. p. 631). So begannen auch die Rhapsoden mit Anrufung des Zeus (*Pind.* Nem. 2 init. und *Aratos*, Phaen. v. 1). Häufig werden mit ihm Apollon und Athene zusammen angerufen. Ferner scheint man am meisten zu der Gottheit gebetet zu haben, unter deren Schutz stehend der Staat gedacht wurde, also in Athen zur Athene, in Theben zum Dionysos, in Argos zur Hera. Ferner wendete sich jeder gern an die Gottheit, unter deren besonderem Schutz sein Beruf stand, so wandten sich die Aerzte an Päeon oder Asklepios, die Dichter an Apollon und die Musen, die Krieger an Ares und Athene, die Künstler an Hephaistos und Athene, die Töpfer und plastischen Künstler auch an Prometheus, die Schiffer und Fischer an Poseidon, die Jäger an Artemis, die Köche und Herolde an Hermes, die Landleute an Dionysos und Demeter, doch auch an Poseidon als Gott der Feuchtigkeit überhaupt und Athene, die Kaufleute und Krämer an den Hermes. Ebenso maßgebend war auch die Lieblingsneigung: wer Pferde zog zum Reiten oder Fahren, dachte sich in dieser Beziehung unter dem Schutz des Poseidon Hippios und der Athene Hippia, der Jagdliebhaber unter dem der Artemis, wer Gymnastik trieb, wandte sich an Hermes oder an den Gott, dem das Gymnasium geweiht war, in dem er sich übte. Endlich hing es bei besonderen Anlässen davon ab, warum es sich eben handelte, wofür man zu danken, warum man zu bitten hatte. In Liebesangelegenheiten betete man zum Eros und zu Aphrodite, in Dingen, welche die Ehe betrafen, zur Hera, in Betreff des Schicksals zu den Moeren, in Gewissensangst zu den Eumeniden, wer eine Seereise machte, vertraute dem Poseidon, die Landreisenden dem Hermes, die Liebhaber des Weins dem Dionysos. Von diesen durch die Umstände veranlaßten Gebeten unterscheiden sich diejenigen, welche an bestimmte Zeiten gebunden waren, die täglichen und die Festgebete. Am Tage scheinen im natürlichen Zusammenhange mit dem Leben drei Gebete gebräuchlich gewesen zu sein beim Aufstehen, Mittagsessen und zu Bettegehen, und zwar gewöhnlich mit Trank- und Rauchopfer verbunden (*Hesiod.* Opp. 339. 724. *Xenophan.* Athen. XI, 462). Des Morgens betete man vorzüglich zum Helios (der aufgehenden Sonne), wie nicht nur vom Sokrates, als er vor Potidea im Felde lag, sondern als allgemeine Sitte bezeugt wird (*Plat.* Symp. c. 36. p. 220. Legg. X, 887). Die Mittagsgebete schlossen sich an die beschriebenen Trankopfer des Agathodaimon, der olympischen Götter, Heroen und besonders des Zeus Soter. Theophrast leiht der Spende ungemischten Weins für Agathodaimon die Bedeutung des Wunsches, nicht unanständig zu sein, der heftigen Begierde fern zu bleiben und Schönes (καλά) und Nützliches zu erlangen. An die drei Spenden ungemischten Weins schloß sich ein gemeinsamer Päan, der verschiedenen Inhalts gewesen zu sein scheint, bald Kämpfe der Götter und Heroen und die Tapferkeit der Vorfahren, bald aber zugleich Trefflichkeit und Tugend ausgezeichneter Männer pries. Den Gesang begleitete man mit

einem Trunk, was offenbar mit dem Minnetrinken der alten Skandinavier und unseren Toasten zu vergleichen ist, woran sich das Gelübde der Nacheiferung knüpfte (Xenophanes b. *Athen.* XII, 462. Fr. 21. v. 13. ed. *Karsten. Plat.* Symp. 5. *Xenoph.* Symp. 2, 1). Dazu kamen die von Einzelnen gesungenen Skolien, meist allgemeinen, sittlichen Inhalts (*Athen.* XV, 683. *Bergk.* Lyr. Gr. p. 1017). Doch trank man dabei auch auf das Wohl der Geliebten [19]). Das letzte Abendgebet, gewöhnlich auch mit einer Spende begleitet, ward an Hermes gerichtet, der schon nach Homerischer Vorstellung Schlaf über die Welt verbreitet (Lexic. s. v. *Ἑρμῆς Pollux* VI, 100. *Hom.* Od. VII, 138). Der Schlaf selbst (Hypnos) ist schon bei Homer ein Gott (Il. XIV, 233. *Hes.* Theog. 758). Obgleich von seiner Verehrung nichts Näheres bekannt ist, wird er sowol als der Traumgott (*Μορφεύς*) und die Träume selbst (Od. XXIV, 12) mitunter angerufen. Im weiteren Sinne sind alle Festgesänge als Gebete zu betrachten, und insofern sind alle zu diesem Zwecke bestimmten lyrischen Gesänge hierher zu rechnen. Dafür genügt es, auf das (oben II.) besprochene Verhältniß der Literatur zur Religion zu verweisen. Noch ist hier der Empfindungslaute zu gedenken, mit denen das Opfer besonders von Frauen begleitet wurde, ein Ausdruck der Freude und des Jubels, dessen Laut im Worte liegt (*ἰλολύζω, ὀλολυγμὸς* und *ὀλολυγή*). Ganz derselben Art ist das Kriegs- oder Siegesgeschrei (*ἀλαλαγή, ἀλαλαγμὸς* von *ἀλαλάζω* Lexic.). Es wurde als ein nicht näher bestimmtes Gebet betrachtet, dessen Sinn wol nur in der Betonung lag, da das erste auch bei der Trauer vorkommt (Lexic. s. v.). Bei einigen Culten kommen aber auch andere Ausrufe vor, an die sich bestimmte Gebetsformeln, die traditional gewesen zu sein scheinen, anschlossen, wie beim Garbenbinden die *οὖλοι* oder *ἴουλοι* als Hymnen an Demeter betrachtet wurden. Ohne Zweifel des gleichen Ausrufs wegen führten auch Gesänge auf Persophone und beim Weben übliche denselben Namen. Auch die der Artemis gesungenen *Οὔπιγγοι* scheinen von einem solchen Ausruf benannt zu sein, wie es von den Päanen des Apollon bekannt ist, daß sie mit dem Ausrufe: *ἰὴ παιάν* begannen, wie der Linosgesang mit dem *αἴλινος* bei verschiedenen ländlichen Arbeiten, namentlich Graben und Ernten (*Pollux* I, 38. *Athen.* XIV, 618). Auch der Wunsch beim Verschwinden der Sonne (*φιληλιάς*) hatte von der gebräuchlichen Formel, die hier aber bestimmte Worte sind (*ἔξεχ' ὦ φίλ' Ἥλιε*), den Namen (*Pollux* IX, 123). Dergleichen Ausrufe und Gebetsformeln waren sowol beim Gottesdienst selbst, als im täglichen Leben bei augenblicklichen Veranlassungen, die das Gefühl in ähnliche Stimmung brachten, üblich. So unvollkommen und voll von Widersprüchen die Religion der Griechen ist, im Gebet und in der Erwägung, welches die würdigste Art des Gebets sei, erhob sich dieselbe zu einer Reinheit der Gesinnung, welche um so beachtenswerther, je unleugbarer sie aus einer selbständigen Entwickelung des menschlichen Geistes hervorgegangen ist. An die Spitze dürfen wir schon einige Verse des Homer stellen, in denen Phönix den Achilleus ermahnt, von seinem Zorne abzulassen. Il. IX, 496—514:

Zähme dein Herz, o Achilleus! Nicht ja geziemt dir
Unerbarmender Sinn; oft wenden sich selber die Götter,
Die doch weit erhabner an Herrlichkeit, Ehr' und Gewalt sind.
Diese vermag durch Räuchern und demuthsvolle Gelübde,
Durch Weingenuß und Gedüft der Sterbliche umzulenken,
Flehend, nachdem sich einer versündiget oder gefehlet.
Denn die reuigen Bitten sind Zeus des Allmächtigen Töchter,
Welche lahm und runzlich und scheeles Blicks einhergehn,
Und stets hinter der Schuld den Gang zu beschleunigen streben.
Aber die Schuld ist frisch und hurtig zu Fuß; denn vor Allen
Weithin läuft sie voraus, und zuvor in jegliches Land auch
Kommt sie, schadend den Menschen; doch jen' als heilende folgen;
Wer nun mit Scheu aufnimmt die nahenden Töchter Kronion's,
Diesem helfen sie sehr, und hören auch seines Gebetes.
Doch wenn einer verschmäht und trotziges Sinnes sich weigert;
Jetzo flehn die Bitten, zu Zeus Kronion gewendet,
Daß ihm folge die Schuld, bis er durch Schaden gebüßet.
Aber gewähr', Achilleus, auch du den Töchtern Kronion's
Ehre, die auch Andrer und Tapferer Herz gebeugt hat.

Die hier ausgesprochene Gesinnung ist es, welche die Gestaltung der Ilias bestimmt hat. Es muß also als ein Bekenntniß des Dichters (Homer's) angesehen werden, der das Kunstwerk schuf, wie es uns als Ganzes vorliegt. Dieselbe Gesinnung in immer reinerer Gestalt tritt uns nicht nur in den größten Geistern des griechischen Alterthums entgegen, sondern ist auch in allgemein üblichen Gebetsformeln zum Gemeingut geworden. Dieselbe Gesinnung in Anschluß an die Klage über das Sittenverderben seiner Zeit ist es, die Hesiodos seinem Bruder Perses empfiehlt (Opp. 274—297):

Du, o Perses, vernimm mit wohl aufmerkendem Herzen,
Nur der Gerechtigkeit folg', und gänzlich vergiß der Gewaltthat.
Solch ein Gesetz ward Menschen von Zeus Kronion geordnet.
Fische der Fluth, Raubthier und krallichte Vögel des Himmels
Hieß er fressen einander, dieweil sie des Rechtes ermangeln.
Aber dem Menschen verlieh er Gerechtigkeit, welche der Güter
Edelstes ist. Denn redet ein Mann das Gerechte zum Volke,
So wie er weiß, den segnet mit Heil Zeus' waltende Vorsicht.
Welcher jedoch vorsätzlich mit falsch beschworenem Zeugniß
Lügt und Gerechtigkeit schändet, verflucht ist solcher unheilbar;
Und ihm sinkt in Dunkel der Stamm nachlebender Kinder.
Doch wer Wahres beschwor, deß Stamm wird herrlicher aufblühn.
Fasse mein redliches Wort in das Herz unkundiger Perses:
Siehe, das Böse vermagst du auch schaarweis dir zu gewinnen,
Ohne Bemühn; denn kurz ist der Weg und nahe dir wohnt es.
Vor die Trefflichkeit setzten den Schweiß die unsterblichen Götter.
Lang auch windet und steil die Bahn zur Tugend sich aufwärts,
Und sehr rauh im Beginn; doch wann du zur Höhe gelangt bist,
Leicht dann wird sie hinfort und bequem, wie schwer sie zuvor war.
Der ist gut vor Allen, der selbst jedwedes erkennet,
Sinnend im Geist, was künftig ihm Besserung schaffe zum End' aus.
Gut ist jener zunächst, der den Wohlzuredenden anhört.
Wer jedoch nicht selber erkennt, noch des Andern Rede
Sich in das Herz einprägt, der Mann ist nichtig und unnütz.

Zu dem, was bei verschiedenen Anlässen aus Aeschylos sonst mitgetheilt ist, fügen wir noch die Worte

19) Einen solchen Anruf des Archilochos gibt ein Fragment aus der Sappho des Diphilos (*Athen.* XI, 487. *Meineke*, Fr. Com. IV. p. 469), denn in diesem Stücke erscheinen Archilochos und Hipponax als Liebhaber der Sappho.

Agam. 175—183 hinzu. Den Zeus preisend ob seiner Macht, fährt er fort:

> Ihn, der uns zum ernsten Nachsinnen leitet, uns in Leid
> Lernen läßt zu seiner Zeit:
> Drum weint auch im Traum im Herzen noch
> Kummer leideingedenk und es keimt
> Wider Willen weiser Sinn.
> Wohl heißt streng und schonungslos
> Der ewigen hochgethronten Götter Gunst!

Denselben religiösen Sinn mit Beziehung auf die göttliche Gerechtigkeit spricht der Schluß von Sophokles' Antigone aus. Des Sophokles Gebete sind meist den speciellen Verhältnissen angemessen, z. B. Trach. v. 199—218. Oed. T. 151—216. Doch knüpfen sich auch allgemeine Betrachtungen an. Charakteristisch in dieser Beziehung ist für ihn und für die Griechen überhaupt die Betrachtung über Macht und Geschicklichkeit des Menschen (Antig. v. 332—373). Auch auf den Lobgesang auf Athen mag hier hingewiesen werden, da er alle Vorzüge als Gaben der Götter schildert (Oed. Col. v. 667—717). Beim Euripides, der sonst reich an erhabenen Aussprüchen ist, wird im Charakter seiner Zeit das Gebet häufig von Zweifeln durchbrochen, wie Hippolytos v. 1086—1100:

> Sorgen vom Herzen enthebt der Gedank' an die Götter, so oft sich
> Der Geist ihm hingibt, doch der Sterblichen Leiden und Thun täuscht
> Jede Berechnung des Ausgangs, die ich geheget im Hoffen.
> Wechselndes, launisches
> Geschick verkehrt und durchkreuzet das menschliche Leben,
> Das ewig wankt und schwankt.
>
> Möchte, das fleh ich, mir dieses gewähren vom Himmel das Schicksal:
> Ein ruhig Herz, frei von Betrübniß, Gelingen bei Wohlstand;
> Keine untrügliche Ansicht blende mich, keine verschrobene!
> Möcht ich empfänglichen
> Gemüths, und leicht zu bekehren, des Glückes beständig
> Von Tag zu Tag mich freun!
>
> Zweifel zerstört mein Gemüth, mein kindlicher Glaub' ist vernichtet,
> Seitdem ich seh, leider sehe das hellste, das klarste Gestirn des
> Griechischen Landes gestoßen ins Elend,
> Geächtet durch des Vaters Zornwuth!

Doch überwindet er die Zweifel, in den schwersten Strafgerichten die göttliche Gerechtigkeit verehrend (Bacch. 994—1002). Hieran schließen wir die Lehren einiger Philosophen übers Gebet. Pythagoras hat, so unsicher auch die Ueberlieferung ist, unzweifelhaft die Absicht gehabt, der Religion eine festere Grundlage und größere Tiefe zu geben, um gefährlichen Ausartungen entgegen zu treten und auf Besserung der Sitten zu wirken. Deshalb schloß er sich den bestehenden Gebräuchen nicht nur an, sondern schrieb überall zumal seinen unmittelbaren Jüngern eine große Strenge vor, besonders in Reinigungen und Sühnungen. Er lehrte in Verehrung der höheren Wesen eine Abstufung von Göttern und Heroen, befahl aber auch, ausgezeichnete Männer der Vorzeit in Hymnen zu preisen, auch die Menschen zu ehren, vor allen aber die Aeltern (*Diog. Laërt.* VIII, 9). Und schon von ihm wird berichtet, was Xenophon von seinem Lehrer Sokrates (Mem. I, 3) aufgezeichnet hat: „Im Gebete flehte er die Götter schlechtweg um das an, was gut sei, weil sie am besten wissen, was in jedem einzelnen Falle gut sei; um Gold, Silber, Alleinherrschaft oder sonst etwas der Art zu bitten, kam ihm gerade vor, wie wenn einer darum bitten wollte, in ein Spiel oder in eine Schlacht oder in etwas Anderes, wovon der Erfolg sich unmöglich vorausbezeichnen läßt, sich einlassen zu dürfen. Die Opfer, die er darbrachte, waren klein wie sein Vermögen, aber er glaubte darum Nichts gegen diejenigen zu verlieren, die von einem großen Vermögen große Opfer brachten. Der Götter, meinte er, wäre es unwürdig, wenn sie an den großen Opfern größeres Wohlgefallen hätten als an den kleinen; sonst müßten ihnen ja auch die Gaben schlechter Menschen angenehmer sein als die der Tugendhaften; und für die Menschen wäre es nicht mehr der Mühe werth zu leben, wenn Letzteres der Fall wäre. Die Gottesfurcht der Darbringenden hielt er vielmehr für den Maßstab, nach welchem sich das Wohlgefallen der Götter an der ihnen bezeigten Verehrung richte." In dieser Richtung ist die Lehre von der Gottesverehrung besonders vom Gebet weiter ausgebildet von Plato, bei dem es (Legg. IV. p. 715 c. seq.) heißt: „Die Gottheit wird uns am besten ein Maß für alle Dinge sein und vielmehr als etwa, wie man sagt, ein Mensch, daß nämlich, wer einem solchen nach Kräften befreundet sein will, auch soviel als möglich selbst nothwendigerweise ebenso werden muß. Nach diesem Schluß ist der Besonnene Gottes Freund (denn er ist ihm gleichartig), der Nichtbesonnene aber ungleichartig, verschieden und ungerecht. Und das Uebrige wird sich nach demselben Schluß so verhalten. Wir werden demgemäß folgenden Schluß ziehen, den schönsten und wahrsten aller Schlüsse: daß es für den Guten das Schönste, Beste und Wirksamste für ein glückliches Leben und deshalb besonders geziemend sei, zu opfern und Gemeinschaft zu haben mit den Göttern durch Gebet, Weihgeschenke und jeglichen Gottesdienst. Dem Bösen aber wird das Gegentheil davon zu Theil; denn unrein ist der Böse an seiner Seele, der Gute aber rein. Von einem Schlechten darf aber weder ein guter Mensch noch ein Gott Geschenke nehmen. Vergeblich ist also die große Mühe in Beziehung auf die Götter für die Unfrommen; für alle Frommen aber (ὁσίοις) sehr wirksam. — Wir behaupten deshalb: am sichersten erreicht den Zweck der Frömmigkeit, wer den Göttern der Unterwelt nach den Olympischen und den die Stadt besitzenden Göttern Ehren erweist in gerader Zahl, zum zweiten und links, denen aber, die oberhalb derselben sind, in ungerader Zahl und dem ebengesagten entgegengesetzt. Nach diesen Göttern aber wird der Verständige auch die Dämonen feiern und nach ihnen die Heroen. Ihnen aber folgen häusliche Heiligthümer väterlicher Götter, nach der Satzung gefeiert, nach diesen aber die Ehren lebender Aeltern." Diesem entspricht die Abstufung der Frevel und des Hohns 1) gegen Heiligthümer des Staats, der Stämme oder anderer Genossenschaften; 2) gegen häusliche Heiligthümer und Gräber; 3) gegen Aeltern; 4) gegen Obrigkei-

ten. (Legg. X. p. 885. a. Bergl. p. 908. a.) Die Uebereinstimmung mit dem, was Pythagoras lehrte, fällt in die Augen, nicht weniger der Anschluß an bestehende Gebräuche, auf welche, wie wir sehen werden, Pythagoras nicht geringen Einfluß geübt hatte. Von der religiösen Erziehung durch das Beispiel gibt uns Plato (Legg. X. p. 887. c. d. seq.) folgende Schilderung: „Nachdem im Gegensatz gegen die Atheisten gesagt ist, daß es gute und gerechte Götter gibt, heißt es: So glauben wir den Mythen, welche von früh an schon diejenigen hören, welche noch Milch als Nahrung empfangen, da sie im Ernst und Scherz wie zur Beruhigung erzählt werden; und sie hören dieselben bei Opfern im Gebet und sehen die mit ihnen verbundenen Vorgänge, welche ein Kind am liebsten sieht und hört, wenn mit dem größten Ernst ihre Aeltern opfern und sich für sich selbst und für sie bemühen, weil sie in Gebet und Flehen sich unterhalten mit den Göttern, die doch gewiß da sind; und beim Aufgange und Untergange der Sonne und des Mondes hören und sehen sie das Niederfallen und Anbeten aller Griechen und Barbaren in Schicksalen aller Art und im Glück, nicht weil sie nicht sind, sondern weil sie ganz besonders sind und keinen Zweifel aufkommen lassen, daß es keine Götter gibt." (Bergl. X. 900. a.) Aristoteles schreibt die religiösen Einrichtungen in seinen Staaten vor, wie sie damals überall vorhanden waren, ohne aber, wie Plato, seinen Staat auf ihnen zu gründen. Er behandelt sie (Polit. VI, 5, 11—13 und VII, 11, 1—4) ganz äußerlich, ohne auch nur dieselben wissenschaftlich zu entwickeln oder in einen organischen Zusammenhang zu bringen. Man muß fast glauben, daß er die Religion als ein nothwendiges Uebel ansah. Desto auffallender ist es, daß er sich im Leben der äußeren Frömmigkeit in dem Umfange beflissen hat, daß er namentlich seiner Frau Todtenehren erwies, größer als sie gewöhnlich waren, gleich der Demeter (*Diog. L.* V, 4 u. 16). Sein berühmter Hymnos auf die Tugend an den Hermias, der ihm eine Anklage auf Religionsverletzung zuzog, feiert die moralische Weltordnung (*Diog. L.* V, 7. *Athen.* XV, 696). Seine im Testament verfügten Weihgeschenke sind mehr Zeugnisse der Pietät gegen Menschen als gegen Götter (V, 15 u. 16). Sein Schüler Theophrastes dagegen trug in seinem Testament die größte Sorge, in seiner Schule die wie in der Akademie und wol allgemein übliche Verehrung der Musen und Chariten durch würdige Ausstattung zu erhalten (*Diog. Laert.* V, 51 u. 52). Die höhere Ansicht vom Gebet ist nun keineswegs auf Dichter und Philosophen beschränkt. Es sind vielmehr Gebete im täglichen Leben üblich geworden, welche den Griechen Ehre machen, die hier als Beweise mitgetheilt werden müssen. Im zweiten Alkibiades (des Plato [?] p. 142. Anthol. I, 31. Adesp. 466. *Br.*) werden Verse eines unbekannten Dichters mitgetheilt, die zu solchem Gebet bestimmt waren:

> Gutes (ἐσθλά) verleih', o Zeus, uns Bittenden sonder Gebet nicht
> Minder, doch Schlimmes (δεινά) versag, auch wenn wir flehen darum.

Ganz besonders charakteristisch ist aber das tägliche Gebet der Spartaner (*Alkib.* II. p. 148. b.): „Die Götter möchten zum Guten auch das Schöne (καλά) geben," was wol zu bemerken den Begriff des Sittlichen in sich schließt. Auch sollen sie ihren Gebeten hinzugefügt haben: „erlittenes Unrecht ertragen zu können" (*Plut.* Inst. Lac. ed. *Hutt.* VIII. p. 253), was bei der Thatkraft der Spartaner auffallend, aber ganz im Sinne der Verfassung ist, die unbedingten Gehorsam forderte. Das beste Zeugniß, wie weit diese Grundsätze zum Gemeingut geworden waren, geben die öffentlichen Gebete. Von diesen ist das wichtigste uns aufbehalten, dasjenige nämlich, mit welchem, nachdem die oben beschriebenen Reinigungsopfer vollzogen waren, die Volksversammlung eröffnet ward, indem der Herold folgende Formel vorsprach (*Aristoph.* Thesmoph. 294 seq.): „Stille herrsche! Stille herrsche! Betet zu den Gesetzgeberinnen, Demeter und Kora, zum Pluto und der Kinder nährenden Erde, zum Hermes und zu den Charitinnen, diese Volksversammlung aufs Schönste und Beste zu leiten, zum reichen Nutzen der Stadt und uns selbst zum Glück und daß derjenige, der das Beste thut und spricht für das Volk der Athener, seine Meinung siegreich durchsetze. Dies betet Euch zum Besten. Heil! Heil!" Dann flammte ein Opfer von Weihrauch empor und es sprach der Herold ein zweites Gebet, das zugleich mit einem Fluch gegen Feinde und Uebelthäter verbunden war: „Betet zur Hestia und zum herdschützenden Zeus und allen Göttern und Göttinnen des Olymps, den Göttern und Göttinnen von Pytho und Delos. Wenn Jemand Böses sinnt dem Volke der Athener oder den Medern berichtet zum Nachtheil der Athener, oder der Tyrannis sich zu bemächtigen oder den Tyrannen zurückzuführen beabsichtigt, oder falsche Nachrichten bringt oder durch Lügen täuscht und nicht gibt, was er versprochen hat, oder Geschenke gibt oder empfängt oder die Münze verfälscht, so flucht ihm, daß er schmachvoll zu Grunde gehe, er selbst und sein Haus. Betet aber, daß die Götter auch andern allen viel Gutes geben!" Es darf uns der Fluch nicht befremden, denn wie die Höhe der religiösen Auffassung zum Bewußtsein kommt, so auch die Schwäche. Da man die Götter nur gerecht dachte, kann die Aufforderung, das Böse zu strafen, nicht auffallen. Hart scheint uns und ist es ohne Zweifel, daß nicht blos der Frevler selbst, sondern auch sein Haus zu Grunde gehen soll. Im Alterthum aber ward der Einzelne in einem viel festeren Verband mit Geschlecht und Familie gedacht, wie wir gesehen haben an dem Fluch, der in der Familie gleichsam forterbt. Diese Annahme mußte dem Alterthum viel näher liegen, je enger sich die Familienglieder und die Familien innerhalb des Geschlechtes an einander schlossen, was denn aber auch die gegenseitige Ausschließung nach bestimmten Gesetzen zur Folge hatte. Bei dieser Unbarmherzigkeit, wie wir es nennen müssen, erscheint der Schluß des Gebets, der auch anderen viel Gutes wünscht, bei der sonst so großen Selbstsucht wahrhaft rührend und ist ein neuer Beweis der Humanität der Griechen, zunächst der Athener. Mit dieser höheren Ansicht vom Gottes-

dienst steht es allerdings in Widerspruch, wenn die Reichen und Glücklichen als von den Göttern geliebt und bevorzugt angesehen wurden, wie Hippokrates dies als die gewöhnliche Vorstellung erkennen läßt, „daß die Götter sich der Opfer und Gaben freuen und sich deshalb denjenigen, welche die reichsten Opfer bringen, am dankbarsten beweisen" (De Aëre, Loc. Aq. §. 111). In diesem Sinne legt auch Aristoteles (Rhet. II, 17) Liebe zu den Göttern als gute Sitte dem Glücklichen bei. Doch darf nicht die niedrigste Denkungsart, sondern die edelste den Maßstab für die Culturstufe des Volks geben.

§. 14. Zauberei, Sprüche, Besprechung.

D. Tiedemann, Disp. de quaestione, quae fuerit artium Magicarum origo. Marb. 1787. 4. C. A. Böttiger, Ilithyia oder die Hexe. Weimar 1799. Kl. Schr. Bd. 1. S. 61. W. Wachsmuth, Von der Zauberkunst der Griechen und Römer in dessen und Günther's Athenäum. Halle 1816 fg. 2. Bd. S. 209 fg. O. Jahn, Ueber den Aberglauben des bösen Blicks, in den Berichten d. K. S. Gesellsch. d. Wissensch. 1855. Philol. Hist. Cl. S. 28 fg. Hermann, G. A. §. 42. Schömann, Gr. A. Bd. 2. V, 12 gibt die geschichtliche Entwickelung in ihren Hauptmomenten. L. Georgii s. v. Magia in Pauly's Realencyklop. der Philol. IV. S. 1383. F. G. Welcker, Epoden oder das Besprechen. Kl. Schr. III. S. 64. F. G. Welcker, G. G. Bd. 2. Einl. 7. 8. S. 127 u. 146 fg. *L. F. A. Maury,* La Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au Moyen Age. Paris 1860. c. 3 et 4. p. 49—69.

Selbst der gröbste Aberglaube machte sich geltend neben der erhabensten Gesinnung. Die Zauberei (*μαγεία, γοητεία*), der Aberglaube, durch gewisse Symbole, Sprüche und Handlungen bestimmte Thatsachen mit Nothwendigkeit hervorbringen zu können, steht in einem gewissen Gegensatze zur Religion, war gleichsam die Nachtseite derselben. Darin liegt zugleich, daß sie eine religiöse Grundlage hat. Und in der That, sie greift von verschiedenen Seiten in die Religion über. Die Religion hat Glaubenselemente aufgenommen, die ganz auf demselben Princip beruhen. Dies sind Symbole, Sprüche und Handlungen, die einen unwiderstehlichen Zwang auf die Götter üben sollten, willenlos dies oder jenes zu thun oder zu lassen. Bei den weiter unten zu besprechenden Agyrten und Orpheotelesten nahm die Zauberei einen durchaus religiösen Charakter an. Auch war die gesetzliche Verehrung der Hekate so mit magischen Elementen versetzt, daß dadurch die Grenzen zwischen Religion und Aberglaube nicht scharf zu ziehen sind. Es ist daher kaum zu begreifen, wie die Magie gesetzlich verboten gewesen und mit dem Tode bestraft sein soll. Dagegen hat sich auch Georgii mit Recht ausgesprochen. Allerdings kommen Anklagen gegen die Ninus und Theoris wegen Zauberei vor, die Anklage lautet aber allgemein auf Asebie (Gottlosigkeit) und in allen bekannten Fällen liegt ein Misbrauch der Religion oder vielmehr entschiedene Verbrechen gegen Leben und Gesundheit unter dem Deckmantel der Religion vor[20]. Es war auch nicht blos Einführung und Förderung des Aberglaubens als einer fremden vom Staat nicht anerkannten Religionsneuerung, sondern entweder ein wirkliches Criminalverbrechen, wie Vergiftung oder Entweihung der vom Staat anerkannten und geschützten Religionsinstitute (vergl. *Georgii* l. l. p. 1417, jedoch zu berichtigen nach Schömann [De relig. exteris ap. Atheniens. Opusc. III. p. 438]). Es ist besonders die Vergiftung, die Krankheit oder Tod zur Folge hatte, welche Grund zur Klage gab. (Vergl. *Plat.* Meno p. 80 mit *Demosth.* Aristog. I. §. 79.)

§. 15. Fluch und Segen. Eidschwur.

Lasaulx, Ueber den Fluch bei den Griechen und Römern. Würzburg 1843. 4. Ders. Ueber den Eid bei den Griechen. Würzburg 1844. 4. Hermann, G. A. §. 22. Schömann, Gr. A. Bd. 2. V, 8 u. 9. S. 235.

Die religiösen Elemente, welche zunächst an Zauberei streifen, sind die von der Religion anerkannten Symbole, von denen der religiöse Glaube Heranziehen des Guten, Segen, und Abwendung des Uebels erwartet. Jenen Zweck hatte Alles, was zur Weihe und zum Schmuck des Tempels gehörte. Der Abwehr des Uebels sollten besonders die an Stadtmauern, Stadtthoren und Tempelthüren angebrachten Löwenköpfe dienen; sie unterscheiden sich demnach wenig von Amuleten (Bötticher, Tektonik. Bd. 2. Bch. 4. VIII. S. 84 und Note 1). Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit Flüchen und Segenssprüchen, die sich von Zaubersprüchen nur darin unterschieden, daß man ihnen keine unbedingt zwingende Gewalt, sondern nur einen starken Einfluß auf den Willen und Entschluß der Götter beilegte. Eigentlicher Segen, wie er bei den Juden und Christen gebräuchlich ist, kommt bei den Griechen am Schlusse einer religiösen Handlung seltener vor, jedoch fanden wir in den öffentlichen Gebeten etwas der Art, und auch der Schluß im Gebete des Chors in Aeschylos' Agamemnon v. 101—146: „Aelinon, Aelinon, das Gute siege!" (*αἴλινον, αἴλινον, τὸ δ' εὖ νικάτω*) darf so aufgefaßt werden. Viel gewöhnlicher aber sind solche, das Wohlwollen der Götter herabflehende Formeln. Hier muß zunächst erinnert werden an die beim Gebet besprochene Formel: „aller Anfang vom Zeus" (*ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα*). Die gewöhnlichste ist wol der Ausdruck: „zum guten Glück" (*ἀγαθῇ τύχῃ*). Er findet sich schon beim Aristophanes (Av. 436 u. 676); damals war er auch schon am Eingange von Anträgen ans Volk gebräuchlich, wie Thukydides (IV, 118) durch ein Beispiel bezeugt. Auch in Inschriften begegnet uns diese Formel nicht selten aus den verschiedensten Gegenden, so in Athen (*Rangabé*, Antiq. Hell. II. n. 489), auf Aegina (688), auf Sikynnos (770), auf Paros (770 c.). Dafür findet sich aber auch die Formel: „die Götter mögen gutes Glück verleihen" (*θεοὶ τύχαν ἀγαθάν*) zu Delphi (714), wo sich auch blos „die Götter" (*θεοί*) findet (715), weil sich der Wunsch von selbst verstand. In

20) Selbst das aus Plato (Legg. XI. p. 933) angeführte Gesetz, das als einem idealen Staate angehörig Nichts für die Wirklichkeit beweisen würde, verdammt nur die Anwendung zu widerrechtlichen unsittlichen Zwecken.

attischen Inschriften finden wir in gleicher Bedeutung Volksbeschlüssen vorgesetzt: „mit Hilfe der Götter," „durch die hilfreichen Götter" oder „den hilfreichen Göttern empfohlen" (ἐπικούροις θεοῖς n. 422. 424. 461), wofür sich auch einfach „mit den Göttern" oder „den Göttern empfohlen" (θεοῖς) findet (441 u. 443). Es entspricht dies offenbar der römischen Formel: „*Quod bonum, felix faustumque sit*" und „*quod Dii bene vertant*" und unserer Formel: „im Namen Gottes" oder „im Namen des Herrn." Hier ist auch noch zu erwähnen die Aufforderung, eine heilige Handlung durch unangemessene oder Uebel bedeutende Laute nicht zu stören (εὐφημεῖτε = *favete linguis* der Römer), was gewöhnlich für eine Aufforderung zum andächtigen Schweigen genommen wurde (Lexic. s. v. εὐφημεῖν). Diesem Segensspruch steht der Fluch entgegen (ἀρά, κατάρα, ἐπαρά). Es ist eine Anrufung der das Unrecht strafenden Götter. Es konnte jeder Gott, unter dessen Schutz ein Verhältniß gestellt war, zur Rache gegen den Verletzenden aufgefordert werden. Indessen war das Rächeramt besonders den Erynnien anvertraut, die davon auch selbst (*Ἀραί*) die Göttinnen des Fluches genannt werden. Es gab in Athen und gewiß überall gewisse, im Namen des Staates ausgesprochene Flüche, wie wir in dem mitgetheilten Gebet vor der Volksversammlung gegen Verräther und Vaterlandsfeinde kennen gelernt haben, wovon die Verfluchung Einzelner von Staatswegen, wie des Alkibiades, wol nur eine Anwendung ist (*Plutarch.* Alk. c. 22). In andern Staaten findet sich Aehnliches. So wurden in Teos Ungehorsam gegen die Obrigkeit, Ueberschreitung des Rechtes und Verbrechen aller Art von Seiten der Obrigkeit mit einem Fluch bedroht (*Boeckh.* Corp. Inscr. II. n. 3044 u. 3059). Auch die Uebertretung besonders wichtiger Gesetze wurde außer den Strafen mit Flüchen bedroht. So hatte Solon dem Archon gewisse Flüche bei 1000 Drachmen Strafe auferlegt, gegen diejenigen, welche Lebensmittel gegen das Gesetz aus Attika ausführten (*Plutarch.* Solon 24). In Sparta war es mit einem Fluch belegt, wer von den Heloten eine größere Abgabe verlangte als die Gesetze gestatteten (*Plut.* Inst. Lacon. c. 40) und wer dem Könige in Führung des Heeres hinderlich war (*Her.* VI, 56). Flüche allgemeinen Inhalts, wie gegen den, der einem Verirrten den Weg zu zeigen sich weigerte, einem andern Feuer versagte oder Wasser verdarb, oder einen Todten unbeerdigt liegen ließ, lebten im Bewußtsein des Volks und mögen aus Orakelsprüchen oder alten religiösen Gesetzen stammen (*Diphilos*, ap. *Athen.* VI, 238 seq. *Meineke*, Fr. Com. Gr. IV. p. 405. *Cic.* Off. III, 13, 55. Schol. *Soph.* Antig. 255). Des Buzyges Flüche waren sprüchwörtlich geworden (Eupolis Dem. bei *Aristid.* Vol. II. p. 175. *Dind.* u. Schol. p. 473 u. Schol. ad *Aristoph.* Lys. p. 398. *Meineke*, Fr. Com. I. p. 460 u. 474). Da einzelne der genannten Flüche dem Buzyges, einem alten Heros Athens, dessen Nachkommen unter demselben Namen als Priester der Athene und Demeter die drei heiligen Pflüge vollzogen (*Hesych.* s. v.), zugeschrieben wurden, mit Beziehung auf die dadurch verletzten Gesetze (*Soph.* Ant. 255. Schol. *Clem. Alex.* Strom. II, 23, 139. Append. Prov. I. CI. p. 388), so wird das mit allen der Fall gewesen sein. Ja wir kennen das Princip dieser Gesetze, und müssen die Humanität, die darin ausgesprochen, hochachten, mag es nun aus der mythischen Zeit des Heros Buzyges stammen oder aus einer Reform dieser Gesetze, die man dem Epimenides zuschreiben will (*Serv.* ad *Virg.* Georg. I, 19). Ein Fluch desselben traf Alle, die nicht andern dasselbe riethen, was sie sich selber nützlich erachteten und widerriethen, was ihnen schädlich schien (*Clem. Alex.* Strom. II, 23. §. 139), wodurch das entsprechende Gesetz vorausgesetzt wird. (Vergl. *Bossler*, De Gent. Attic. sacerdot. Darmst. 1833. 4. p. 11.) Um Begräbnißplätze gegen Verletzung zu schützen, wurden Flüche gegen die Verletzer angeschrieben, „es solle die Erde für sie nicht betretbar, das Meer nicht beschiffbar, sie sollten mit dem ganzen Geschlecht ausgerottet und den schlimmsten Krankheiten verfallen sein" (*Boeckh.* C. I. n. 916. 989 seq. Vergl. Becker, Charikles, ed. *Herm.* III. p. 114). Urheber von Verleumdungen, Diebe, Leute, die verlorene Sachen gefunden hatten und nicht wieder brachten, und andere unbekannte Frevler verfluchte man, indem man sie der Demeter Kore oder den chthonischen Göttern weihte (*Newton* and *Pullan*, Discoveries of Halicarnassus p. 735 seq.). In letztwilligen Verfügungen finden wir Verwünschungen gegen diejenigen, welche dawider handelten (*Demosth.* c. Phorm. §. 52). Flüche gegen Feinde und Widersacher auf Bleitafeln geschrieben wurden in ihren Wohnungen vergraben oder in ihr Grab gelegt (*Boeckh.* C. I. n. 539). Sich selbst verfluchte in einem Eide, wer denselben brach. Dieser Fluch drückt die Strafe des Meineides aus; der gewöhnlichste Fluch ist das eigene und der Seinigen Verderben und des ganzen Geschlechts (*Demosth.* Fals. Leg. §. 71. *Boeckh.* C. I. n. 3044). Verstärkt wurde der Eid durch die damit verbundenen Opfer, die dann eine symbolische Bedeutung enthielten, so zu Grunde zu gehen, wie der verschüttete Wein oder das geschlachtete Opfer, wobei Altar oder Opferthier mit der Hand berühet ward (*Andok.* Myst. §. 98. *Isaeos*, Menekl. §. 32. Paroem. I. p. 225. II. p. 331. ed. *Leutsch.*). Im Allgemeinen ist es Zeus, der über Haltung des Eides wacht und daher den Beinamen ὅρκιος führt. So nennt ihn schon Sophokles (Phil. 1324), und in Elis führte eine Statue im Buleuterion diesen Beinamen, bei dem die Beobachtung der Kampfgesetze beschworen ward. Doch wird auch der Eid (Ὅρκος) selbst als Gottheit personificirt, der bei Hesiod (Theog. 238) Sohn der Eris heißt. Es kommen aber auch Eidesgötter in der Mehrzahl vor (θεοὶ ὅρκιοι) (*Thuk.* II, 71. *Pollux* I; 32). Dies bezieht sich darauf, daß nach dem Gegenstande und Landesgewohnheiten und Persönlichkeiten bei verschiedenen Göttern geschworen werden konnte, ja für öffentliche Eide vorgeschrieben war, bei welchen Göttern geschworen werden sollte. So schwur man in Theben beim Iolaos, in

Megara beim Diokles, in Athen die Frauen bei den beiden Göttinnen (*μα τὼ θεώ*) Demeter und Persephone. Solon hatte in mehren Fällen vorgeschrieben, daß bei drei Göttern geschworen werden sollte. In Athen schworen die Heliasten (Richter in den Volksgerichten) beim Apollon Patroos, Demeter und Zeus, doch wird statt des Apollon auch Poseidon genannt (*Demosth.* Timokr. §. 149), was bisher nicht erklärt ist (*Schömann*, De Apoll. Cust. Athen. p. 4. Opusc. I. p. 319)[21]). Wenn es heißt, daß Solon geboten habe, bei drei Göttern zu schwören, beim Hikesios (dem Schutzverleihenden), dem Katharsios (dem Reinigenden) und dem Exakester (dem Sühnenden) (*Pollux* VIII, 142), so sind gewiß mit Recht in den drei Namen nur Beinamen des Zeus erkannt, und von Schömann ist der Eid auf die wegen Mordes Angeklagten beschränkt, die behaupteten, denselben unvorsätzlich begangen zu haben. Aber auch bei weniger und mehr Göttern wurde in Athen geschworen. Wenn bei Prüfung, ob die zu Archonten gewählten auch die erforderlichen Eigenschaften hatten, in Betracht kam, daß sie dem Apollon Patroos und den Zeus Herkeios verehrten (*Pollux* VIII, 85), und Leute, deren Bürgerrecht in Zweifel gezogen wurde, dasselbe nachweisen mußten (*Demosth.* ad *Eubul.* §. 54 u. 67), so wird in gewissen Verhältnissen auch bei ihnen geschworen worden sein. Der Bürgereid, den die Jünglinge, wenn sie durch Anlegung des Waffenschmuckes in die Gemeinde aufgenommen wurden, schworen, nennt ganz andere Götter. Dieser Eid ist für die religiös-sittliche Gesinnung der Athener so charakteristisch, daß es für eine Geschichte der griechischen Religion angemessen scheint, ihn vollständig mitzutheilen, so weit er sich herstellen ließ[22]): „Den Waffen will ich keine Schande machen und meinen Nebenmann, mit dem ich in gleichem Gliede stehe, nicht verlassen; Heiliges und Geweihtes will ich vertheidigen, allein und mit Vielen, und das Vaterland nicht kleiner, sondern größer und stärker hinterlassen; ich will schiffen zu Wasser und gehen zu Lande, wohin ich Befehl erhalte; ich will kämpfen für das Vaterland, das mich auferzogen hat, bis zum Tode, von dem Ererbten und von dem Eroberten will ich bearbeiten, so viel ich empfangen werde [Weizen, Gerste, Wein und Oel ernten, wenn es reif ist, oder innerhalb meiner Grenzen?], gehorsam will ich sein den jedesmaligen Richtern mit Verstand und gehorchen den Satzungen, die gegeben sind, und denen, welche das Volk geben wird in Eintracht, und wenn Jemand die Satzungen aufhebt oder ihnen nicht gehorcht, so will ich es nicht zugeben, sondern abwehren, allein und mit Allen, und die väterlichen Heiligthümer will ich verehren; Zeugen sollen sein die Götter: Agraulos, Enyalios, Ares, Zeus, Thallo, Auxo, Hegemone." Wie weit steht dagegen der Eid zurück, den die erwachsenen Jünglinge der Stadt Dreros auf Kreta schwören mußten. Er ist indessen nicht weniger lehrreich, sowol für die speciellen Verhältnisse Kreta's, als für den Unterschied in Bildung und Auffassung in einem so kleinen Staate. Dreros ist mit Knossos gegen Lyttos verbündet. Die zuerst von Paspalioles in der Minerva den 14. März 1855 veröffentlichte Inschrift ist in *Rang.* II. n. 2478. und in den Götting. Anz. 1855. Nachr. Nr. 7 von K. F. Hermann wiederholt, und lautet: „Gott füge es gut! zum guten Glück! Als die Anthaleer mit Kydas und Kephalos Ordner waren, Bision Opferpriester und Philippos Schreiber, schworen alle erwachsenen Jünglinge ungegürtet 180 an Zahl Folgendes: Ich schwöre bei der Hestia im Prytaneum, beim Zeus des Marktes, beim Zeus Talläos und Apollon Delphinios, bei der Stadt schützenden Athene und dem Apollon Potios (= Pythios), bei Leto, Artemis, Ares, Aphrodite, Hermes und Helios, bei der Britomartis, bei Phönix und Amphione und Ge und beim Uranos, den Heroen und Heroinnen, bei Quellen und Flüssen und allen Göttern und Göttinnen, nie den Lyttiern wohlgesinnt zu sein, in keiner Art, durch kein Mittel weder Nachts noch Tags, und ich will streben, so viel ich vermag, der Stadt der Lyttier Böses zuzufügen, wenn nicht, möge ich gestraft sein durch alle Götter und die Heroen, welche Freunde der Drerier und Knosier sind. Ich schwöre, weder die Stadt, noch die Grenzen der Drerier zu verrathen, noch die der Knosier, auch nicht die Männer den Feinden preiszugeben, weder die Drerier noch die Knosier; keinen Aufstand zu beginnen, sondern den Aufständischen entgegen zu treten, keine Verschwörung anzuzetteln, weder in der Stadt noch außer derselben; wenn ich aber höre, daß andere sich verschwören, so will ich es den anwesenden Ordnern anzeigen. Wenn ich aber dies nicht ausführe, sollen die Götter, bei denen ich geschworen habe, alle mir zürnen und ich selber im schlimmsten Verderben untergehen und alle meine Güter, und die Erde soll mir keine Frucht tragen und das Meer für mich nicht zu beschiffen sein . . . . , wenn ich aber den Schwur halte, sollen die Götter mir gnädig und günstig sein und viele Güter geben. Ich schwöre bei denselben Göttern insgesammt, die Ordner, wenn sie die Schar, die jedesmal gebildet wird, nicht denselben Eid schwören lassen, den wir geschworen haben, wenn sie abgetreten sind, beim Rathe zu verklagen im Monat Komerkarios oder Heliaos, der Rath soll aber von jedem Ordner 500 Stater eintreiben innerhalb

21) Da Poseidon nicht im Texte des Demosthenes, sondern nur im eingefügten Heliasteneid genannt wird, die Urkunden aber im Demosthenes meist als unecht erkannt sind, so möchte diese Angabe zweifelhaft sein. 22) Diesen Eid geben *Pollux* VIII, 105. *Lykurg.* c. Leocr. c. 19. §. 77. *Stob.* Serm. 43, 48. Die Worte: „ich will kämpfen für das Vaterland bis zum Tode" sind aus *Ulpian.* ad *Demosth.* De falsa Leg. p. 117. B. und *Philostr.* Apoll. II, 21 entlehnt. Unser Text ist nach diesen Quellen kritisch hergestellt. *Plut.* Alkib. 15 hat noch den Zusatz: *ὅροις χρήσομαι τῆς Ἀττικῆς πυροῖς, κριθαῖς, ἀμπέλοις, ἐλαίαις*, was heißen soll: für Attika's Grenzen zu halten, so weit Getreide, Wein und Oel erzeugt wurde. Das ist undenkbar. Da die Sache wol nicht ganz erdichtet sein kann, möchte man eine witzige Verdrehung des Alkibiades vermuthen. Sollte vielleicht in dem Eide gestanden haben: *ὁρίοις χρήσομαι πυροῖς, κριθαῖς, ἀμπέλοις, ἐλαίαις* in dem Sinne, daß sie die ländlichen Arbeiten, namentlich die Ernte, zur rechten Zeit thun wollten? oder *ὁρίοις* heißen: jeder innerhalb seiner Grenzen? Die Hore Thallo und die Chariten Auxo und Hegemone deuten auf eine umfassendere Berücksichtigung des Landbaues als durch Erwähnung des Pflügens ausgedrückt ist.

dreier Monate vom Tage der Klage, wenn einer aber arm ist, aufschreiben im Delphinion, wie viel Geld sie nicht eingetrieben haben, indem sie den Namen mit dem des Vaters und die Summe des Geldes angeben; was sie aber eingetrieben haben, sollen sie vertheilen an die Vereine (ἐρανισταῖς) in der Stadt und wenn Drerier irgendwo die Grenzen bewachen. Wenn der Rath aber nicht eintreibt, so sollen sie selbst das Doppelte bezahlen, die Aufseher der Staatsgelder aber sollen es eintreiben und auf dieselbe Weise vertheilen. Dies sind die Erinnerungen des alten drerischen Landes für die hinzukommenden Bürger, den Eid zu schwören und zu halten. Da die Milatier (Milesier) am letzten Neumond die Stadt der Drerier angegriffen haben wegen des Landes, um welches wir streiten, soll es der Siegespreis für die Schar sein, daß jeder einen Oelbaum pflanzt und wenn er gewachsen ist, aufzeigt. Wer aber keinen pflanzen will, soll 50 Stater bezahlen." Die Erklärung würde zu weit führen. Wir begnügen uns erstlich auf die Rangordnung der Götter hinzuweisen, unter denen nur die Britomartis, Phönix und Amphinome den Kretern eigenthümlich sind. Die Britomartis, die der Artemis einigermaßen ähnlich ist, jedoch von ihr unterschieden wird, ist eine Hafengottheit, Schützerin der Fischerei, der Schiffahrt und der Jagd, Phönix, ein Heros, Vater der Europa (Il. XIV, 321) und Amphinome wahrscheinlich seine Gemahlin, die sonst Telephassa heißt.

IV. Die olympischen Götter.

§. 1. Zum engern Ausschuß, gleichsam der Gerusia des olympischen Götterstaates bei Homer, gehören, obgleich Grenzen nirgends scharf gezogen sind, nach dem Totaleindruck Zeus, Hera, Leto, Dione, Athene, Ares, Hephästos, Aphrodite, Apollon, Artemis, Hermes und Poseidon. Da Hera als einzig rechtmäßige Gattin des Zeus anerkannt war, treten Dione und Leto, obgleich jene in Dodona, diese in Delphi in ihrer höheren Würde anerkannt blieb, nach und nach in den Hintergrund. Dagegen tritt Demeter, deren Stellung zum Olymp beim Homer dunkel bleibt, da sie nirgends in die Handlung eingreift, ungeachtet eines ähnlichen Verhältnisses zum Zeus, als ebenbürtig den andern zur Seite. Ganz neu kommt Hestia hinzu. Diese Zwölf bilden eine geschlossene Gruppe. Dazu treten später andere als gleich berechtigt, ohne daß eben die Zwölfzahl, als die der früher berechtigten, geändert wird. Es werden nämlich Heroen zu Göttern erhoben und unter allgemeiner Anerkennung als gleich berechtigt neben die zwölf Götter gestellt (Petersen, „Zwölfgöttersyst." S. 9. Anm. 19—21). Als solche werden von Herodotos (II, 146) Herakles, Dionysos und Pan genannt, von Apollodor dagegen (Chron. bei *Clemens Alex.* Stromata I, 21, 105 und §. 137. und *Euseb.* Praep. Evang. X, 12) Dionysos, Herakles, Asklepios und die Dioskuren; bei Pausanias (VIII, 2, 4) Aristäos, Britomartis, Herakles, Amphiaraos, Kastor, Polydeukes; von Lukianos (Charid. c. 6. ed. *Reitz.*) Herakles, die Dioskuren, Helena, von demselben (Jup. Trag. c. 21) Herakles, Dionysos, Ganymedes und Asklepios. (Vergl. Athenagoras p. 16 u. 37. ed. *Steph. Horat.* Od. III, 3.) Doch war Dionysos schon beim Homer und Hesiod als Gott anerkannt und Pan von Alters her ein Hirtengott der Arkader. Können wir auch die schon von Herodot und Apollodor gemachten Versuche, die Erhebung unter die Götter (Apotheose) chronologisch zu bestimmen, auf sich beruhen lassen, da sie auf der jetzt fast allgemein als falsch angenommenen Voraussetzung beruhen, daß die Heroen wirklich gelebt und sich aus ihrer Genealogie nach Menschenaltern ihr Zeitverhältniß berechnen lasse, so ist für die Entwickelung der griechischen Religion doch von Wichtigkeit nachzuweisen, wann, wo und aus welchem Grunde diese Apotheose oder Aufnahme in den Olymp stattgefunden habe. Doch wird hier und da, wenn auch zweifelnd gefragt, ob sie nicht schon von Anfang an Götter gewesen, wie von Herakles beim Galen (Protr. I, 9. I. p. 4. ed. Bas. p. 22. *Kuhn.*) und von Asklepios beim Pausanias (II, 26, 7). Es ist demnach unsere Aufgabe, die olympische Göttergruppe in ihrer chronologischen Entwicklung darzustellen. Zu diesem Zwecke ist zunächst von der Hestia zu handeln, die vor Feststellung des Zwölfgöttersystems anerkannt sein muß, dann von diesem selbst und zuletzt von den späteren aufgenommen.

§. 2. Hestia. Unter den in dieser Periode hinzugekommenen Göttern ist Hestia (*Ἑστία*, dorisch *Ἱστία*, ionisch *Ἱστίη*) eine der ältesten. Obgleich beim Homer (Od. XIV, 159 u. a.), wie in Hesiod's Werken und Tagen (733) der Heerd unter diesem Namen heilig ist, bezeichnet das Wort doch keine Göttin[23]). Diese kann also nicht aus der arischen Urzeit stammen. Sie kommt zuerst in den Homerischen Hymnen vor und unter den zwölf Göttern. Sie muß also älter sein, als diese Zusammenstellung, d. h. älter als 730 v. Chr.[24]). Wenn sie in Hesiod's Theogonie (454) unter den Töchtern des Zeus genannt wird, so muß, wenn man das Gedicht

23) Ich muß hierin sowol K. Bötticher's Andeutungen: „Ueber das Heilige und Profane in der Baukunst der Hellenen." Berlin 1846. 4. S. 18, der behauptet, daß sich an die Hestia und ihren Dienst die ältesten und heiligsten Traditionen der hellenischen Mythologie und Civilisation anknüpfen, als Th. Mommsen, der „Römische Geschichte" Bd. 1. S. 16 die Vesta oder *Ἑστία* „fast die einzige Göttin" nennt, „die beiden Nationen (Griechen und Römern) von Haus aus gemein ist," widersprechen. Will man nicht annehmen, daß der an demselben Worte haftende gleiche Begriff in Italien unabhängig von den Griechen selbständig vergöttert sei, wie F. G. Welcker, Griechische Götterlehre. 2. Bd. S. 698 meint, so muß die Vesta von den Griechen angenommen sein. Bei dem arischen Urvolke war das Feuer männlich (agni = ignis) und mit Vulkanus und Hephästos begrifflich und ohne Zweifel geschichtlich derselbe. 24) Chr. Petersen, „Zwölfgöttersystem." Hamburg 1853. 4. S. 22, wo nachzutragen, daß das Zwölfgöttersystem schon 730 bei der Gründung von Leontini vorkommt. *Polyaen.* Strateg. V, 5, 5, 2. Vergl. Fischer, Griechische Zeittafeln zum Jahr 730.

nicht für jünger, als die Werke und Tage halten will, später hier eingeschoben sein, und ein anderes Wort verdrängt haben, denn das Alter des Verses scheint sonst sicher zu sein[25]). Obgleich die Ableitung (von *ἱστάναι* stellen, aufrichten), sodaß es der Ort der Niederlassung bedeutet, die nothwendig zuerst in einem Heerde besteht, nicht zu bezweifeln ist, so gehen doch sowol die Erklärungen der Alten, als die Ansichten der neueren Mythologen über die erste Bedeutung des Wortes aus einander. Bei den alten Lexikographen finden wir das Wort sowol durch Heerd (*ἐσχάρα*) als durch Erde (*γῆ*) erklärt (*Stephanus* s. v.). Preller tritt der letzteren Ansicht bei (Gr. Mythol. I. S. 266.), Welcker der ersteren (Gr. G. II. 28. S. 699). Da das Wort jedoch bei Homer und Hesiod allein, in der Bedeutung Heerd, in Zusammensetzungen auch für Haus vorkommt, diese Bedeutung offenbar von jener abgeleitet ist, so kann man nicht zweifeln, daß in Uebereinstimmung mit der Ableitung Heerd die ältere Bedeutung ist. Damit muß sich aber der Natur der Sache nach von Alters her die Bedeutung Feuer verbunden haben. Dafür spricht auch der Zusammenhang des Namens Hephästos (*Ἥφαιστος = Ἡφάϊστος*, der Heerd- oder Feueranzünder) mit diesem Worte. Ist nun Hestia erst nach Homer und Hesiod als Göttin anerkannt, so fragt sich, wodurch ist ihre Vergötterung veranlaßt, von wo und wann ist sie ausgegangen? Welcker findet den Grund in dem steigenden Ansehen der häuslichen und genossenschaftlichen Selbständigkeit und dem Gefühl des Werthes der daran geknüpften Pflichten und Wohlthaten. Eher könnte man den Grund finden in der veränderten Lebensweise, indem die Hestia (Heerd), die beim Homer in der Mitte des Männersaals zu denken ist, an der die Herren selbst die Speisen bereiteten, durch Ueberlassung der Speisebereitung an die Sklaven ihren unmittelbaren Zweck verlor und nur Opferheerd blieb, also eine rein religiöse Bedeutung behielt[26]). Finden wir auch erst beim Xenophanes die ältesten Andeutungen darüber, so muß die Veränderung doch älter sein. Sie mag zusammenhängen mit der von den Asiaten angenommenen Sitte zu Tisch zu liegen, statt zu sitzen, die auch eine größere Gemächlichkeit und Bequemlichkeit im häuslichen Leben erkennen läßt[27]). Allein bei genauerer Erwägung der ältesten Zeugnisse scheint dieser Gottesdienst, wie auch Welcker (a. a. O.) annimmt, nicht vom Privathause in die gemeinsamen Heiligthümer der Genossenschaften, Phratrien, und von diesen auf den gemeinsamen Staatsheerd übergegangen, sondern vielmehr Delphi selbst der Ausgangspunkt des Hestiadienstes zu sein. Entscheidet dafür auch nicht, daß der Altar der Hestia im Allerheiligsten (*ἄδυτον*) zu Delphi war, wie es scheint, unter der Lichtöffnung der Halle vor der Orakelhöhle, in welcher der Dreifuß stand[28]), so ist dadurch nicht nur Anerkennung von Seiten des Orakels, sondern auch die hohe Bedeutung, die das Orakel diesem Dienste beilegte, ausgesprochen, zumal da auf diesem Altar der viel besprochene Omphalos (Nabel) als Symbol der Hestia stand[29]), von dem die Göttin in jedem Hause den Beinamen Nabelmitte (*μεσόμφαλος*[30]) hat, weil das Haus in der Mitte einen Nabel hat, oder der Altar der Hestia in der Mitte liegt, wie der Nabel. Unter den drei Homerischen Hymnen, die sich auf Hestia beziehen, unterscheidet sich einer (24) von den beiden andern dadurch, daß Hestia noch nicht die Privathäuser, sondern nur noch den delphischen Tempel bewohnt. Es muß daher dieser Hymnos älter als die andern sein, aus einer Zeit, in der sie nur noch allein in Delphi verehrt ward. Da dieser Hymnos offenbar die Einleitung eines Vortrags an einem häuslichen Feste ist, so hätte die Hestia nicht aus Delphi herbeigerufen werden dürfen, wenn sie schon im Hause gewesen wäre[31]). Die Folgerung aus dem Homerischen Hymnos, daß die Verehrung der Hestia von Delphi ausgegangen und eine Zeitlang nur auf die Prytaneen, nicht schon gleich auf die Privathäuser ausgedehnt sei, wird durch die Thatsache unterstützt, daß bei den italischen Völkern nur von einem Tempel der Vesta als Staatsheerd, nicht von ihrer Verehrung in Häusern die Rede ist. Denn ist Vesta griechischen Ursprungs, so muß sie zur Zeit der Uebersiedelung in Griechenland eine analoge Stellung gehabt haben. Für den griechischen Ursprung

25) Petersen, „Ursprung der Hesiod. Theogonie" S. 15.
26) Diese Vermuthung habe ich früher ausgesprochen: „Hausgottesdienst bei den Griechen" S. 32. 27) Unmittelbar bezeugt ist nur das Liegen bei Tische *Xenophan.* Fr. 17. *Karsten*, *Ἐν κλίνῃ μαλακῇ κατακείμενον.* Dies war zur Zeit der Perserkriege in Griechenland allgemein gebräuchlich. *Her.* IX, 16. Daß damals der ehemalige Heerd des Männersaals nur Altar gewesen, zeigt die Beschreibung eines Gastmahls. *Xenophanes*, Fr. 21. v. 7: *ἐν δὲ μέσοις ἁγνὴν ὀδμὴν λιβανωτὸς ἵησι*, und v. 11: *βωμὸς δ' ἄνθεσιν αὐτὸ μέσον πάντῃ πεπύκασται.* — Die Ableitung der weichlichen Lebensweise aus Lydien bezeugt Fr. 20. Es scheinen nach den Hinweisungen auf Lydien und Phrygien schon zu Archilochos' Zeit diese Veränderungen eingetreten zu sein.

28) *Fr. Wieseler*, Intorno all' Omphalo Delphico in Annali dell' Instituto. 1857. p. 160. Bötticher, Der Omphalos des Zeus zu Delphi. Berlin 1859. 4. setzt den Omphalos zwar auch in die Cella, erklärt ihn aber für das „Weihethum des Zeus Moiragetes," wird jedoch, wie es scheint, mit Erfolg bekämpft von Wieseler in den Göttinger Anzeigen. 1860. St. 17. S. 161 fg.
29) *Euripid.* Ion. 461:

μόλε Πύθιον οἶκον —
Φοιβήϊος ἔνθα γᾶς
μεσόμφαλος ἑστία
παρὰ χορευομένῳ τρίποδι
μαντεύματα κραίνει.

30) *Aesch.* Agam. vom Hause des Königs v. 1025.

τὰ μὲν γὰρ Ἑστίας μεσομφάλου,
ἕστηκεν ἤδη μῆλα πρὸς σφαγὰς πάρος.

31) *Ἑστίη, ἥτε ἄνακτος Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο*
Πυθοῖ ἐν ἠγαθέῃ ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις,
αἰεὶ σῶν πλοκάμων ἀπολείβεται ὑγρὸν ἔλαιον·
ἔρχεο τόνδ' ἀνὰ οἶκον, ἐπέρχεο εὐμενέουσα
σὺν Διὶ μητιόεντι, χάριν δ' ἅμ' ὄπασσον ἀοιδῇ.

Bei dem hohen Alter des Hymnos ist an eine Bildsäule, welche Hestia sehr spät erhielt, nicht zu denken und mit Wieseler (Annali a. a. O. p. 165) das Salben mit Oel auf den Omphalos zu beziehen, und bei den Locken, von denen es herabfließt, an dessen Binden zu denken. Mit Welcker (a. a. O. S. 695) ein Prytaneon anzunehmen, auf das sich dies Proömium bezog, ist kein Grund.

der italischen Vesta spricht aber außer dem Namen [32]) besonders die Verehrung durch Jungfrauen, die von der einst jungfräulichen Priesterin Delphi's abgeleitet werden und offenbar in der Göttin selbst ihren Grund hat [33]). Für den griechischen Ursprung spricht auch der Zusammenhang mit dem Palladion, dessen griechischer Ursprung nicht in Abrede zu stellen ist, zumal da auch in Griechenland die Prytaneen Heiligthümer der Pallas Athene waren [34]). Ist sie nun vor 730 schon unter die zwölf Götter aufgenommen, so muß ihr Dienst vorher wenigstens in den Prytaneen verbreitet gewesen sein. Zu Rom und in andern italischen Städten aber trägt sie diesen Charakter. Sie muß also nach Italien gekommen sein, bevor sie vorzugsweise Göttin des Hauses ward. Die ältesten Colonien der Griechen in Italien sind Cumä und Metapont, deren Stiftung noch in die mythische Zeit gesetzt wird. Fällt letztere nach einer glaubwürdigen Angabe auch erst 774 (Fischer zu diesem Jahre) und Cumä jedenfalls früher, so kann sehr wohl der Dienst der Vesta von Cumä aus, das früh großen Einfluß auch auf die Religion der Umgegend übte, zu den benachbarten und dazu stammverwandten italischen Völkern gekommen sein. Denn Cumä war eine äolische Colonie und mit dem äolischen Dialekt war die Sprache der Italioten am nächsten verwandt. Gerade dieser Cultus konnte sich aber am ersten und leichtesten verbreiten, weil er in den Colonien als die erste religiöse Gründung leicht die wichtigste werden konnte, und weil der Heerd bei den indo-germanischen Völkern von Alters her heilig war. Hierdurch wäre ein religiöser Einfluß Griechenlands auf Italien und namentlich auf Latium vor 700, also lange vor den Tarquiniern, nachgewiesen. Schon ehe Hestia sich göttlicher Ehre zu erfreuen hatte, wurde bei Aussendung von Colonien das für ihr künftiges Prytaneion bestimmte Feuer am Feuer des Prytaneions der Mutterstadt angezündet, wie Herodot (I, 146) von den Ioniern berichtet, als sie von Athen auszogen. Nach dem Vorbilde der Mutterstädte [35]) muß Hestia bei jeder Gründung aber im Prytaneion zuerst ein Heiligthum erhalten haben [36]). Hier ward ihr täglich geopfert, was ohne Zweifel mit der Speisung der Prytanen auf Staatskosten zusammenhängt [37]). Doch hatte sie auch besondere Feste bei Einführung der Prytanen, bei der auch musikalische Aufführungen stattfanden. Für solches Fest ist Pindar's 11. nemeische Ode gedichtet. Zu den Genossenschaften, welche in ihrem gemeinsamen Heiligthum, das zugleich ihr Versammlungssaal war und zu gemeinsamen Gastmälern diente, gehörten in Athen die zwölf Phratrien. Ihr gemeinsames Heiligthum hieß *ἑστιατόριον* oder *φρατρίον* [38]). Dasselbe ist von den Lechen anzunehmen, welche in gleicher Weise gemeinsame Heiligthümer der Geschlechter waren [39]). Von der Verehrung in Privathäusern geben schon die Homerischen Hymnen auf Aphrodite (4. v. 22 fg.) und Hestia (29) Zeugniß. Die Zeit, in der der häusliche Heerd zuerst als Altar der Hestia anerkannt ward, läßt sich bei dem Untergang aller Schriftsteller zwischen Hesiod und Pindar nicht mit Sicherheit bestimmen. — Von den Homerischen Hymnen, die derselben zuerst erwähnen, ist der auf die Aphrodite schwerlich mit Baumeister erst in die Zeit der Verbreitung des Kybeledienstes in Griechenland hinabzudrücken, vielmehr in die Zeit der Kykliker zu setzen. Außer ihnen ist die berühmte François-Vase das älteste Zeugniß, auf der Peleus an ihrem Altar, neben welchem sie steht, einen Eid zu leisten scheint. Ich zweifle nicht, daß sie aus der Zeit vor 700 v. Chr. stammt [40]). Das der Hestia fast täglich dargebrachte Opfer bestand besonders in Weihrauch. Es ist auch von Thieropfern die Rede, doch sind dieselben schwerlich hier verbrannt worden [41]).

§. 3. Das Zwölfgöttersystem.

E. Gerhard, „Ueber die zwölf Götter Griechenlands" in den Schriften der berliner Akademie hist. philol. Cl. 1840. 4. L. Preller, „Ueber das Zwölfgöttersystem der Griechen," in den Verhandlungen der 9. Versammlung deutscher Philologen. Jena 1846. 4. Chr. Petersen, „Das Zwölfgöttersystem der Griechen und Römer. 1. Abth. Das Zwölfgöttersystem d. Griechen." Hamburg 1853. 4. P. J. Pyl, Der Zwölfgötterkreis im Louvre. Greifswald. 1857. 4. E. v. Schmidt, „Die zwölf Götter der Griechen, geschichtsphilosophisch beleuchtet." Jena 1859. F. G. Welcker, Griech. Götterlehre. Bd. 2. Göttingen 1860. S. 163 fg.

Es darf jetzt als ausgemacht gelten, daß, wenn von den zwölf Göttern die Rede ist, überall dieselben gemeint sind. Es sind sechs männliche und sechs weibliche Götter, die paarweise, jedoch nicht immer auf dieselbe Weise, zusammengestellt werden. Auf dem sogenannten Borghesischen Altar, dessen Vorbild bis in die Zeiten der Perserkriege zurückreichen mag, sind sie in folgender Weise zusammengestellt:

Zeus — Hera.
Poseidon — Demeter.

32) Cumä, die älteste Colonie der Griechen war äolisch und äolisch hieß Hestia *Ϝιστία* (*Ahrens*, De Dial. Dor. p. 55 u. 120); denn da *ἱστία* aus mehren Orten als dorisch beglaubigt ist, darf die Glosse *Ϝιστία ἐσχάρα* bei *Hesych.* wol für äolisch gelten. 33) *Plutarch.* Numa c. 9. *Diod.* XVI, 26. Hermann, Gottesd. Alterth. §. 34, 9—12. 34) Schol. in *Arist.* Panath. I, 103, ed. *Dind.* p. 47: *τὸ δὲ πρυτανεῖον τόπον εἶναι λέγουσι τῆς Παλλάδος ἱερόν.* Ueber Rom *Ovid.* Fast. VI, 435. *Dion. Halic.* II, 66. 35) So in Athen, sowol im alten Prytaneon (*Paus.* I, 18, 1), als in Buleuterion Hermann, G. A. §. 157. In Sparta *Boeckh.* Corp. Inscr. I. p. 610, in Naukratis in Aegypten *Athen.* IV. p. 149 u. a. a. O. 36) *Plat.* De Legg. V, 745. b. Vergl. *Pollux* XI, 40. 37) Etym. M. s. v. *πρυτανεῖον*. *Aristoph.* Pax 891 nebst Schol. Lexic. s. v. *θόλος*. Hermann, Staatsalterth. §. 127, 13.

38) Lexic. s. v. *Meier*, De Gent. Att. p. 11. Daß es als *ἑστιατόριον* der Phratoren eine Hestia hatte, liegt im Wesen der Sache; daß an denselben die Amphidromien gefeiert, wie Welcker und Preller annehmen, finde ich nirgends bezeugt. Ich glaube, daß sie an der Hestia des Hauses gefeiert sind (Petersen, „Hausgottesdienst" S. 34. n. 136), wie auch Becker (Charikles I. 1. Ausg. Bd. 1. S. 20 und 2. Ausg. Bd. 2. S. 3 fg.) erwiesen hat. 39) *Prokl.* ad *Hes.* Opp. 492. *Meier*, De Gent. Att. p. 21. 40) Abgebildet und erklärt Monum. ined. dell. Inst. IV, 54—57. Annali XX. p. 299. Gerhard, Denkm. II. 1850. S. 257 u. Taf. 23 u. 24. Vergl. Jahn, Münch. Vasens. Vorr. S. CLII. u. oben I. §. 6. 41) Ch. Petersen, „Hausgottesdienst" S. 33 u. 37 fg.

Apollon — Artemis.
Hephästos — Athene.
Ares — Aphrodite.
Hermes — Hestia.

In dem römischen Lectisternium, das im J. 217 v. Chr. nach Anleitung der sibyllinischen Bücher gefeiert ward, nehmen Neptunus und Minerva die zweite Stelle ein, und in der fünften sind Vulcan und Vesta; in der sechsten Merkur und Ceres, je zwei an einem Polster (Pulvinar) zusammengeordnet, beim Scholiasten zu Apollonios aus Rhodos (II, 535) weicht die Zusammenstellung nur in zwei Paaren ab: Hermes und Athene erhalten die fünfte, Hephästos und Hestia die sechste Stelle. Ob sie gemeinsame Tempel gehabt haben, ist zweifelhaft. Es werden allerdings Heiligthümer derselben genannt (*ἱερόν*) am Bosporos, wo es ein freier Platz war (Schol. ad *Apollon.* Arg. II, 531), und zu Telpusa in Böotien nennt Pausanias (VIII, 25, 3) ein *ἱερόν* der zwölf Götter neben einem Tempel (*ναός*) des Asklepios. Wir dürfen deshalb wol nur an einen eingehegten Platz (*τέμενος*) denken, auf dem ein freistehender Altar sich befand. Und so standen die Altäre der zwölf Götter gewöhnlich, besonders auf Märkten. In Athen bildete derselbe den Mittelpunkt des Marktes und war ein gewöhnliches Asyl Schutzsuchender (Petersen n. 36. 57. 59). Von ihm aus waren die Entfernungen der Ortschaften durch Meilensteine bestimmt (nach Inschriften *Boeckh.* C. I. n. 12; vergl. *Herod.* II, 7). Dasselbe scheint zu Xanthos in Lykien der Fall gewesen zu sein (C. I. n. 4268). Häufiger kommen sie an Häfen vor, wo meistens Märkte sich fanden (Petersen n. 42—49). Als Besitzer eines von ihnen finden wir die übrigen im Tempel der Artemis Lateira zu Megara (*Paus.* I, 20, 3). In Kos wird ihnen gemeinsam von einem Heros (wol dem heroisirten Erblasser selbst) ein Grundstück mit Häusern geweiht (*Ross*, Inscript. III. n. 309). Es ist mehrmals von Opfern, die bei besonderen Gelegenheiten ihnen dargebracht wurden, die Rede, so für erlangte Hilfe (*Rangabé*, Ant. Hell. II. n. 786), für erfochtene Siege (Duris bei *Athen.* XII, 432. *Müller*, Fr. Hist. Gr. II. p. 470) und von Alexander dem Großen im fernen Osten, in Indien (*Diod.* XVII, 95). Sie sind besonders an bestimmten Festen in Anschluß an die Hauptgötter derselben verehrt. Dies war wenigstens an den großen Dionysien in Athen der Fall, wie die auf der Mitte des Marktes aufgeführten kyklischen Chöre zeigen (Pindar bei *Dion. Hal.* de Comp. Verb. c. 22. *Pind.* Fr. 53), welche auch an den großen Panathenäen üblich waren (*Beulé*, L'Acropole II. p. 318). An der Verehrung der zwölf Götter scheinen besonders auch Colonien und Bundesgenossen Theil genommen zu haben, die eben zu diesen Festen Theorien schickten (Schol. *Aristoph.* Nub. 385. *Rangabé*, Antiq. Hell. II, 786). Daß, als die platäische Gesandtschaft im J. 520 Hilfe von Athen begehrte und die Athener am Altar der zwölf Götter opfern fand, ein jährlich wiederkehrendes Fest gefeiert sei, geht aus den Worten nicht hervor, ist indessen wahrscheinlich und gewinnt an Wahrscheinlichkeit, seitdem wir einen Priester der zwölf Götter in Athen kennen (Inschrift der im Theater entdeckten Sessel Philol. XIX, 2. p. 362). Ein besonderer Priester derselben begegnet uns auch zu Metropolis in Lydien (*Boeckh.* C. I. n. 3037). Mit Opfern, die im Namen des Staates dargebracht wurden, dürfen wir immer Feierzüge (Pompen) verbunden denken, die, um sie glänzender auszustatten, von der bewaffneten Macht begleitet ward. Eine solche soll in Leontini schon bei Gründung der Stadt ausgeführt sein (*Polyaen.* Strat. V, 35, 2). Demnächst ist die Frage zu beantworten, welche Ursache und Bedeutung diese Zusammenstellung gehabt habe. Da in mehren Mythen die zwölf Götter als Richter auftreten, im Streit zwischen Poseidon und Athene, in der Klage des Poseidon gegen den Ares, der seinen Sohn Halirrhothios erschlagen hatte und über Orestes (Petersen n. 65—68), so möchte man irgend einen Zusammenhang mit dem Gerichtswesen vermuthen, der, da er jedenfalls aus früher Zeit stammt, wieder in politischen Institutionen wurzeln mußte. Man könnte an die 12 alten Städte und deren Repräsentanten (Prytaneen?) denken, aus denen Attika zusammengesetzt sein soll, auf die auch Welcker S. 163 hinweist. Man könnte annehmen, daß der Areopag, der in denselben Mythen statt der zwölf Götter genannt wird, in alter Zeit zwölf Richter gehabt habe. Doch läßt sich diese Vermuthung nicht weiter unterstützen. Es muß sogar bedenklich scheinen, daß eine so späte und abstracte Göttin wie Hestia Localgöttin einer Stadt gewesen sei. Und im attischen Gerichtswesen begegnet uns nirgends die Zwölfzahl. Man könnte den Grund der Zwölfzahl in der Zahl der Monate finden; dann müßte in jedem Monat einer derselben sein Hauptfest gehabt haben, wie Plato allerdings festsetzt, wenn auch mit der Modification, daß er Hades einschob, ohne zu sagen, wer dafür ausfallen sollte (Legg. VIII. c. 1. p. 828). Allein davon findet sich in der Wirklichkeit nicht die geringste Spur. Die Beziehung auf die zwölf Zeichen des Thierkreises, die wie Kunstwerke und Zeugnisse zeigen, im spätern Alterthum gewöhnlich war, kann nicht alt und ursprünglich sein, da der Thierkreis den Griechen nicht so früh bekannt war (Marmor-Cylinder in *Visconti*, Monumenti Gabini. T. 15—17. Musée Clarac. pl. 171 u. 258. — Petersen Taf. B. *Diod.* II, 30. *Apollon. Rhod.* Schol. IV, 261). Man darf annehmen, daß wegen der Zahl der Monate von Alters her die Zwölfzahl eine höhere Geltung, eine gewisse Heiligkeit gehabt habe. Daher könnte, wenn auch nicht im Einzelnen, doch im Ganzen diese Zusammenstellung von zwölf Göttern einem auswärtigen System, wenn auch anderer Götter, nachgebildet sein, wie dies bei den zwölf Arbeiten des Herakles der Fall war. An Aegypten aber kann in dieser Beziehung mit Herodot nicht gedacht werden, da das griechische Zwölfgöttersystem älter ist als der lebhaftere Verkehr mit Aegypten seit Psammetich. Eher könnte die Vorstellung der Chaldäer oder Babylonier durch die Phönikier eingewirkt haben. Allein damit würde das Wesen der Sache nicht erklärt sein. Die Lage der Altäre auf Märkten und an Häfen läßt eine Beziehung auf den Verkehr annehmen durch Verei-

nigung der von allen griechischen Staaten und Stämmen verehrten Hauptgötter. Nicht minder wichtig ist die Frage, wann und wo diese Zusammenstellung zuerst aufgekommen. Daß die Mythen, welche schon Deukalion, die Argonauten und Agamemnon ihnen opfern lassen (Petersen n. 44—47), so wenig für das Alter derselben zeugen können, als ihr Richteramt in mythischen Processen, bedarf keiner Ausführung. Wenn es als erwiesen betrachtet werden darf, daß Hestia späteren Ursprungs, so kann auch an einen Zusammenhang mit den zwölf Völkerschaften des Amphiktyonenbundes nicht gedacht werden. Das älteste bisher bekannte Zeugniß war der ihnen vom jüngern Pisistratos, dem Sohne des Hippias auf dem Markte von Athen errichtete Altar (*Thuk.* VI, 54). Welcker (I. S. 165) will aus den Bruchstücken einer Inschrift [42]) schließen, daß Solon der Urheber der Verehrung sei, indem durch ihn „die religiös-politische Idee, die schon vorher von Dichtern gefaßte Aussonderung der Hauptgötter des Olymp unter der Formel zwölf zuerst ins Leben eingeführt sei, wodurch sie dann Ansehen erhielt und weithin bekannt wurde." Er läßt diese Zusammenstellung demnach von Athen nach Rom gelangen (S. 171), obgleich sie wenigstens auch durch die sibyllinischen Bücher dorthin gekommen ist, die gleichzeitig mit Solon in Kleinasien entstanden sind. Daraus dürfen wir auf ein höheres Alter schließen, was durch Alkman um 610 v. Ch. (Fr. 75) unterstützt und durch die Verehrung derselben bei Gründung Leontini's, 730 v. Chr., beglaubigt wird (*Polyaen.* V, 5, 2. *Thuk.* VI, 4; vergl. Fischer, Gr. Zeittaf. z. J. 730). Zur Bestätigung weisen wir auf die schon vor Archilochos eingetretene Vergötterung des Herakles hin, welcher das Zwölfgöttersystem voraussetzt (*Diod.* IV, 39; vergl. d. folg. Abschnitt).

§. 4. Herakles.

Ph. Buttmann, Ueber den Mythus des Herkules, Abhandlungen d. Berl. Akad. 1818. Mythologus I. S. 246. K. O. Müller, Dorer. II. B. 11. u. 12. Cap. *A. Vogel*, Hercules secundum Graecorum poetas et historicos illustratus. Hal. 1830. 4. Ders. in dieser Encykl. II. Sect. 6. Bd. S. 8 fg. F. G. Welcker, Die 12 Kämpfe des Herakles bei Pisander. Rhein. Mus. 1833. S. 520. Kl. Schriften I. S. 83. Ge. Gu. Nitzsch im Ind. lect. hib. 1835. F. G. Welcker, Herakles u. d. Hirsch von Keryneа. Heidelb. Jahrb. 1816. Philol. S. 419. Alte Denkmäler I. S. 320. Herakles berauscht. Rhein. Mus. 1836. S. 456. A. D. I. S. 415. Dessen Versch. Abhandlungen über Herakl. A. D. II. S. 328. III. S. 257—342. E. Curtius, Herakles der Satyr und Dreifußräuber. Berlin 1852. 4. O. Jahn, Ueber einige Abenteuer des Herakles auf Vasenbildern. Berichte d. K. S. Gesellsch. der Wissensch. 1853. Philol. hist. Cl. S. 136. 1855. S. 215 fg. *Ad. Michaelis*, Il Leone Nemeo. Annali del' Inst. Vol. 31. p. 60. *E. Petersen*, Ercole reportante i Pomi delle Esperidi. Annali 1859. p. 293 seq. Welcker Gr. G. II. S. 749 fg.

Wir haben den Herakles als einen zum Heros herabgesetzten Sonnengott erkannt, doch war er nicht der Sonnengott selber, sondern die Wirkung der Sonne besonders auf die Erde, wie in der Erklärung der Mythen z. B. vom erymanthischen Eber und der lernäischen Hydra nachgewiesen ist (3. Per. III.). Dieser Heros, der bei den verschiedenen äolischen Völkerschaften derselbe geblieben war, an den aber in verschiedenen Landschaften sich verschiedene Mythen angeschlossen hatten, war durch die Herakliden zu den Dorern [43]) und nach der attischen Tetrapolis, besonders nach Marathon, gekommen [44]). Es muß bei der Verpflanzung nach Attika die Naturbedeutung noch im Bewußtsein lebendig gewesen sein, wie schon die Gleichsetzung mit Theseus dem sommerlichen Heros zeigt [45]). Keine Heiligthümer und keine Feste waren zahlreicher in Attika als Herakleen, ohne daß er mit der ursprünglich attischen Mythologie in Verbindung gesetzt wird [46]). Von allen Heiligthümern und Festen waren die in Marathon und im Kynosarges bei Athen die ausgezeichnetsten [47]). Marathon aber gehörte zur Tetrapolis, in der die Herakliden angesiedelt sein sollen [48]). Marathon muß aber, wie der Name zeigt, eine phönikische Niederlassung gewesen sein [49]). Da in allen phönikischen Niederlassungen der sogenannte tyrische Herkules (Melkarth) verehrt wurde, so dürfen wir dasselbe von Marathon annehmen. Wenn der Heros des Demos Marathon aus dem Peloponnes abgeleitet wird, so ist darin wol die Abstammung der Herakliden aus dem Peloponnes angedeutet. Wenn aber eine Quelle zu Marathon Makaria heißt, die ihren Namen von einer Tochter des Herakles haben sollte, so scheint auch dieser Name phönikischen Ursprungs zu sein. Die so frühe als dunkle Verbindung Attika's mit Kypros und Syrien ist mythisch bezeugt durch das Geschlecht des Kephalos, Sohn des Hermes und der Herse, von dem durch Phaëton, Sandakos, Kinyras und Adonis abge-

42) *Boeckh.* Corp. Inscr. I. n. 452, gefunden auf Salamis am Hafen:

Σαλαμίνιοι τειχως (?) δώδεκα
θεοῖς Σόλωνος.

Schwerlich ist hier mit Welcker *Σόλωνος* abhängig von *θεοῖς* zu nehmen, sodaß den zwölf Göttern des Solon neue Mauern geweiht seien, sondern *ἀνδρίαντα* oder dergleichen ist in der folgenden Lücke zu ergänzen und in *TEIXΩΣ* ein Fehler anzunehmen (Petersen n. 49*).

43) *Diod.* IV, 58. K. O. Müller (Dorer. Bch. 1. c. III. S. 47. Bch. 2. c. X. S. 415) will den Herakles als den Dorern eigenthümlich nachweisen, was jedoch wol nicht für gelungen erachtet werden darf. 44) *Apollod.* II, 8, 1. *Diod.* IV, 57. *Euripid.* Herakl. 35. 45) Theseus, als er mit Peirithoos die Persephone rauben wollte, wurde vom Hades gefangen gehalten, durch Herakles erlöst. Nach Attika zurückgekehrt, soll er die ihm geweihten Heiligthümer (*τεμένη*), *Θησεῖα* genannt, bis auf vier dem Herakles geweiht und *Ἡράκλεια* genannt haben nach Philochoros b. *Plutarch.* Thes. 35. 46) Hermann, G. A. §. 62, 21—24. Müller, Dorer. B. 2. c. XI. §. 11. S. 441. 47) *Harpokration* s. v.: *πολλῶν ὄντων τῶν κατὰ τὴν Ἀττικὴν Ἡρακλείων νῦν ἂν ὁ Δημοσθένης μνημονεύοι ἤτοι τῶν ἐν Μαραθῶνι ἢ τῶν ἐν Κυνοσάργει· ταῦτα γὰρ μάλιστα διὰ τιμῆς εἶχον Ἀθηναῖοι.* Schol. ad *Pind.* IX, 134. XIII, 148. 48) *Steph. Byz.* s. v. *τετράπολις.* 49) Olshausen, Ueber phönikische Ortsnamen außerhalb des semitischen Sprachgebiets. Rhein. Mus. VIII. S. 330.

leitet wurden (*Apollod.* III, 14, 1—4). Ob diese Verknüpfung in Folge der attischen Colonie in Salamis auf Kypros oder der phönikischen Niederlassung in Marathon eingetreten sei, muß dahingestellt bleiben. Sinn und Ursprung des Mythos scheint in dem Verhältniß der Sonne zur Atmosphäre zu suchen. Die Anknüpfung an Kypros ist ein historischer Moment. Auffallend mag es scheinen, daß von der phönikischen Niederlassung in Marathon sich keine unmittelbare Ueberlieferung erhalten hat; doch ist sie durch eine andere Thatsache fast ebenso gut wie durch ein Zeugniß beglaubigt. Die Griechen unterschieden den Herakles als Gott und als Helden und nannten jenen den tyrischen Herakles, namentlich auf Thasos, wo beide neben einander verehrt wurden (*Herod.* II, 44), wie es in Tyros auch einen thasischen Herakles gab. Ist nun diese Vergötterung des Herakles von Marathon ausgegangen (*Paus.* I, 15, 3 und 32, 4), so läßt sich dies eben am natürlichsten durch Verschmelzung des in der phönikischen Niederlassung verehrten Sonnengottes Melkarth mit dem griechischen Herakles erklären. Von hier aus verbreitete sich die Anerkennung und Verehrung des vergötterten Helden über ganz Griechenland [50]). Als Gott finden wir ihn namentlich in Sikyon (*Paus.* II, 10, 1) und Theben (*Pind.* Isthm. IV, 95) verehrt. Daß diese Vergötterung nur durch einen Spruch des delphischen Orakels geschehen konnte, versteht sich von selbst, ist aber auch bezeugt (*Arrian.* An. IV, 11). Wenn nun weiter erzählt wird, Zeus habe ihn unter die zwölf Götter aufnehmen wollen, er es aber abgelehnt, um keinen andern zu verdrängen (*Diod.* IV, 15 u. 39), so liegt darin so viel, als daß er den zwölf olympischen Göttern gleichgesetzt sei [51]). Auch dieser Cultus ist in seiner neuen Gestalt sehr bald nach Italien und namentlich nach Rom versetzt, denn der römische Herkules der ara Maxima am Forum Boarium und der nächsten Tempel war ein Gott, der nach griechischen Gebräuchen verehrt ward, und schon zu einer Zeit hingekommen ist, als es noch Sitte war, zu Tische zu sitzen, noch nicht, zu liegen [52]). Daß die Erhebung des Herakles zum Gott in Attika stattfand und von Marathon ausging, muß eine politische Ursache gehabt haben. Denn der Dienst des Herakles war die religiöse Grundlage des Gemeindeverbandes. Außer dem gewöhnlichen gleichnamigen Heros (Eponymos) verehrte jeder Demos den Herakles [53]); auch waren je vier Demen, auch vielleicht größere Landestheile durch denselben Dienst verbunden [54]). Dazu stand dieser Dienst unter Aufsicht und Leitung des Fürst-Priesters (*Ἄρχων βασιλεύς*), der Opferer (*ἱεροποιοί*) und der gemeinsamen zwölf Parasiten, die aus ebenbürtigen, aber reichen Athenern, ursprünglich wahrscheinlich aus den Eupatriden gewählt wurden [54a]). Da Herakles als Heros une hellenischen Geschlechtern, den Herakliden, als Gott den Phönikern angehörte, so muß die Ausdehnung seines Dienstes auf die gesammte Bevölkerung Attika's mit einer Gleichstellung und Verschmelzung der verschiedenen Bestandtheile zusammenhängen. Die Zeit der Erhebung des Herakles ward auch chronologisch zu bestimmen gesucht. Man setzte sie in die Zeit, als Admeta Priesterin der Hera in Argos war (*Apollod.* Chr. bei *Clem. Alex.* Strom. I, 21. §. 105. *Eus.* Praep. Ev. X, 12. *Paus.* III, 18, 11 u. 19, 5. *Diod.* IV, 24). Allein das gibt kein Resultat, denn Admeta soll Tochter des Eurystheus gewesen sein, war also selbst mythischer Natur und kann nicht zu chronologischen Bestimmungen dienen (*Menodotos* bei *Athen.* XV, 672 seq.). Ist nun Herakles bei Archilochos [55]), also um 700 v. Chr. allgemein als Gott anerkannt, so muß die politische Gestaltung des Landes, mit der sie zusammenhängt, früher fallen, kann also nicht etwa bei Einführung des jährigen Archontats (683) stattgefunden haben, sondern muß früher geschehen sein; steht demnach wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Einführung des 10jährigen Archontats im J. 752 v. Chr. [56]), wenn sie nicht noch älter ist und mit dem Uebergang des Archontats auf Nicht-Kodriden zusammenhängt. Zu den ältesten Zeugnissen für die göttliche Verehrung des Herakles gehören außer Archilochos gewiß der Homerische Hymnos (15), die in Homer's Odyssee (XI, 602—4) und in Hesiodos Theogonie (950—55) eingeschobenen Verse [57]) von seiner Vermählung mit der Hebe und seiner Erhebung in den Olymp und das von Polemon aus einer Inschrift angeführte Gesetz des Fürst-Priesters (*βασιλεύς*), das wahrscheinlich, wenigstens dem Inhalt nach, aus dem Jahre

50) Movers, Die Phönizier. Bd. 1. c. 11. S. 415. Welcker (Gr. G. Bd. 2. S. 781 fg.) nimmt keinen fremden Einfluß an, sondern läßt die Vergötterung am Helikon vor sich gehen, ohne seine Quellen zu nennen. 51) Petersen, „Zwölfgöttersystem" S. 10 fg. 52) Preller, Röm. Mythol. XI, 3. S. 640 fg. 53) Diodoros, ein Dichter der mittleren Komödie (*Meineke*, Hist. crit. Com. p. 418), in der Epikleros bei *Athen.* VI, 239 u. *Meineke*, Fragm. Com. III. p. 544. v. 23:

τὸν Ἡρακλέα τιμῶσα λαμπρῶς ἡ πόλις
ἐν ἅπασι τοῖς δήμοις θυσίας ποιουμένη
εἰς τὰς θυσίας ταύτας παρασίτους τῷ θεῷ
οὐ πώποτ' ἀπεκλήρωσεν, οὐδὲ παρέλαβεν
εἰς ταῦτα τοὺς τυχόντας, ἀλλὰ κατέλεγεν
ἐκ τῶν πολιτῶν δώδεκ' ἄνδρας ἐπιμελῶς
ἐκλεξαμένη τοὺς ἐκ δυναστῶν γεγονότας,
ἔχοντας οὐσίας, καλῶς βεβιωκότας.

54) Bezeugt ist dies durch eine Inschrift von den Mesogeern (*Rangabé*, Antiq. Hell. II. p. 799. n. 421). Die Ausleger sind zweifelhaft, ob durch *Μεσογεῖοι* hier ein größerer Landestheil oder vielleicht eine Verbindung von vier Demen, wie die Tetrapolis und der Tetrakomos bezeichnet sei *Steph. Byz.* s. v. *Pollux* IV, 105 mit *Ktesias* apud *Phot.* Bibl. p. 39, 17. 54a) M. H. E. Meier, Parasiten in dieser Encykl. Sect. 3. Bd. 12. S. 417. *Preller* ad Polem. p. 115 seq. 55) Lyrici Gr. ed. *Bergk.* Fr. 18. p. 558. Ausg. 2. 56) Fischer, Griech. Zeittf. z. J. 752 u. 683. 57) Vergl. oben II. §. 13. S. 171. Wenn Baumeister den Homerischen Hymnos (15) für eins der attischen Herakleen gedichtet glaubt, so stimme ich ihm vollständig bei. Daß die gleichen Verse bei Homer (Od. XI, 602—604) und Hesiod (Theogonie) und in diesem Hymnos einen gleichen Ursprung in älteren Gedichten haben, möchte ich besonders aus dem Verse Th. 952, der mit Vs. 604 der Odyss. gleichbedeutend ist und mehren übereinstimmenden Wörtern und Vorstellungen schließen. An die attischen Festschmäuse erinnert besonders das Homerische (603) *τέρπεται ἐν θαλίῃς*. Von solchen Festschmäusen spricht eine Inschrift, *Rangabé* n. 799.

683 sein muß[58]). Von der Beziehung des Herakles auf die Sonne haben sich im attischen Cultus wenig Spuren erhalten. Doch möchte die marathonische Pentaeteris darin ihren Grund haben, insofern eine Beziehung auf den Kalender, also das Sonnenjahr darin liegen muß[59]). Ob die silberne Schale als Preis der das Fest verherrlichenden Kampfspiele als Symbol der Sonne betrachtet sei, muß wol dahingestellt bleiben[60]). Mit größerer Sicherheit wird darauf bezogen ein Opferkuchen, der ihm am 29. Munychion dargebracht mit zwölf Nabeln, aus einem Maaß Korn (χοῖνιξ) gebacken[61]). Diese zwölf Nabel dürfen um so eher auf die zwölf Monate bezogen werden, da die beiden zugleich geopferten Hähne an das Licht der Sonne erinnern. Daß Herakles als Gott für die Sonne anerkannt und in Hymnen angerufen sei, dürfen wir aus Nonnos (Dion. XL. v. 369 seq.) schließen. Auch deutet Anderes auf einen mysteriösen Charakter. Umzüge, Schmausereien treten am meisten hervor und deuten darauf hin, daß Herakles gefeiert sei, insofern er nach schweren Kämpfen ein gemächliches Leben erlangt habe[62]). Dahin weisen auch verschiedene Darstellungen in der Kunst, die Aufnahme in den Olymp, die Vermählung mit Hebe, der zechende und ruhende Herakles, namentlich auf Vasen[63]). Die zwölf Arbeiten scheinen zusammengestellt in Nachahmung der Ueberwindung der zwölf Zeichen des Thierkreises durch den Sonnengott. Er heißt deshalb der schöne Sieger (*Ἡρακλῆς καλλίνικος*)[64]). Der mystisch-enthusiastische Charakter oder der Orgiasmus ist bei diesen Festen anzunehmen, weil die Feiernden einen Thiasos bilden. Dabei ist zu bemerken, daß diese Festzüge mit Rücksicht auf Geschlechter und Familien gebildet wurden, wie daraus hervorgeht, daß die Väter gewöhnlich ihre Söhne zuzogen[65]). Dies ist immer das Zeichen eines früheren Ursprunges, da zu später eingeführten Culten Freiwillige zusammentreten. Mystisch scheint Manchem das Verhältniß des Herakles zu der Athene, die gewöhnlich seine Beschützerin ist. Wenn dieselbe mitunter seine Braut zu sein scheint[66]), so ist doch wol an seine Aufnahme in den Olymp zu denken. Am entschiedensten tritt der Mysticismus in Kos hervor, wo der Priester, dessen Amt erblich war, weibliche Kleidung trug[67]). Ebenso spricht sein Verhältniß zum Dionysos, zur Kore, zu den Eleusinien für eine mysteriöse Auffassung[68]). In gleichem Sinne heißt er in den orphischen Gedichten des Onomakritos einer der idäischen Daktylen[69]) und als solcher begegnet er uns in Böotien, Arkadien und Kleinasien[70]). Hier ist schließlich auch die mystische Bedeutung des Herakles in der orphischen Theogonie zu erwähnen, in der Herakles mit Chronos gleichbedeutend und mit Adrastea das Weltei zeugt, worin wieder die Sonne nicht zu verkennen ist. Doch ist weder Zeit der Entstehung noch Art der Entwickelung dieser Theogonie nachzuweisen[71]).

§. 5. Die Dioskuren und Helena. Obgleich in den Homerischen Gedichten, wie in den Kyprien, die Dioskuren von den übrigen Heroen kaum zu unterscheiden sind, so scheint doch in ihrer göttlichen Verehrung die Ueberlieferung nicht ganz unterbrochen zu sein. Mag die ihnen zu Grunde liegende Naturbedeutung in der Dämmerung, die als aus Nacht und Tag zusammengesetzt vorgestellt ward, oder in Morgen- und Abendstern, im Gegensatz von Nacht und Tag, von Himmel und Erde überhaupt zu suchen sein[72]), als sie wieder zu Göttern erhoben wurden, die den zwölf Höchsten am nächsten standen[73]), tritt dieselbe bis zur Unkenntlichkeit zurück. Am häufigsten erscheinen sie als Helfer zum Siege in der Schlacht, als Retter in der Noth des Sturmes. Obgleich sie beide als Reiter vorgestellt werden, ist doch Kastor zunächst Rossebändiger und Polydeukes Faustkämpfer[74]). Mit ihrem alten Symbol, zwei parallelen Balken, die durch zwei Querbalken verbunden sind, scheint ihre Verehrung in Sparta von der ältesten Bevölkerung auf die Achäer und von diesen auf die Dorer übergegangen zu sein[75]). Und in Athen wurden sie von Alters her unter dem allgemeinen Namen der Könige (*ἄνακες* oder *ἄνακοι*) im Anakëon am nördlichen Abhange der Akropolis verehrt[76]), wo die ältesten Tempel außerhalb der Akropolis selbst lagen. Wie und wann sie allgemein wieder zu göttlichen Ehren gelangt, wissen wir nicht. Sind auch die verschiedenen Zeitangaben der Vergötterung unbrauchbar, so zeugen sie doch für das Bewußtsein, daß die Vergötterung später erneut sei[77]). In Italien war ihr Dienst in dieser Gestalt früh verbreitet; in Rom waren sie zur Zeit der Vertreibung der Könige bekannt und erhielten

58) Vergl. unten XIV. §. 3. 59) *Pind.* Nem. IX, 134 und XIII, 148 nebst Schol. und Erklärung. An denselben opferten die zehn Opferer (*ἱεροποιοί*). *Pollux* VIII, 107. 60) Schol. *Pind.* N. XIII, 148: *ἦν δὲ τὸ ἆθλον ἀργυρᾶ φιάλη.* IX, 134: *ἀργυρίς.* 61) In einer Inschrift *Boeckh.* C. I. n. 523 heißt es in einem Opferverzeichnisse l. 26: *Μουνιχιῶνος β' ἀπιόντος Ἡρακλεῖ καὶ θεῷ ἀλέκτορας β' πόπανον χοίνικος δωδεκόμφαλον ὀρθόνφαλον ἀνυπερθέτως.* 62) Eine solche Feier bildeten der Inhalt der *Δαιταλεῖς* des Aristophanes. Bergk p. 1020 seq. 63) K. O. Müller, Handb. der Archäol. §. 411. Gerhard, Auserlesene Vasenbilder II. S. 158 fg. Taf. CXXXII—CXLII. 64) Preller, Gr. Myth. Bd. II. S. 27. 65) *Isaeos*, De hered. Astyph. §. 30. p. 72. *Aristoph.* Duetal. ed. *Bergk.* a. a. O. 66) Stackelberg, Griech. Gräber zu Taf. XIII, 3. Gerhard, Auserlesene Vasenbilder III. S. 180. Taf. CXLV—CXLVII. 67) *Plutarch.* Quaest. Gr. 58. *Ross*, Inscr. III. n. 311. p. 45, wo das Frühlingsfest des Herakles in Form einer Hochzeit begangen wird.

68) Gerhard, Auserlesene Vasenbilder II. S. 161 fg. Taf. CXXXII—CXLIV. *Xenoph.* Hellen. VI, 3, 6. Bestätigt durch ein in der Krim neuerdings aufgefundenes schönes Vasenbild, das Stephani herausgegeben und erklärt in Compte Rendu de la commission Imper. Archéol. pour 1859. Taf. 2. 69) *Paus.* VIII, 31, 3. *Cic.* Nat. Deor. III, 16. 70) Welcker, Trilogie S. 45. 71) *Damaskios* Princip. 381. Zeller, Die Philos. der Griech. Bd. I. Einl. S. 69. 2. A. 72) Welcker, Gr. G. I, 101. S. 606. Vergl. 1. Per. IV. §. 3 und 6. Per. I. §. 10. 73) Petersen, „Zwölfgöttersystem" S. 9 und Anm. 20 u. 21. 74) Welcker, Gr. G. II. §. 20. S. 416. 75) Diese Balken hießen *δόκανα* Lexic. s. v. *Plut.* De frat. am. 1. 76) Lexic. s. v. *Athen.* IV, 137. *Paus.* I, 18, 1. *Ἄνακτες* hießen sie auch anderswo, z. B. in Argos, *Paus.* II, 22, 6, in Amphissa X, 38, 7. 77) *Apollod.* bei *Clem. Alex.* Strom. I, 21. §. 105. *Paus.* III, 13, 1.

einen Tempel (*Liv.* II, 20 u. 42) um 483. Die Veranlassung der Einführung hat ihr Vorbild im Siege der Lokrer über die Krotoniaten. Lokri ist bald nach 710 gegründet [78]). In Griechenland ist ein Hymnos des Alkman (670—40 v. Chr.) [79]) das erste sichere Zeugniß ihrer göttlichen Verehrung. Auch an sie schloß sich ein mystisches Element; in Athen wurden die Anakes auch als Tritopatores, in der Dreizahl, mit ganz andern Namen Zagreus Eubuleus Dionysos verehrt [80]), in Amphissa mit dem gleichen Beinamen (ἄνακτες) [81]) als Kureten oder wie zu Kephalä in Attika als Kabiren; in Arkadien, in der Stadt der Klitorier, als große Götter [82]). Hier ist der Einfluß der orphischen Schriften unverkennbar, und zwar, wie es scheint, wenigstens schon in der Gestalt, die sie zu Pisistratos' Zeit durch Pythagoreer erhielten [83]). Daß wir hier mit ursprünglicher Göttlichkeit zu thun haben, die, wieder zur Anerkennung gekommen, mit neuen Elementen versetzt wurde, erkennen wir auch in der Helena, die mit Menelaos zu Therapne und Sparta göttlich verehrt ward [84]). Von der Helena aber haben wir glücklicherweise ein Zeugniß, daß sich diese Anerkennung der Helena als Göttin nicht nur bei Stesichoros, der die berühmte Palinodie auf die Helena dichtete, sondern auch bei Arktinos, der Achilles nach seinem Tode von der Mutter dem Scheiterhaufen entreißen und nach der Insel Leuke im Pontus Euxinus versetzen läßt, wo er sich mit Helena vermählte. Für Leuke ward aber auch Elysion oder die Inseln der Seligen genannt [85]). Die Art der Entwickelung zeigt sich am Agamemnon, der in Sparta Beiname des Zeus war, in Klazomene und Ephesus ein besonderer Gott ward [86]).

§. 6. Asklepios.

C. A. Böttiger, Die heilbringenden Götter im Journal des Luxus und der Moden 1813. S. 3 fg. Dessen, Der Aeskulapiusdienst auf der Tiberinsel in Sprengel's Beiträgen. B. 1. S. 163 fg. Kl. Schr. 1. Bd. S. 3 u. 163 fg. F. G. Welcker, Innere Heilkunde Podalrios'. Hecker's Annalen 1832. XXII, 26. Kl. Schr. III. S. 47. Panofka, Asklepios und die Asklepiaden. Abhandlungen d. Berl. Akad. 1845. 4.

Unter den Helden, die vor Troja kämpften, [...]nen sich die Söhne des Asklepios, Köni[...] Trikka, Machaon und Podalirios durch ih[...]kunde aus, wie ihr Vater Il. II. v. 729 u. 294. Von ihnen leitete sich das fast durch ganz Griechenland verbreitete Geschlecht der Asklepiaden ab, in dem die Arzneikunde erblich war. Er heißt ein Sohn des Apollon und der Koronis, Tochter des Lapithen Phlegyas (*Hesiod.* Schol. *Pind.* Pyth. III, 14 u. 48. Fr. Eoear. 142. M.) K. O. Müller (Orchomenos 8. S. 194) hält ihn für einerlei mit Hermes-Trophonios. Allein gewiß richtiger wird er von Forchhammer (Hellen. I, 294) und Preller (Gr. Myth. I. S. 321) für die milde gesunde Luft des Frühlings und, darf man wol hinzufügen, des Spätsommers nach dem ersten Regen erklärt. Ist das Volk der Lapithen-Phlegyer, dem er nach Müller eigen gewesen sein soll, wie wir annehmen müssen, rein mythisch, so fragt sich, welchem historischen Stamm er angehört. Es muß ein äolischer Stamm gewesen sein, der einst Thessalien bewohnte und vielleicht mit größerem Recht als Minyer bezeichnet werden kann. Das Geschlecht dieses Stammes, das sich von Asklepios nannte, und ihn als seinen Eponymos verehrte, muß sich den Dorern angeschlossen haben. Denn außer Thessalien finden wir dasselbe am frühesten und meisten in dorischen Staaten verbreitet und der Asklepiosdienst ist erst spät zu den Joniern gekommen. Pindar (P. III, 7 (12) nennt den Asklepios noch Heros, doch muß er schon früher als Gott anerkannt sein. Diese Vergötterung ist von Epidauros ausgegangen, das nicht nur auch darauf Anspruch machte, sein Geburtsort zu sein, sondern auch den ältesten Tempel zu besitzen [87]). Dessen rühmt sich zwar auch Trikka, allein dieser Ruhm war wol nur auf seine dortige Herrschaft nach Homer begründet. Auch Messenien macht dieselben Ansprüche, doch entschied das delphische Orakel für Epidauros [88]). Und die von Epidauros ausgegangenen Culte betreffen nicht den Heros, sondern den Gott. Von dort wollten ihn Kos, Rhodos, Knidos, Pergamos empfangen haben [89]), von dort hat ihn sicher Athen empfangen [90]). Wann dies geschehen, darüber besitzen wir kein unmittelbares Zeugniß. Hängt die Aufnahme des Asklepios in die Eleusinien, wie nicht unwahrscheinlich, mit der Vergötterung zusammen, so ist sie wol erst nach Solon geschehen, denn dieser nennt die Heilung der Krankheiten noch ein Werk des Päon [91]). Die Spuren in den orphischen Bruchstücken sind zu gering oder zu unsicher, um daraus

78) Preller, Röm. Mythologie. Abschn. 11, 4. S. 659. 79) Lyrici Graeci ed. *Bergk.* p. 635. 80) *Cicero,* Nat. Deor. D. III, 21. 81) *Paus.* X, 38, 7. 82) VIII, 21, 4. 83) *Lobeck,* Aglaoph. p. 754. Obgleich ich nicht glaube, daß, wie dort angenommen wird, diese Mythen in den Ὀρφικά so behandelt waren, sondern in den Weihen (*τελεταί*) des Onomakritos oder Orpheus. 84) *Paus.* III, 12, 6 und 19, 9 nebst *Herod.* VII, 61. 85) Arktinos, Aethiopis in *Proklos,* Chrest. Aus der Bibl. der Alten Litt. I. bei *C. Gu. Müller,* De Cyclo Gr. Epic. p. 45. *Stesichori* Helena in Lyr. Gr. ed. *Bergk.* p. 746, bes. nach *Paus.* III, 19, 12. Vergl. Welcker, Allgem. Schulz. 1848. Nr. 51. N. Jahrbücher für Phil. und Päd. IX. S. 271. Jacobi, Handw. der Mythol. s. v. Achilles. 86) *Tzetzes* ad *Lyk.* 1369. *Eustath.* ad Il. II, 25. *Paus.* VII, 5, 11. Vergl. Forchhammer, Achilles S. 29.

87) *Paus.* II, 26, 4—28, 1. Müller, Orchom. l. c. 8. S. 194. 88) Wenn der das Orakel befragende Apollophanes der Arzt des Antiochos Soter war, so ist das Orakel zwar spät (282—269); wir dürfen aber annehmen, daß das Orakel bei der Anerkennung und Verbreitung des Gottes nicht unbetheiligt gewesen sein kann. 89) Müller's Dorer. B. 1. c. 6, 1. S. 103. Doch darf man nicht mit ihm folgern, daß mit dem Ausgange der Colonien von Argolis oder Epidauros auch Asklepios schon als Gott mitgekommen. Die Aussendung der Asklepiosschlange, allerdings ein Zeugniß der göttlichen Verehrung, wie die Verpflanzung nach Rom zeigt (*Liv.* X, 47), ist offenbar von der Aussendung der Colonie verschieden und fällt viel später wie nach Kos und Lakonien (*Paus.* III, 23, 6), so nach Sikyon (*Paus.* II, 10, 3). Diese Schlangenart soll der Gegend von Epidauros eigenthümlich gewesen sein. 90) Darauf deuten die Epidaureen als Theil der gr. Eleusinien (*Paus.* II, 26, 8. *Philost.* Apoll. IV, 18). Hieran knüpft Pausanias die Vergötterung. 91) Fr. 13, v. 57. *Bergk.* aus *Stob* Flor. IX, 25.

etwas zu schließen [92]), obgleich der Zusammenhang mit den gewiß nach Pisistratos geordneten großen Eleusinien annehmen läßt, daß er der Theogonie oder den Weihen der Orphiker nicht fremd war. Das erste sichere Zeugniß begegnet uns beim Aristophanes (Plutus v. 659). Doch kann man nicht zweifeln, daß der schon damals verspottete Cultus viel älter sei. So häufig auf Sprengel's Geschichte der Medicin hingewiesen wird, welcher nach Plinius (H. N. XXIX, 1 u. 2) die Ansicht durchzuführen sucht, daß die Arzneikunde von Alters her bis zur Auflösung des Pythagoreischen Bundes als Geheimniß in den Tempeln bewahrt sei, so ist dies doch durch Nichts erwiesen [93]). Die rationellen Aerzte sind der allerdings mystischen Verehrung des Gottes durchaus fremd, aber die rationelle Medicin ist älter als die Auflösung des Pythagoreischen Bundes, die damit in keinem Zusammenhange steht. Wol aber mag die Auswanderung der rationellen Aerzte aus Kos um die Zeiten der Perserkriege mit Verpflanzung des mystischen Cultus oder dem steigenden Ansehen desselben zusammenhängen [94]). Doch läßt sich auch darüber Nichts erweisen. Die einzige, ziemlich sichere Schlußfolgerung gestattet die Verpflanzung des Dienstes nach Rom. Geschah dieselbe auch erst im J. 293, so geschah sie doch nach den Sibyllinischen Büchern, die wol um 600 v. Chr. in Kleinasien, wahrscheinlich in Kyme, entstanden sind. Damals muß also Asklepios als Gott in Asien bekannt gewesen sein. Es muß die Vergötterung in Epidauros immerhin älter sein, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch hier phönikischer Einfluß stattgefunden hat, obgleich der Mythos so wenig als beim Herakles phönikische Elemente enthält. Selbst die Gleichstellung mit dem Sonnengott gehört dem späteren Pantheismus an, den wir von dieser Seite beim Serapis wieder aufnehmen [95]).

Ueberhaupt scheint der Mysticismus erst mit der Vergötterung in den Dienst des Asklepios gekommen zu sein. Die Blüthe des Asklepioscultes erst in die Diadochenzeit zu setzen, ja denselben als charakteristisches Element derselben zu bezeichnen, wie Stark thut (Verhandl. D. Philol. und Schulm. zu Frankfurt a. M. 1861. S. 76 fg.), sehe ich keinen Grund.

§. 7. Nike.

C. A. Böttiger, Ueber die Siegesgöttin als Bild und Reichskleinod. Allg. Lit.-Ztg. 1803. Bd. 2. Prg. Kl. Schriften Bd. 2. S. 173. L. Roß, Schaubert und Hansen, Der Tempel der Nike Apteros. Athen 1842. Fol. Rathgeber, Nike in hellen. Vasenbildern. Gotha 1851. Fol.

Zu den Göttern, die, obgleich dem Homer unbekannt, später zu großem Ansehen gelangten, gehört vor allen Nike. Homer braucht das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung (Sieg), kennt es aber nicht als Namen einer Göttin. Diese kommt zuerst bei Hesiod vor, in dessen Theogonie (v. 383—388) es heißt:

Styx, des Okeanos Tochter, gebar aus des Pallas Gemeinschaft
Zelos zugleich im Palast und die holdanwandelnde Nike:
Dann auch Kraft und Gewalt, hochherrliche Kinder, gebar sie.
Nimmer vom Zeus ist ihnen entfernt Haus weder, noch Sitzung,
Nimmer ein Gang, wo nicht der geleitende Gott sie daher führt,
Sondern sie wohnen mit Zeus, dem Donnerer, immer gemeinsam.

Kraft (*Κράτος*) und Gewalt (*Βία*) finden wir auch als Gehilfen des Hephästos, als er Prometheus an den Felsen schmiedete (*Aeschyl.* Prom. init.), Zelos (Eifer) kommt sonst nicht vor. Es fragt sich zunächst, ist auch Nike, wie es von Eifer, Kraft und Gewalt kaum zu bezweifeln ist, bloße Personification, oder hat sie ursprünglich eine physische Bedeutung? Preller (Gr. Mythol. I. S. 287) meint, sie bedeute ursprünglich den Blitz, weil sie unzertrennlich vom Zeus, dem ihre Mutter Styx sie beim Titanenkampf zu Hilfe gesendet und den sie bei diesem und im Gigantenkampfe begleitet, wie sie nach demselben mit ihm den Sieg feiert (*Eurip.* Ion. 1529. *Apollod.* Bibl. I, 2, 5). Nike ist sonst als Beiname der Pallas Athene von dieser nicht verschieden; als solche hatte sie mit dem Beinamen ungeflügelt (*ἄπτερος*) einen Tempel rechts von den Propyläen, den Helm in der Rechten, in der Linken einen Granatapfel tragend (*Paus.* I, 22, 4. *Lykurg.* ap. *Harp.* s. v. *Νίκη Ἀθηνᾶ*). Denn sonst kommt sie mit Flügeln vor, wie sie zuerst von Archermos, Vater des Bupalos und des Athenis, in Chios dargestellt sein soll (Schol. in *Aristoph.* Av. 575. *Plin.* H. N. XXXVI, 5 od. 4, 2). Ist der Titane Pallas ihr Vater, der Umschwung des Himmels, und Styx, die Eiseskälte, ihre Mutter, so scheint die Abstammung Nichts weiter zu bedeuten, als daß Eifer, Kraft, Gewalt und Sieg Kinder eines kälteren, abhärtenden Klima's oder der [illegible]chartigen Jahreszeit sind, im Gegensatz gegen die verweichlichende

92) Außer dem Homerischen Hymnos (16), dessen Alter durchaus zweifelhaft ist, und einem nicht einmal als Orphisch bezeugten Fragment bei Stobäos (Ecl. I, 3, 30) wird er als Gott erwähnt in seiner Identität mit Apollon und Helios in einem Orphischen Fragment des kleinen Krater und *Joh. Diak.* Alleg. in Hesiod. p. 305. *Herm.* Fragm. 28. p. 486. *Lobeck.* Agl. p. 731. Dies Gedicht reicht aber schwerlich auch nur bis in Pisistratos' Zeit zurück. Es enthält einen Pantheismus der Neuplatoniker, wie wir ihn bei Macrobius (Sat. I, 17—20) finden. Wird auch ein Krater des Orpheus dem Zopyrus beigelegt, so ist es doch schwerlich dieser. 93) Bd. I. Abschn. 2. §. 99. S. 237. A. 3. und Abschn. 3. §. 31 fg. Aus dem angeführten Fragment des Solon geht hervor, daß die Arzneikunde schon damals als freie Kunst geübt sei. Und gerade Metrodoros und dessen Vater Elothales, die von Sprengel für seine Ansicht angeführt werden aus *Iambl.* Vit. Pyth. c. 34, wie Demokedes nach *Herod.* III, 131, beweisen, wenn man die Zeugnisse richtig versteht, dagegen. Vergl. *Chr. Petersen*, Hippocrates scripta, quae circumferuntur etc. Hamb. 1839. 4. p. 42 seq. 94) Auffallend ist, daß, wenn man nicht die Perserkriege als Ursache annehmen will, eben damals Elothales aus Kos (Jamblichos a. a. O.) und Demokedes aus Knidos nach Sicilien und Italien auswanderten. *Suid.* s. v. Ἐπίχαρμος und *Δημοκήδης*. 95) Den phönikischen Ursprung des Asklepios, den Sprengel (Gesch. d. Med. Bd. 1. Abschn. 2. §. 79. S. 196. A. 3) und Movers (Phöniz. I. S. 533) annehmen, bekämpft Welcker (Gr. G. I. S. 747) gewiß mit Recht. Dessenungeachtet kann die spätere Gleichstellung des griechischen Asklepios mit dem phönikischen Esmun auf die Vergötterung eingewirkt haben, wie denn die Sidonier die in der Naturbedeutung beider liegende Verwandtschaft richtig eingesehen hatten (*Paus.* VII, 23, 7).

Wärme. Es liegt nahe, anzunehmen, daß Nike als Beiname der Pallas Athene, die auch Tochter des Titanen Pallas heißt und sein weibliches Gegenbild ist, denselben Sinn habe, d. h. in Beziehung zum Himmel stehe. Nike müßte dann etwa den winterlichen Himmel bedeuten. Dem widersprechen aber die Symbole der Nike Apteros ganz und gar, die auf Frieden und Fruchtbarkeit hinweisen. Demgemäß mochte die Athene als Frieden und Segen verleihend gefaßt sein. Gegen eine frühere Naturbedeutung spricht auch der Mangel an mythischen Beziehungen, denn das Vorkommen im Titanen- und Gigantenkampfe kann ganz abstract den Sieg des Zeus bezeichnen. Die Flügel, die sonst allerdings das Schweben in der Luft bedeuten, scheinen hier, da sie erst später aufgekommen, auch nur allegorisch die Unsicherheit, das Schwanken des Sieges zu bezeichnen. Der Sieg geht, wie jede Entscheidung des Schicksals, vom Zeus aus, daher ließ Phidias ihn in Olympia die Nike in der rechten Hand tragen, und ebenso die Athene im Parthenon wegen der erwähnten Beziehung (*Paus.* I, 24, 7 seq. u. V, 11, 1). Sie verleiht den Sieg nicht nur im Kriege, sondern auch in Kampfspielen jeder Art, in gymnischen, hippischen und musischen. Daher singt der Chor in Euripides' Tragödien am Schluß im Sinne des Dichters mitunter:

> Hocherhabene Nike, bleibe
> Mir durchs Leben getreu;
> Laß nicht ab, mich zu kränzen.

Unter den zahlreichen Darstellungen zeigen die zahlreichsten sie, wie sie bald stehend, bald schwebend Binden, Kränze oder Palmenzweige als Siegespreis vertheilt. In diesem Sinne hatte auch die Nike auf der Hand der Athene Parthenos, in deren Tempel die Siegespreise für die Panathenäen vertheilt zu sein scheinen, in der einen Hand einen Kranz, in der andern einen Palmenzweig. Auf Vasenbildern, die wahrscheinlich zu Geschenken für Sieger in Wettspielen bestimmt waren, legt sie entweder selbst dem Sieger Kranz oder Binde an, oder reicht ihm die Palme, oder führt den Wagen zum Ziel. Sie erscheint aber auch mit Waffen oder neben einem Trophäon (Siegeszeichen), einem Pfahl mit vollständiger Rüstung eines Schwerbewaffneten, um den Sieg im Felde auszudrücken. Ferner kommt sie mit dem Stabe des Hermes (Kerykeion) vor, gewöhnlich schwebend, um die Siegesbotschaft zu bezeichnen. Andere Bildwerke, auf denen die Nike dem Gott, dem die Wettkämpfe gefeiert waren, ein Trankopfer darbringt, wie auf zahlreichen Denkmälern siegender Kitharöden, beziehen sich auf die Siegesfeier (F. G. Welcker, Apollon der Kitharöde und die Pythien. Alte Denkm. II. S. 37 fg.; III. S. 50 fg.). Die Nike ersticht auch selbst den zum Dank dargebrachten Opferstier, wie auf zahlreichen Reliefs in Marmor und Terra Cotta, die zu Friesen von Tempeln gehört zu haben scheinen. Die Nachweisungen gibt K. O. Müller, Handb. d. Archäologie §. 406, 2. — In allen diesen Darstellungen spricht sich recht eigentlich der nationale Sinn der Griechen aus. Der edelste Wetteifer und die daran sich schließende Siegesfreude sind es gewesen, welche die Griechen anfeuerten, zu jener Höhe körperlicher und geistiger Tüchtigkeit emporzustreben, durch die sie allen Völkern vorgeleuchtet haben. Wie alle Kampfspiele den Göttern geweiht waren, schien auch das Ziel, der Sieg, selber als Gottheit, und zwar als eine besondere, selbstständig gewordene Seite der Göttin, die Kraft und Gewandtheit des Körpers und Geistes verlieh, durch welche der Sieg errungen ward. Aber der Wetteifer artete nicht in Eifersucht aus; er ward gehalten und veredelt durch die Freundschaft und Liebe, die in gleicher Weise vergöttert sind im Eros, der daher ähnliche Wichtigkeit für griechische Religion und Nationalität hat, indessen, da er auch die Geschlechtsliebe vertritt, zweckmäßig sich an Aphrodite anschließt (vergl. 4. Per. IV. §. 5; 5. Per. III. §. 7; 6. Per. XII. §. 8).

§. 8. Die Göttinnen des Schicksals und des Rechts: Mören, Erinnyen, Themis, Dike, Nemesis und Tyche. Die im Homer meist als einheitliche Göttin des Schicksals bezeichnete Möra (5. Per. IV. §. 13) wird bei Hesiodos (Theog. 904) in drei Wesen gespalten, die den Anfang, Fortgang und Schluß des Lebens bezeichnen, Klotho, Lachesis und Atropos, d. h. drei Spinnerinnen, deren eine den Faden anfängt, die andere ihn auszieht und die dritte ihn abschneidet. Um die Unterordnung des Schicksals unter den gerechten Willen des Zeus zu bezeichnen, hießen sie Töchter des Zeus und der Themis, wegen der Dunkelheit der Zukunft hießen sie auch Töchter der Nacht (*Hes.* Theog. 217). Sie hatten Heiligthümer zu Korinth (*Paus.* II, 4, 7), Sparta (III, 11, 11), Olympia (V, 15, 5) und Theben (IX, 25, 4) und wurden auch im Hausgottesdienste, besonders bei Hochzeiten, angerufen (Petersen, Hausgottesdienst. S. 39 und n. 172). In Sikyon hatten sie mit den Erinnyen ein gemeinsames Opfer, bestehend aus Schafen, Meth als Trankopfer und Blumen (*Paus.* II, 11, 4. K. O. Müller zu den Eumeniden des Aeschyl. III. S. 165). Wie die Möra, ward auch die Erinnys gleichsam in ihre Bestandtheile aufgelöst. Ihrer werden ebenfalls drei genannt: Tisiphone, die rächend Tödtende, Alekto, die unermüdlich Verfolgende und Megära, die Grausige (*Orph. Hymn.* 68). Wegen ihrer nahen Beziehung zum Schicksal hießen sie Schwestern der Mören. Entstanden sind sie aus den Blutstropfen des entmannten Uranos; doch hießen sie auch Kinder der Nacht, oder der Erde und des Skotos (Finsterniß), oder des Kronos und der Eurynome. Besonders in Athen genossen sie einer ausgezeichneten Verehrung, wo sie ihr Heiligthum in einer Höhle an der östlichen Ecke des Areopagos hatten (E. Gerhard, Das Orakel der Themis. Berlin 1846. 4.). Was sie in wilder Verfolgungssucht als Belebung des strafenden Gewissens für die Unterwelt sind, dasselbe ist einheitlich personificirt mit Beziehung auf den Olymp, Dike und Themis, von denen jene die Beisitzerin des Zeus und als eine der Horen seine Tochter, diese aber eine Titanin ist, die mit ihm vermählt hat. Die Nemesis (G. Zoëga, Ueber die Göttin von Rhamnus. Abhandl. S. 56 und

417 fg. *Ch. Walz.* De Nemesi Graecorum. Tubing. 1852) ist von der einen Seite fast gleichbedeutend mit der Möra, und wird auch Anake und Adrastea genannt, von der andern Seite als Aphrodite Urania charakterisirt, insofern die stets unveränderte Umdrehung des Himmels das Bild ihrer Festigkeit und Grund ihrer Thätigkeit ist. Von ihrem Ursprunge, Alter und ihrer Verehrung wird unten ausführlicher gesprochen (V. §. 2). Die Tyche (*Τύχη*, fortuna), Göttin des als Zufall oder Willkür erscheinenden Glückes (E. Gerhard, Ueber Agathodämon und Bona Dea. Berlin 1849. Abhandl. der Akad. S. 4 und n. 34. Welcker, Gr. Götterl. II. S. 799), gibt einen der entscheidendsten Beweise, daß selbst die wirklich abstractesten Begriffe an die Natur angeknüpft sind. In der Theogonie Hesiod's (360) erscheint unter den Okeaniden, d. h. den Eigenschaften und Wirkungen des Luft und Erde durchdringenden Wassers, Tyche die glückliche Fügung, neben Eudora, der guten Gabe, und früher sind unter vielen anderen genannt: Doris Gabe, Melobosis Schafweide, Polydora die reiche Begabung, Pluto Reichthum. Allen diesen Personificationen liegt die Vorstellung zum Grunde, daß die glückliche Fügung begründet ist in der Feuchtigkeit, welche durch Förderung der Vegetation auch den Heerdenreichthum verleiht. In diesem Sinne spielen auch Tyche neben Pluto und Melobosis mit Persophone auf blumenreicher Wiese im Homerischen Hymnos auf die Demeter (v. 420). Aber nur Tyche ist zur höheren Würde emporgestiegen, wol als der inhaltsreichste Begriff und als Gegensatz und Ergänzung der Nemesis. Sehr sinnreich macht Alkman sie zur Tochter der Prometheia [96]) (Klugheit) und zur Schwester der Eunomia (Gesetzlichkeit) und Peitho (Redefertigkeit), wo das günstige Schicksal vom gesetzlichen Zustande und der eigenen Gewandtheit abhängig erscheint (*Plut.* De Fort. Rom. c. 4. *Bergk.* L. G. Fr. 55). Da wird offenbar die ursprünglich im Worte liegende Vorstellung des Zufälligen entfernt. Ein Tempelbild soll zuerst Bupalos (um 550) gemacht haben für die reiche Handelsstadt Smyrna. Er gab ihr den Polos als Hauptschmuck, als Zeichen der Weltherrschaft und das Horn der Amalthea in die Hand, um sie als Reichthumspenderin zu bezeichnen (*Paus.* IV, 30, 6). Für diese und vielleicht eine etwas frühere Zeit zeugt auch eine Urkunde aus Petelia im Lande der Bruttier, in Italien mit der Ueberschrift: Gott, Fügung! (*Θεός, Τύχα Boeckh.* C. Inscr. I. n. 4.) Doch möchte man vermuthen, daß die Verehrung in Tempeln älter sei, da so viele alte Holzbilder (*ξόανα*) derselben angeführt werden, wie zu Pharä in Messenien (*Paus.* IV, 30, 4). In Elis ward sie zur Linken des Sosipolis stehend in einem kleinen Tempel verehrt. Dieser, als Knabe mit einem sternbedeckten Mantel dargestellt (VI, 25, 4), deutete die Abhängigkeit der menschlichen Geschicke vom Zufalle an (oben I. §. 9). In Sikyon hatte der Tempel der Tyche Akräa auf der Akropolis ein altes Holzbild und zu Titane in der Nähe stand auch ein Holzbild neben denen des Dionysios, der Hekate, der Aphrodite und der Mutter der Götter oder der Demeter in der Halle des Asklepiostempel (II, 7, 5 und 11, 8). Die Verbindung mit der Mutter der Götter, wenn die Lesart richtig [97]), läßt indessen auf keine sehr frühe Zeit schließen. Der Asklepiostempel ist jedenfalls viel jünger. Allein die Xoana (Aphrodite, Demeter und Tyche) können erst nach Erbauung des Tempels dahin gekommen sein, was um so wahrscheinlicher, da das Bild des Asklepios von Marmor war. Pindar feiert die Göttin theils in der 12. olympischen Ode, wo sie Tochter des Zeus Eleutherios heißt, und als Lenkerin der Schiffe auf dem Meere, der Kriege auf dem Lande und der berathenden Versammlungen gefeiert wird; theils in der 6. nemeischen Ode, wo sie den Beisatz Gottes (*θεοῦ*) oder der Götter (*θεῶν*), auch der Chariten und des Geschickes (*πότμου*) hatte; theils in einem besonderen Hymnos (Fr. 14. *Bergk.*). Sie nimmt also ganz die Stelle der Möra ein, stellt das Geschick aber als abhängig von den Göttern dar, wie Aeschylos (Choëph. 306 u. 785), Sophokles (Oedip. R. 1080), Euripides, Xenophon und Plato klar aussprechen. In diesem Sinne führt sie in Darstellungen der Kunst das Steuerruder. Häufig wird sie in Anrufungen mit dem Dämon verbunden. Je später ein Schriftsteller, desto häufiger kommt sie vor und wird nach eines jeden Auffassung bald mehr als Zufall, bald als göttliche Fügung, bald als ein allgemeiner Ausdruck für die dunkel geahnte Vorsehung gefaßt. Besonders häufig und bestimmt tritt diese Auffassung bei Rednern und Dichtern der neueren Komödie hervor. Hier sind auch die jedoch von Alters her üblichen Formeln der Segenswünsche (III. §. 15) zu berücksichtigen. Es ist eine der vielen Ausdrucksweisen, in und mit denen sich das griechische Heidenthum dem Monotheismus näherte.

V. Die chthonischen Götter, die Heroen, die Todten und der geheime Gottesdienst im Allgemeinen.

§. 1. **Die chthonischen Götter, die Heroen und die Todten im Verhältniß zu einander.** K. O. Müller, zu Aeschylos' Eumeniden. 1833. S. 165. L. Preller, Demeter und Persephone. Hamburg 1837. S. 183—240. F. G. Welcker, G. G. Göttingen 1863. Bd. 3. S. 237. Die Heroen und die Vergötterung.

Hades hat schon beim Homer sein unterirdisches Reich und mit ihm seine Gemahlin Persephone, aber sie bilden nicht, wie später, den Mittelpunkt einer abgesonderten Gruppe. Die Mitglieder derselben tragen

96) Die Vergötterung solcher abstracter Begriffe beschränkt sich keineswegs auf die Dichter, sondern lebte im Volksbewußtsein. So hatten in Athen die Scham (*Αἰδώς*), der Ruf (*Φήμη*), der Eifer (*Ὁρμή*) und das Mitleid (*Ἔλεος*) (*Paus.* I, 17, 1), in Sparta Furcht (*Φόβος*), Tod (*Θάνατος*) und sogar das Lachen (*Γέλως*) Altäre (*Plut.* Cleom. 9. *Ge. Gu. Nitzsch*, Ind. lect. hib. Kil. 1827. 4.).

97) Bekker und Dindorf lesen (11, 8): *Ἀφροδίτη τε καὶ μήτηρ θεῶν καὶ Τύχη· ταῦτα μὲν ξόανα λίθου δὲ Ἀσκληπιὸς ἐπίκλησιν Γορτύνιος.* Früher las man *Δημήτηρ καὶ θεῶν Τύχη*, was nicht unbedingt zu verwerfen ist.

28*

in dieser Zeit meist einen doppelten Charakter. Alle nehmen eine mehr oder weniger andere Stelle ein als bei Homer, neu kommt Hekate hinzu, die, dem Homer ganz unbekannt, zuerst beim Hesiodos (Theog. 403—453) mit einer Fülle von Macht hervortritt wie keine andere Gottheit, aber doch nicht ins Zwölfgöttersystem aufgenommen ist. Zur Gruppe der chthonischen Götter gehören Hades, Persephone, Demeter, Hermes, Hekate und die Erinnyen oder Eumeniden. Dazu kommt Dionysos; aber nicht seine Umgebung und Begleitung, weder seine Mutter Semele, noch seine Gattin Ariadne, wenn sie nicht der Persephone gleichgesetzt wird, nicht seine Begleiter Silenos und Pan, die auch in der Mehrzahl gedacht wurden, nicht die Satyrn, Mänaden und Nymphen. Mit diesem Gefolge waltet Dionysos auf der Oberfläche der Erde, die Darstellung dieses Gefolges im Cultus dient aber doch der Feier seiner Mysterien. Obgleich die chthonischen Götter sämmtlich über die Fruchtbarkeit walten, so werden sie doch ihrer Furchtbarkeit wegen gefürchtet. Furchtbar erscheinen sie zunächst wegen der als schrecklich vorgestellten Finsterniß ihres Aufenthaltes, dann aber besonders wol, weil ihr Zorn, für dessen Ausdruck die Unfruchtbarkeit galt, unmittelbar verderblich ward. Weil aber die Unterwelt auch als Aufenthalt der Verstorbenen und deren Zustand als abhängig von der Sittlichkeit gedacht ward, so sind sie zugleich sittliche Mächte geworden. Es macht sich nun besonders in Verehrung dieser Götter eine dem Homer fremde Seite, die des Geheimnißvollen, geltend, das im Charakter dieser Götter seinen Grund hat, insofern das Grauen immer durch den dunkeln Hintergrund erregt oder vermehrt wird. Dann aber verbinden diese Götter so verschiedene, ja entgegengesetzte Begriffe, daß sie im ganzen Umfange der klaren Auffassung, dessen die plastischen Gestalten der olympischen Götter sich erfreuen, nicht fähig sind. Das Geheimnißvolle, das in der Verehrung besonders der chthonischen Götter, der Heroen und Todten sich geltend macht, hat gewiß auch darin seinen Grund, daß diese Götter nicht nun erst neugestaltet sind, sondern nur wieder zu gleicher Berechtigung gelangten, nachdem sie von dem Herrenstande und den für ihn singenden Dichtern der ionischen und besonders der achäischen Zeit vernachlässigt waren, weil der Acker- und Weinbau nicht vom Herrenstande (Adel), sondern von der älteren, damals herabgedrückten Bevölkerung getrieben ward; weßhalb die denselben vorstehenden Götter zunächst von dieser verehrt wurden, deren Verehrung aber beim Gegensatze der Stände leicht den Charakter der Ausschließung erhielt, die das Geheimnißvolle begünstigen mußte. Als und wo nun durch die Wanderungen neue Herren auftraten, wurden die früheren Herren, wenn sie nicht auswanderten, zu Unterthanen herabgedrückt, häufig aber auch die früheren Unterthanen, die den neuen Herren sich anschloßen, gehoben. Diese Mischung der Stände und Stämme hatte daher auch eine Ausgleichung der religiösen Institute in der Art zur Folge, daß die Götter des Acker- und Weinbaues mit den sich daran schließenden sittlich religiösen Vorstellungen zu allgemeiner Anerkennung und Geltung kamen. Deswegen dürfen zwar nicht die Gebräuche und Vorstellungen, die nun zum Vorschein kommen, auch alle für neu gehalten werden. Es muß jedoch ihre innere Entwickelung zu tieferem geistigen Inhalte anerkannt werden, die theils im Anschluß an den vorausgeeilten öffentlichen Gottesdienst, theils durch Aufnahme fremder Religionselemente vor sich ging und zum Bewußtsein kam. Im Allgemeinen darf als die Zeit dieser Veränderung das Eintreten der Ruhe nach diesen Kämpfen und Wanderungen bezeichnet werden, das in verschiedenen Gegenden später oder früher, zwischen 900 und 700 v. Chr., zu setzen ist. Es waren von den genannten Göttern besonders zwei, Demeter und Dionysos, um welche sich die übrigen gruppirten. Doch griffen beide Kreise in einander über. Der Hauptsitz der geheimnißvollen Verehrung der Demeter war Eleusis (unten IX. und XIII. §. 10) und das Hauptfest die Eleusinien, nach deren Muster verwandte Culte in Arkadien und Messenien eingerichtet wurden. An anderen Orten gab es verwandte Culte, die auf ein höheres Alter Anspruch machten, wie zu Phlius in Aegialea und zu Phlya in Attika. Hier und da bildeten auch andere Götter den Mittelpunkt des Geheimdienstes, wie in Aegina die Hekate (unten VI.). Für die Metropole des Dionysoscultus (unten X. und XIII. §. 16) galt Theben, das sich rühmte, seine Geburtsstätte zu sein, doch erlangten die Dionysien zu Delphi und Attika größere Berühmtheit. Indessen war der Geheimdienst keineswegs auf die chthonischen Götter beschränkt. In Samothrake waren die olympischen und chthonischen Götter mit eigenthümlich dämonischen Wesen, den Kabiren, zu einem Ganzen verbunden (unten VIII.) und in Kreta war es Zeus, der mit Rhea und den Kureten (unten VII.) in ähnlicher Weise verehrt ward. Und die Feier der meisten Götter war in vielen Festen mit geheimnißvollen Gebräuchen verbunden, die nur im Zusammenhange mit den öffentlichen Gebräuchen vollständig erörtert werden können. Den chthonischen Göttern, zunächst dem Hades und der Persephone, als ihren Fürsten, schließen sich die Heroen an, deren Schatten (εἴδωλα) nach Homerischer Vorstellung im Hause des Hades ein Scheinleben führen, trauriger, als das eines Tagelöhners auf Erden (Il. I, 4. Od. X, 525 und XI, 475 seq.). Die Heroen gelten dem Dichter nicht höher als gewöhnliche Menschen, obgleich wir gesehen haben, daß sie ursprünglich Beinamen von Göttern waren, an die sich bestimmte Thaten und Leiden anschlossen und die durch Ablösung von den Göttern zur Selbständigkeit gelangten und als Menschen der Vorzeit bezeichnend gedacht wurden, was um so leichter geschehen konnte, da dieselben Wörter als Namen von Menschen gebräuchlich waren. Dieselbe Erscheinung wiederholt sich in der indischen, wie in der nordischen und teutschen Mythologie. Da aber die Heroen als Menschen der Vorwelt, mit höherer Kraft versehen, für Wesen von übermenschlicher Begabung angesehen und hier und da Götter mit diesen Beinamen verehrt wurden, sind sie nach und nach theils wieder zu Göttern erhoben, wie wir an Herakles ge-

sehen haben, theils erhielten sie auch als Heroen eine den Göttern wenn nicht gleiche, doch ähnliche Verehrung, theils im Ganzen als eine besondere Gruppe von Wesen, theils einzeln als alte Könige und Helden, Stammväter einzelner Städte, Völker und Geschlechter (*Herod.* VIII, 64; IX, 116. *Arist.* Probl. 19, 49). Diesen so zu sagen mythischen Heroen wurden Männer, die wirklich eine Stadt gegründet hatten, wie die Stifter von Colonien, oder sich wesentlich um den Staat verdient gemacht hatten, gleichgestellt, wie in Sparta der Gesetzgeber Lykurgos, in Athen die Begründer der Freiheit Harmodios und Aristogiton (*Ge. Gu. Nitzsch*, De Apotheosis apud Graecos causis. Kiliae 1844). Andere stehen auf der Grenze des Mythos und der Geschichte, wie Kodros und Homeros. Dieser, ohne Zweifel zuerst als Stammvater der Homeriden verehrt, die seine Gedichte überlieferten, ward auch von den Städten, die sich seiner Geburtsstätte rühmten, gefeiert (*Paus.* X, 24, 3). Homer scheint später sogar die Ehre olympischer Götter genossen zu haben, wie aus dem berühmten Relief des Archelaos zu schließen, das die Apotheose Homer's darstellt (*Arth. Kortegan*, De Tabula Archelai. Bonnae 1862. 4.). Mit der Erhebung der Heroen über gewöhnliche Menschen hängt ohne Zweifel die veränderte Vorstellung von ihrem Zustande zusammen, nach der sie auf den Inseln der Seligen ein seliges Leben führen (*Hesiod.* Opp. 155 seq.). Als den Göttern Tempel (*ναοί*) erbaut wurden, erhielten sie ähnliche, aber kleinere Gebäude (*ἡρῷα*) und Opfer, deren Gebräuche denen der chthonischen Götter nachgebildet wurden, oder es wurden vielmehr die Gebräuche, die für die Unterweltsgötter mit Rücksicht auf die Todten schon früher bestanden (Od. XI, 23 seq.), nach zwei Seiten weiter ausgebildet und gingen aus einander für die chthonischen Götter und für die Heroen. Bei letzteren ging man von der Voraussetzung aus, daß auch sie auf Wohl und Wehe der Lebenden gewissen Einfluß hätten (*Aeschyl.* Choëph. v. 22 seq.). Die Vorstellung von einem erfreulichern Zustande derselben nach dem Tode ward nach und nach auf alle Menschen ausgedehnt, die in vielen Gegenden, wie zahlreiche Inschriften Böotiens und der Inseln bezeugen, geradezu Heroen hießen. Aber auch wo dies nicht der Fall war, wurden die Todten als höhere Wesen verehrt. Dies zeigt die Feier der Geburtstage der verstorbenen Aeltern und einzelner hochverdienter Männer, wie des Plato, besonders aber der allgemeinen Todtenfeste, die in Athen Genesia oder Nekysia, auch Nemesia genannt wurden. Bevor wir aber auch nur im Allgemeinen dies Verhältniß besprechen, sind die Veränderungen darzustellen, welche in der Vorstellung vom Verhältniß der Menschen zu den Göttern im Anfange dieser Periode zur Geltung kamen, und die Gebräuche, in denen diese veränderten Vorstellungen ihren Ausdruck fanden. Die Hauptveränderung in der religiösen Weltanschauung ist das nun hervortretende Bewußtsein der Schuld oder Sünde, auf deren Sühne ein großer Theil des öffentlichen Gottesdienstes, aber der geheime Gottesdienst besonders sich bezog. Diese Vorstellungen und Gebräuche sind vorher zu untersuchen, weil sie nicht nur den verschiedenen Mysterien gemeinsam sind, sondern auch dem öffentlichen Gottesdienste einen mysteriösen Anstrich gaben.

§. 2. Das Schuldbewußtsein.

L. Krahe, Ueber das Bewußtsein der Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit bei den Griechen und Römern. Düsseldorf 1844. 4. (Pr.). E. v. Lasaulx, Die Sühnopfer der Griechen und Römer. Würzburg 1841. 4. K. A. Nägelsbach, Die nachhomerische Theologie. Nürnberg 1857. Abschn. 6. Die Sünde und die Sühnung.

Fehlt dem Homerischen Zeitalter auch keineswegs das Bewußtsein menschlicher Schwäche, so war doch die Achtung der Tapferkeit zu überwiegend, als daß die Anerkennung einer Sündhaftigkeit stark hervortreten konnte. Beim Hesiodos dagegen ist dieselbe so stark, daß sie den Grundgedanken seines Gedichtes „Werke und Tage" ausmacht, wo es v. 174—201 von dem fünften oder eisernen Menschenalter heißt:

Wär' ich selber doch nicht ein Genoß den fünften der Männer,
Sondern wo nicht gestorben zuvor, doch später geboren!
Denn dies Menschengeschlecht ist ein eisernes. Weder bei Tage
Werden sie ruhn von Beschwerd' und Kümmerniß, weder bei Nacht je,
Gänzlich verderbt; es verleihn stets nagende Sorgen die Götter.
Dennoch wird auch diesen gemischt sein Gutes zum Bösen.
Zeus tilgt aber auch dieses Geschlecht viellautiger Menschen,
Da der geborene schon mit grauenden Schläfen erscheinet.
Nicht ist hold dem Vater der Sohn, noch dem Sohne der Vater,
Nicht dem bewirthenden Freunde der Gast, noch Genoß dem Genossen,
Nicht dem Bruder einmal wird herzliche Liebe, wie normals.
Bald versagen sie selbst grauhaarigen Aeltern die Ehrfurcht,
Ja mishandeln auch sie, mit Schmach und Beleidigung redend:
Grausame, Göttergerichtsunkundige: Nimmer verleihn wol
Solche den Dank für die Pflege den abgelebeten Aeltern.
Faustrecht gilt: rings strebt man die Stadt zu verwüsten einander.
Nicht wer die Wahrheit schwört, wird begünstiget, noch wer gerecht ist,
Oder wer gut; nein, mehr den Uebelthäter, den schnöden
Freveler ehren sie hoch. Nicht Recht noch Mäßigung trägt man
Noch in der Hand; es verletzt der böse den edleren Mann auch,
Krumme Wort' aussprechend mit Trug, und das Falsche beschwört er.
Scheelsucht folgt den Menschen, den unglückseligen allen,
Schadenfroh, mislautig und gralit mit neidischem Antlitz.
Endlich empor zum Olympos vom weitumwanderten Erdreich
Beid' in weiße Gewande den schönen Leib sich verhüllend,
Gehn von den Menschen hinweg in die ewige Götterversammlung
Scham und heilige Scheu; und zurück bleibt trauriges Elend
Hier den sterblichen Menschen; und nicht ist Rettung dem Unheil.
(Voß.)

Und dieser Gedanke findet sich wieder in den Schriftstellern jeder Gattung, auch der späteren Zeit, bald stärker, bald schwächer betont; besonders maßgebend aber ist er für die Tragödie, am entschiedensten ausgesprochen und klarsten entwickelt von Thukydides. Derselbe weist darauf hin, wie besonders die Parteikämpfe im Innern der Staaten zu seiner Zeit einen verderblichen Einfluß

auf die Sitten hatten und die Schwäche des menschlichen Geistes zum Bewußtsein brachten. Und auch früher war diese Schwäche in solchen Zeiten innerer Auflösung der Staaten zur Anerkennung gekommen, wie aus Hesiodos zu erkennen ist und von Archilochos und Theognis bestätigt wird. Doch wollen wir damit nicht behaupten, daß diese Vorstellung damals neu war; sie kann sehr wohl schon früher vorhanden gewesen, bei den kriegerischen Stämmen zurückgedrängt sein, ist aber erst im Anfange dieses Zeitraumes zur allgemeinen Anerkennung gekommen [98]). Die Ursache des Bösen ward von Alters her einer feindlichen Einwirkung der Gottheit im Allgemeinen, eines bestimmten Gottes oder eines unbekannten Dämons zugeschrieben, oder dem Schicksal, oder der personificirten Verblendung (*Ἄτη*). Noch Herodot spricht unverhohlen seine Ansicht vom Neide der Götter aus (I, 32; VII, 10, 5) [99]). Aber auch schon früh kam der Widerspruch zum Bewußtsein, in dem diese Ansicht mit der sonst allgemein anerkannten göttlichen Gerechtigkeit stand (Nägelsbach Abschn. I. §. 30—36). Leiden und Untergang erscheint in dem Umfange als Strafe und Buße, daß Anaximander sogar das natürliche Wiedervergehen aller entstandenen Dinge aus der ihnen anhaftenden Ungerechtigkeit ableitet (Simpl. ad Phys. *Arist.* p. 6. a.). Solon (Fr. 13, 74) sieht selbst die Verblendung (*ἄτη, θεοβλάβεια*) als eine Strafe für vorhergegangenen Frevel an und Aeschylos macht die göttliche Gerechtigkeit wiederholt geltend gegen das Vorurtheil, als sei das von den Göttern beneidete Glück Ursache des Unglückes (Agam. 751 [693] seq.). Das Böse wird nach einer verbreiteten und allgemein anerkannten Ansicht nie von einer Anlage des Menschen abgeleitet, sondern es erscheint vorwaltend als Ausdruck des freien Entschlusses. Freiheit der Entschließung wird offenbar schon vom Hesiod vorausgesetzt, ebenso von Aeschylos und wird seitdem überall, besonders bei Euripides unverhohlen und bestimmt ausgesprochen. Als äußere Veranlassung der Versuchung wird bald Reichthum und Ueberfluß, bald Armuth und Noth, bald das Geschick im Allgemeinen, bald das Beispiel oder die Verführung Anderer anerkannt (Nägelsbach VI. §. 10—13). Insofern die Schuld das göttliche Gesetz übertritt, ist der Schuldige gesetzlos (*ἄνομος*) und gottlos (*ἄθεος*) und seine That ein Frevel (*ὕβρις*), der Strafe verdient (vergl. *Nitzsch*, Index lect. hib. Kiloniae 1844). Als Strafe der Gottheit ward jedes Unglück angesehen, denn durch Leiden muß der Mensch abbüßen, was er gefrevelt. So Leid und Schuld auszugleichen ist die Aufgabe der Nemesis. Doch erscheint sie nur strafend und ist daher als finsteres Wesen (*Hesiod.* Th. 223) Tochter der Nacht, die (Opp. 198) mit der Aidos zusammen (*Walz*, De Nemesi Graecorum. Tubingae 1847. 4.) in ein weißes Gewand gehüllt im eisernen Zeitalter die Menschen wegen ihres Frevels verläßt. Die in dieser Verehrung der Nemesis ausgesprochene Weltordnung muß aus der Zeit der ionischen Wanderung stammen, weil diese Göttin übereinstimmend in Attika (Rhamnus) und Smyrna verehrt ward. Bestätigt wird das hohe Alter derselben durch die Kypria, welche meist ursprünglich attische Sagen enthalten. In sehr bezeichnender Weise geben dieselben der Helena statt der Leda die Nemesis zur Mutter [1]), obgleich ihre Verwandlung in verschiedene Thiere, wie die des Zeus in einen Schwan, auch hier den Ursprung des Mythos in einer Naturanschauung erkennen läßt. Und als solche ist sie auch im attischen Cultus zu erkennen, in welchem sie eine Tochter des Okeanos und doch im engsten Zusammenhange mit dem Geschlechte der Pelopiden vorgestellt war (*Paus.* I, 33, 2—8). Sie scheint ursprünglich mit den Moeren, der Nässe des Herbstes, gleichbedeutend und ward wieder mit der Aphrodite Urania gleichgestellt (I, 19, 2; 14, 7) [2]).

§. 8. Sühnfeste. Daß aber die Vorstellung von der Sündhaftigkeit der Menschen nicht etwa nur Einzelnen angehörte, sondern im allgemeinen Volksbewußtsein lebte, zeigt sich in religiösen Festen und Gebräuchen. Wir wissen nicht, wann und unter welchen Verhältnissen, noch weniger, von wem in Athen oder sonst irgendwo der Cultus neu gestaltet ist. Ist auch Vieles und Wichtiges mit der Zeit geändert und erst in historischer Zeit eingeführt, die Grundlage der Gebräuche sowol als der Festordnung geht weit über die historische Zeit hinaus. Die Uebereinstimmung des Kalenders zwischen Athen und den ionischen Staaten Kleinasiens weist auf die Zeit vor der ionischen Wanderung zurück, zumal da nicht blos die Monatsnamen, sondern auch Hauptfeste dieselben sind [3]). Aus der Festordnung selbst wie aus der Bedeutung alter Festgebräuche geht aber unzweifelhaft hervor, daß zur Zeit ihrer Feststellung, wenn sie uns bekannt ist, die Verschuldung des Volkes im Ganzen, also der Menschen an sich, anerkannt war, weil eine Mehrzahl von Festen unverkennbar den Sinn hat, die Götter zu versöhnen, ihre durch die Sünde verlorene Gunst wieder zu gewinnen. Am entschiedensten tritt dies in der Verehrung des Zeus hervor, dem unter dem Beinamen des Stürmischen (*Μαιμάκτης*) im Monat Maimakterion (November) die Maimakteria gefeiert wurden.

98) K. F. Nägelsbach (Die nachhomerische Theologie bis auf Alexander. Nürnberg 1857. 6. Abschn.) hat die Belege in großem Umfange gegeben. Nägelsbach hat mich überzeugt, daß dies Schuldbewußtsein bei den Griechen im Volke selbst aus der inneren Erfahrung sich entwickelt habe (a. a. O. §. 26. S. 369). Ich nehme daher die früher in der Zeitschrift f. d. Alterthumsw. (1855. S. 75. 1856. S. 454) ausgesprochene und noch in der Schrift über das heilige Recht (Philol. Suppl. Bd. I. 2. §. 8) wiederholte Ansicht, daß sie aus der Lehre der Orphiker hervorgegangen sei, zurück, obgleich die Orphischen Schriften auf die Ausbildung der durch diese Lehre bedingten Gebräuche bedeutenden Einfluß gehabt haben. 99) W. Hoffmann, Aeschylos und Herodot über den Neid der Götter. Philol. XV, 2. S. 224.

1) Kypria b. *Athen.* VIII. p. 334; vergl. *Paus.* I, 33, 7. Fr. G. Welcker, Ep. Cycl. II. S. 92 u. 130. 2) Daraus erklärt sich, daß auch Nemesis als Urania einen besonderen Priester hatte, wie die Inschrift eines Sessels im Theater zeigt (Philol. XIX. H. 3. S. 361, 7). Nach Pausanias (I, 14, 7) hatte hier phönikischer Einfluß stattgefunden. 3) K. Fr. Hermann, Griech. Monatskunde (Göttingen 1844) in den Abhandl. d. Akad. d. W. und Dessen Gottesdienstl. Alterthümer §. 54—62, verglichen mit §. 65 u. 66. Vergl. unten XIII. §. 8.

Der Gott, das Fest und der Monat sind von der stürmischen Witterung des letzteren benannt; aber es ist früh mit der Naturbedeutung eine sittlich-religiöse Auffassung verbunden, indem an diesem Feste ein Bock dem milden Zeus (*Διὶ μειλιχίῳ*) geopfert ward, dessen Fell (*Διὸς κῴδιον*) zur Reinigung des Volkes an diesem und anderen Festen im Feierzuge umhergetragen ward und auch zur Reinigung Einzelner von besonderer Schuld diente [4]. Zeus, den man an diesem Feste um einen milden Winter anflehte, ward deshalb, obgleich er eigentlich *μαιμάκτης* (der Stürmende) war, *μειλίχιος* genannt, als welcher er, der Jahreszeit entsprechend, erst an den Diasien (*Διάσια*) im Monat Anthesterion (Februar) gefeiert werden konnte, und auch wieder gefeiert ward zum Dank für den überstandenen Winter und zugleich zur Reinigung von dem Schmuze des Winters, indem derselbe als Tod der Natur gleich der Leiche verunreinigend gedacht, aber auch als Strafe für die im Jahre vorher begangenen Sünden betrachtet wurde, wie schon von Homer (Il. XVI, 386; XII, 280) ausgesprochen ist [5]. Demselben Zeus Meilichios opferte auch Xenophon, und zwar Brandopfer zu unbestimmten Zeiten (*ὁλοκαυτεῖν* Anabas. VII, 8, 4). Die Vorstellung von Verunreinigung, wie der Natur, so der Tempel und Götterbilder im Winter, liegt auch den Festen der Tempelreinigung zum Grunde, die für die Verehrer Trauerfeste waren, an denen auch wol die Gottheit, da während der Reinigung der Tempel verschlossen war, als gestorben betrauert zu sein scheint. Dann ward die Wiedereröffnung des Tempels, bei der das Bild neu geschmückt zuerst wieder gesehen werden konnte, als Geburtsfest der Gottheit mit großem Gepränge begangen, wie an den Festen der Plynterien und Kallynterien, die in Athen im Monat Thargelion der Athene gefeiert wurden [6]. Daß darin zugleich die als mit Schuld befleckt gedachten Menschen von dieser Schuld gereinigt werden sollten, zeigt die im Festzuge der Plynterien getragene Feigenmasse (*ἡγητορία παλάθη*), der eine reinigende Kraft beigelegt ward, wie denn auch Feigen an diesem Tage in gleichem Sinne genossen zu sein scheinen [7]. Dieselbe Bedeutung hatte die Eiresione, ein Oelzweig mit Flocken Wolle, Feigen und fetten Broden behangen, die an den Pyanepsien dem Apollon (*Plut.* Thes. 22), an den Panathenäen der Athene dargebracht wurde [8]. Daß neben der Herstellung zum neuen Leben durch diese Reinigung an den Plynterien und Kallynterien auch der Gedanke an eine Erneuerung des Lebens nach dem Tode, wie im Vorbilde des versteinerten und wiederbelebten Aglauros angedeutet ist, darf wol nur für eine Vermuthung gelten, obgleich die ihr gefeierten Weihen mit Beziehung auf den schönen Ephebeneid darauf zu deuten scheinen [9]. Alle Feste des Monats Thargelion (Mai) trugen einen reinigenden Charakter, besonders das Fest der Artemis am 6. [10]) und der Geburtstag des Apollon am 7. [11]), zusammen Thargelia genannt, von denen der Monat den Namen hatte. In Gebräuchen des letztgenannten Festes ist nun entschieden ausgesprochen, daß der sündige Mensch den Tod verdient habe, denn es wurden in Athen an demselben zwei Menschen, einer für das männliche, einer für das weibliche Geschlecht zum Sühnopfer dargebracht. Nahm man dazu auch Verbrecher, so ist doch schon in dem Namen „Heilmittel" (*φαρμακοί*) und „Reinigung" (*κάθαρμα*), mit dem diese Menschen bezeichnet wurden, klar ausgesprochen, was sie bedeuten.

4) Lex. s. v. *Διὸς Κῴδιον* und *ἀποδιοπομπεῖν*. *Preller*, Polem. Fr. 87. Hermann, Gottesd. Alterth. §. 57, 1—4 und 58, 23. 24. — Daß nicht an Verbrecher gedacht werden könne, namentlich in den Eleusinien, wo auch das Bocksfell angewandt ward, zeigt Lobeck (p. 183), der bei Suidas und Hesychius *ἔθυον δὲ τῷ Μειλιχίῳ καὶ τῷ Κτησίῳ*, für *Κτησίῳ* treffend vermuthet *Ἱκεσίῳ*. Mit Unrecht läßt Rinck (Die Rel. d. Hellenen. Bd. 2. S. 355) in die Eleusinien auch Verbrecher einweihen. Doch ist möglich, ja wahrscheinlich, daß die Reinigung vermittels dieses Felles in den Eleusinien nur für solche erforderlich war, an denen irgend eine besondere Schuld, wie z. B. unfreiwilliger oder gesetzlich erlaubter Todtschlag haftete. 5) Welcker, Gr. G. I. S. 286—289. Nägelsbach, N. Th. VII, 7. Es ist ein Schafbock oder ein Widder, dessen Opfer auch bei Juden und Römern dieselbe Kraft beigelegt ward. Vergl. Petersen, Recens. von Nägelsbach in d. Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1856. Nr. 57. S. 453. 6) Ausführlich ist dies im Allgemeinen nachgewiesen von K. Bötticher (Tektonik Bd. 2. S. 163; IX. §. 10), auch in Beziehung auf die der Athene im Monat Thargelion gefeierten Plynterien und Kallynterien. Ueber das Verhältniß beider Feste zu einander, deren Bedeutung und die Art der Feier sind von Petersen, „Feste der Pallas Athene" (Hamburg 1855. S. 11) und Zeitschrift f. d. Alterthumswissensch. 1857. („Der Fries des Parthenon") Nr. 26. S. 208 fg. Berichtigungen gegeben. Bötticher hat nachgewiesen, daß dieselbe Art der Feier auch bei anderen Göttern und in anderen Staaten stattfand, namentlich bei der Artemis in Delos (n. 165), der Hera in Samos (n. 166. S. 168 u. 176). Nach Herodot (II, 82) ging die Feier der Göttergeburtstage von den Aegyptern aus. Zwar dichtete schon Alkäos Hymnen auf die Geburt der Götter (*Bergk.* Lyr. Gr. 1—8), doch folgt daraus nicht, daß ihnen schon damals auch ein Geburtsfest gefeiert sei. Sollte diese Art oder Auffassung der Festfeier erst durch Solon in den attischen Gebrauch gekommen sein? (Petersen, „Die Geburtstagsfeier" §. 11.)

7) Lex. s. v. *ἡγητορία*. Bötticher, Baumcultus S. 440. Dessen Tektonik Bd. 2. S. 210. 8) Stark zu Hermann, Gottesdienstl. Alterthümer §. 61. n. 7. Bötticher, Baumcultus S. 396. *Clemens Alex.* Protr. 1, 10: *σὺ δέ, εἰ ποθεῖς ἰδεῖν ὡς ἀληθῶς τὸν θεόν, καθαρσίων μεταλάμβανε θεοπρεπῶν, οὐ δάφνης πετάλων καὶ ταινιῶν τινῶν ἐρίῳ καὶ πορφύρᾳ πεποικιλμένων κτλ.* Dazu das Schol. ed. *Klotz.* zu I. p. 9. l. 32; IV. p. 95: *Τὴν λεγομένην εἰρεσιώνην φησίν, ἣν οὕτως περιειλοῦντες ἐρίοις καὶ ταινίαις ὑφασμάτων λευκῶν (ἦν δὲ κλάδος ἀπὸ τῆς Μορίας ἐλαίας) καὶ ἀκροδρύοις παντοίοις περιαρτῶντες, ἀνῆγον εἰς ἀκρόπολιν τῇ Παλλάδι Ἀθηναῖοι Παναθήναια, οὕτως ἐπευφημοῦντες· „Εἰρησιώνη σῦκα φέρει καὶ μῆλα" καὶ ἑξῆς.* Strom. IV, 2, 7. p. 566. *Pott.: Αὐτίκα οἱ Στρωματεῖς ἡμῶν κατὰ τὸν Γεωργὸν Τιμοκλέους, τοῦ κωμικοῦ· „σῦκ', ἔλαιον, ἰσχάδας, μέλι προσοδεύουσι", καθάπερ ἐκ παμφόρου χωρίου· δι' ἣν εὐκαρπίαν ἐπιφέρει· „Σὺ μὲν εἰρησιώνην, οὐ γεωργίαν λέγεις," ἐπιφωνεῖν γὰρ εἰώθεσαν Ἀθηναῖοι·*

„Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους
καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι."

Auffallend ist die Eiresione an den Panathenäen. Sollte sie vielleicht den Plynterien angehören, mit denen in späterer Zeit die Panathenäen verschmolzen zu sein scheinen, sodaß sie den römischen Quinquatrien entsprachen? 9) So Forchhammer, Hellen. I. S. 120; vergl. oben III. §. 15. S. 204 und Hermann, Gottesd. Alterth. §. 61. n. 3 u. 8. 10) *Diog. Laërt.* II, 44: *Θαργηλιῶνος ἕκτῃ, ὅτε καθαίρουσι τὴν πόλιν Ἀθηναῖοι.* 11) *Diog. Laërt.* III, 2. Etym. m. s. v. *Θαργήλια*.

Sie waren mit Feigenschnüren behängt, der fürs männliche Geschlecht bestimmte mit schwarzen, der fürs weibliche mit weißen, und wurden unter Flötenschall aus der Stadt geführt, mit Feigenzweigen siebenmal auf die Scham geschlagen, vom Felsen gestürzt, die Körper verbrannt und die Asche ins Meer geworfen [12]). Daß aber in Athen gerade im Dienste des **Apollon** sich das **Menschenopfer** zweier Verbrecher, oder wie man es ebenso richtig auffassen kann, die Hinrichtung zweier Verbrecher in Form des Opfers sich erhalten hatte, erklärt sich aus dem engen Zusammenhange, in dem die Sühne überhaupt mit Apollon stand. Apollon scheint hier als Exeget oder Prophet des Zeus betrachtet zu sein. Er ist als Inhaber des Orakels Gründer des Rechts, nicht nur des heiligen, sondern zum Theil des bürgerlichen [13]).

§. 4. **Sühn- und Reinigungsopfer.** Wie allgemein die Ueberzeugung von der Sündhaftigkeit des Menschen verbreitet, wie tief dieselbe ins Leben eingedrungen war, zeigt sich besonders in der damit verbundenen Vorstellung, daß selbst die Wohnung, selbst der Ort, den er betrat, als verunreinigt angesehen wurde. Auf dieser Ansicht beruht der Gebrauch, daß Wohnungen [14]), Tempel, ja die ganzen Städte, das Theater vor den Aufführungen, die Pnyx, der Ort, wo sich das Volk versammelte, durch ein besonderes Opfer gereinigt werden mußten. Das Opfer bestand in einem säugenden Ferkel (χοῖρος, χοιρίδιον), das von einem eigens dazu bestimmten Priester (περιστίαρχος von περί, ἑστία und ἄρχειν) um das zu reinigende Gebäude oder den zu reinigenden Raum herumgetragen ward, wobei der Priester diesen Raum, oder genauer genommen, dessen Umgebung mit dem Blute des Opferthieres besprengte. Dies Opfer hieß Reinigungsopfer (καθάρσιον, κάθαρμα, καθαρμός von καθαίρειν auch περίστια von περί und ἑστία) [15]). Dasselbe ward der **Demeter** dargebracht, ob als der Erde, die durch das Betreten der sündigen Menschen verunreinigt schien, oder als der Göttin, der sonst die reinigenden Weihen gefeiert wurden, ist nicht klar (Schol. *Arist.* Acharn. v. 44). Auch Menschen wurden so gereinigt, indem sie selbst mit dem Ferkelblute besprengt, dann aber nachher mit Wasser abgewaschen wurden, wie das bekannt ist von den Hellanodiken und den die Heräa leitenden 16 Frauen in Olympia, bevor sie ihre Geschäfte begannen (*Paus.* V, 16, 5). Das Fleisch des zur Sühne und zur Reinigung dargebrachten Opfers wurde nicht, wie das der übrigen, genossen, sondern ganz verbrannt (ὁλόκαυστα, ὁλοκαυτεῖν). Dies war ohne Zweifel auch mit dem Ferkelopfer der Fall, das wegen seines Fettes leicht verbrannt werden konnte, obgleich es nicht ausdrücklich bezeugt ist [16]). Auch wurden sie vergraben (*Paus.* II, 31, 8) oder ins Wasser geworfen (Paroem. I. p. 108. *Hesych.* s. v. Λέρνη κακῶν. **Hermann**, Gottesd. Alt. §. 23, 23—25). Ursprünglich scheinen, wie die zu sühnenden (μειλίχιοι θεοί) olympischen und die die Reinigung vermittelnden, meist chthonischen Götter (καθάρσιοι θεοί) verschieden waren, auch die Sühnopfer (ἱλαστήρια) und die Reinigungsopfer (κάθαρσις, καθάρσια) verschieden gewesen zu sein, später aber werden sie gleichgeachtet und bei den Lexikographen durch einander erklärt. Der ursprüngliche Unterschied tritt besonders bei der Reinigung der mit Blutschuld behafteten Menschen ans Licht. Beim Homer muß der Mörder zwar flüchtig werden, verkehrt aber in der Fremde mit anderen Menschen ohne Anstoß. In dieser Zeit ist er aber mit Fluch beladen (ἐναγής), und so lange der Fluch auf ihm ruht, vom Verkehr mit Menschen ausgeschlossen. Um vom Fluche befreit zu werden, mußte der Todtschläger oder Mörder theils selbst Opfer bringen und die olympischen und chthonischen Götter sühnen (θεοὶ μειλίχιοι oder καθάρσιοι), theils von einem Anderen gereinigt werden durch Besprengung mit dem Blute des zu diesem Zwecke geopferten säugenden Ferkels, das dann mit Wasser abgewaschen ward. Orestes freilich wird dadurch noch nicht frei von der Verfolgung der Erinnyen, sondern erst als sie durch Versprechung der Verehrung befriedigt sind. Demnach scheint man annehmen zu müssen, daß ein Opfer für dieselben auch die Sühngebräuche beschlossen habe. Darin möchte der Sinn liegen, daß auch die Seele des Getödteten gesühnt werden solle (ἱλάσκεσθαι), was das pythische Orakel in einzelnen Fällen ausdrücklich verlangte, selbst wenn die Tödtung im Kriege oder nach rechtlicher Entscheidung stattgefunden hatte (*Plut.* Sera Num. Vind. c. 17. ed. *Wyttenb.* p. 69. Animadv. p. 81). Die Gebräuche waren sehr mannichfaltig und verschieden, je nachdem Tödtung oder Mord, freiwillig oder unfreiwillig, mit Berechtigung oder gegen das Recht geschehen waren [17]). Das Institut der

---

12) Hermann (Gottesd. Alterth. §. 60. n. 18 fg.) zweifelt, ob diese Sühnopfer vom Felsen gestürzt oder verbrannt sind. Da Letzteres ganz im Wesen der Sühne liegt und an ein lebendig Verbrennen nicht gedacht werden kann, so ist gewiß Beides verbunden gewesen. Gebräuche und Bedeutung sind beglaubigt durch Aristophanes, Lysias und Demosthenes (*Stephani*, Thes. s. v. φαρμακός. 13) Jenes als Exeget (**Petersen**, „Das hell. Recht" Philol. Suppl. I. H. 2. S. 35 fg. II, 8), dieses als Stifter der Staaten in den Colonien und Bestätigung der Gesetze, wie in Sparta. 14) Es heißt ἑστία, weshalb es zweifelhaft bleibt, ob der Gebrauch am Heed vollzogen ward oder durch Umgehung des Hauses, wenn die Lage es zuließ, was bei den meisten Stadthäusern nicht möglich war. 15) *Ister*, Atthis, bei *Suid.* s. v. περιστίαρχος. Vergl. ihn u. a. Laxicogr. s. v. καθάρσια, κάθαρμα. *Aeschin.* c. Tim. §. 23 von Städten. *Plut.* Reip. Ger. Praes. c. 17.

16) Es ist auffallend, wie selten das Wort ὁλοκαυτεῖν und ὁλόκαυστα bei classischen Schriftstellern vorkommt, doch findet es sich vom Opfer des Zeus Meilichios bei *Xenoph.* Anab. VII, 8, 4, wo es ausdrücklich als heimische Sitte bezeugt wird. Das gänzliche Verbrennen scheint besonders bei Menschenopfern Gebrauch gewesen zu sein. 17) Es ist bisher nicht gelungen, diese Fälle genau zu sondern und die Verschiedenheit in Beziehung auf die Gebräuche genau nachzuweisen. Daß der Mörder in gewissen Fällen selbst opfern mußte, geht aus den Fragmenten der Aethiopis (*Phot.* in *C. Gu. Müller*, De Cyclo Gr. Epico. Lips. 1829. p. 44. **Düntzer**, Fr. d. ep. Poes. S. 36) hervor. Daß wenigstens in den meisten Fällen nicht Blut oder Wasser, sondern beides angewandt wurde, zeigt das Beispiel des Orestes (*Aeschyl.* Eum. 420. **Müller's** Ausgew. Abhandl. Bd. II. S. 136. **Nägelsbach**, Abschn. 6. §. 19. S. 255 fg.). Die Hauptunterschiede sind nachgewiesen von **Chr. Petersen**, „Das heil. Recht der Griechen." Philol. Supplem. Bd. 1. S. 26 fg. §. 7. Vergl. unten XII. §. 6.

Mordsühne scheint sich ursprünglich aus den zur Zeit der Achäer zurückgedrängten Volksvorstellungen hervorgearbeitet zu haben, als das Schuldbewußtsein zur allgemeinen Anerkennung kam. Daß die Grundlage derselben älter als die dorisch-ionischen Wanderungen war, scheint aus alten Mythen, in denen selbst Götter, wie Hermes von der Tödtung des Argus, Apollon von der Erlegung des Python sich reinigen mußten, hervorzugehen. Doch kennen wir hier die ältesten Quellen nicht. Nach dem Katalog des Hesiodos verlangt Herakles, daß Neleus ihn vom Morde des Iphitos reinige (Schol. Il. II, 336. Fr. 16. *Marksch.*). Sicherer und klarer ist das Zeugniß der Aethiopis des Arktinos vom Achilleus, der, als er Thersites getödtet hat, nach Lesbos schifft, um dem Apollon und der Artemis zu opfern und dann von Odysseus gereinigt wird (Düntzer, Ep. Fragm. S. 16 aus Photios), und in den Eöen des Hesiodos beim Ixion, der, als er seinen Schwiegervater Deïoneus oder Eïoneus getödtet hat, vom Zeus selber gereinigt wird, mit Gebräuchen, die dem Orestes zum Vorbild dienten (*Pherekyd.* und *Hesiod.* b. Schol. *Apoll. Rhod.* III, 62 und *Pind.* Pyth. II, 40. *Aeschyl.* Eum. 276, 420, 435). Für ein höheres Alter dieser Vorstellungen spricht auch besonders das Vorkommen derselben im Rig-Veda, in welchem der Varuna (Uranos) um Befreiung von Schuld angefleht wird. Doch treten auch hier, wie es scheint, fremde Elemente hinzu. Ob das Schweinopfer in dieser Weise und Bedeutung heimischen, d. h. griechischen, oder italischen oder kyprischen Ursprunges sei, bedarf noch einer näheren Untersuchung, obgleich letzteres wahrscheinlicher, weil Plato von Einführung kyprischer Gebräuche und deren Verbindung mit mystischen Gebräuchen spricht [18]). Denn das Brandopfer (ὁλόκαυστον), das im A. T. so häufig vorkommt (Levit. c. 9. v. 24 u. c. 16. v. 27), scheint überhaupt semitischen Ursprunges zu sein. Uebrigens wird ausdrücklich überliefert, daß dieser Theil des heiligen Rechtes durch ein Gesetz von Delphi her geordnet ist (*Plat.* De Legg. IX, 865. Movers, Phönizier. Bd. 1. S. 218 fg. Preller, Religion der Römer. S. 355. 371. 406). Eine abweichende Auffassung des Schuld- oder Sündenbewußtseins finden wir später bei den Orphikern. Bei ihnen heißt die Nemesis auch Adrastea und ist Ernährerin des Demiurg, um die strafende Gerechtigkeit als Grundlage der Weltordnung zu bezeichnen (*Prokl.* in Tim. V. p. 223; vergl. Walz in Pauly's Encykl. V. S. 527). Die Sünde des Menschen war ihnen keine irdische, sondern angeboren, was mythisch erklärt ward durch die Entstehung aus dem Blute der Titanen. Doch war sie Folge eines freien Entschlusses in einem früheren Leben, und die Verbindung der Seele mit dem Leibe ward schon als Strafe und der Leib als ein Gefängniß, oder geradezu als ein Grab der Seele angesehen (Philol. b. *Clem. Alex.* Strom. III, 3. §. 17. p. 186. S. 518. P. Böckh, Philol. S. 181. *Plat.* Kratyl. 400. *Iamblich.* Protr. VIII, 134. *Cic.* Hort. Fr. p. 60). Ferner war ein wesentlicher Unterschied zwischen den Gebräuchen, mit denen die himmlischen und mit denen die unterirdischen Götter verehrt wurden. Jenen opferte man bekanntlich auf erhöhten Altären (βωμός), diesen auf niedrigen Heerden (ἐσχάρα *Pollux* I, 7 u. 8 und *Porph.* De Antro Nymph. c. 6) oder in Gruben, jenen zeugungsfähige Thiere (ἔνορχα), diesen entmannte (ἔντομα, ἄγονα *Suid.* s. v. Ἐντομίδαι u. d. Ausleger). Den letzteren gleich wurden die Heroen geehrt, die als Schutzherren ihrer Nachkommen und ihres Landes angesehen wurden, weshalb man Beistand besonders in Kämpfen und Nöthen von ihnen erwartete [19]). Doch scheint zwischen anerkannten Heroen und gewöhnlichen Menschen in alter Zeit auch noch ein Unterschied stattgefunden zu haben, indem nur von dem Heroendienste, nicht vom einfachen Todtendienste der Ausdruck ἐντέμνειν gebraucht wird (Lex. s. v.). Dieser Ausdruck scheint sich auf das den Heroen dargebrachte Thieropfer zu beziehen (*Thuc.* V, 11 von der Heroïsirung des Brasidas ὡς ἥρωΐ τε ἐντέμνουσι καὶ τιμὰς δεδώκασι; vergl. *Plut.* Sol. 9 von der Verehrung des salaminischen Heros Periphemos). Zwar erklärt der Scholiast zum *Thuc.* ἐναγίζουσι, ἐναγίσματα περιφέρουσι, θύουσι und ἐναγίζειν ist das gewöhnliche Wort vom Todtendienste, was Herodotos (I, 167; II, 44) und Andere auch vom Heroendienste gebrauchen. Dagegen wird θύειν nur oder vorzugsweise von der Verehrung der eigentlichen Götter, zunächst der himmlischen, im Gegensatz gegen die Heroen gebraucht (*Herod.* II, 44) [20]). Wie im Begriff, so muß auch in der Art der Verehrung ein Unterschied gewesen sein, nicht nur zwischen den unterirdischen Göttern und Heroen, sondern auch zwischen den Heroen und gewöhnlichen Todten. Um einen Verstorbenen als Heros verehren zu dürfen, bedurfte es, wie es im Wesen der Sache liegt, eines Volksbeschlusses. Verschiedene Sitten herrschten indessen in verschiedenen Staaten und Zeiten (Hermann, G. A. §. 16. n. 20). Heroen wurden nicht nur mit den auf eigenthümliche Art dargebrachten Thieropfern verehrt, sondern auch mit Kampf-

18) De Legg. V. p. 538. b. c. — Wir wissen zwar zu wenig von den Opfern der Phöniker, um hier Gewisses sagen zu können. Wir wissen nur, daß sie auch eine Erdgöttin hatten, daß sie auch Schweine opferten (Movers I. S. 219), daß sie auch Opfer ganz verbrannten; wir wissen das Letzte aber nur von stellvertretenden Menschenopfern (II. Kön. 3, 27); ob sie Schweine auch der Erdgöttin Aschera (Movers I. S. 560) opferten, wissen wir nicht; wenn aber die griechische Sitte, Schweine in unterirdische Höhlen zu treiben (*Lobeck.* p. 829), wie Movers (S. 220) meint, von den Phönikern stammt, so wäre an der Entlehnung auch der Schweinsopfer von ihnen nicht zu zweifeln.

19) *Sophokl.* Oed. Col. 1511 seq. J. H. Voß, Antisymbolik Bd. I. St. 2. S. 168 fg. Preller, Demeter S. 215 fg. Nägelsbach, Nachhom. Theol. II, 8 u. 9; VII, 19. 20) Von den Thasiern: αἱ διξὰ Ἡράκλεια ἱδρυσάμενοι ἐκτηνται καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην, θύουσι· τῷ δ' ἑτέρῳ ὡς ἥρωϊ ἐναγίζουσι, und Ptolemäos Hephästion beim *Phot.* Bibl. Cod. 190. p. 148: Ὅτι Ῥόπαλος υἱὸς Ἡρακλέους ἦν, ὃς ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ καὶ ὡς ἥρωϊ τῷ πατρὶ ἐνήγισε καὶ ὡς θεῷ θύσειν. Vergl. Schol. ad *Eurip.* Phoen. 281 und oben III. §. 9. Daß der Sprachgebrauch nicht streng gehalten ward, bemerkt schon K. Fr. Hermann, Gottesd. Alterth. §. 16. n. 14 u. 15.

spielen. Diese Thieropfer wurden gern auch den Todten überhaupt beigelegt; allein es scheint doch fast, daß sie eigentlich für die chthonischen Götter bestimmt waren, wogegen wir, wo die Opfer nur für die Todten bestimmt sind, vorzugsweise Trankopfer finden (*Aeschyl.* Choëph. 22 seq. nebst den Ausl.). Denn hier wird Agamemnon von seinen Zeitgenossen aber nur als gewöhnlicher Todter verehrt. Dieses Trankopfer bestand aus Wasser, Honig und Oel [21]).

§. 5. Verhältniß des geheimen Gottesdienstes zum öffentlichen.

Ch. G. Heyne, Religionum et Sacrorum cum furore peractorum Origines et Causae. Comm. Gott. VIII. Cl. hist. et philol. p. 1. Haupt, Die Mysterien des Alterthums im Pädag. Archiv. 5. Bd. S. 349 und 586 fg. Chr. Petersen, „Der geheime Gottesdienst der Griechen." S. 9—11 (Hamburg 1848. 4.).

(S. 9.) „Wenn der geheime Gottesdienst gewöhnlich unter dem Namen der Mysterien dem öffentlichen entgegengesetzt wird, so gewinnt es leicht den Anschein, als habe derselbe in bestimmten Grenzen, an besonderen Festen getrennt vom öffentlichen bestanden. Allein er ist keineswegs auf besondere Götter, Orte und Zeiten beschränkt, er durchzieht vielmehr die ganze Religion der Griechen in der Art, daß man annehmen muß, wenn wir genauer unterrichtet wären, würde kaum ein Fest, kaum ein Heiligthum nachzuweisen sein, das nicht auch geheimnißvolle Gebräuche gehabt." — (S. 10.) „Es ist hinreichend widerlegt, daß allein die Mächte der Unterwelt (die chthonischen Götter) jene mysteriöse Verehrung genossen (Hermann, G. A. §. 32, 5. Preller, Demeter und Persephone. Hamburg 1837. S. 271 fg. und Pauly's Encykl. V. S. 327 fg.). Zwar muß es anerkannt werden, daß der mit ihnen verknüpfte Todtendienst überhaupt geheimnißvoll war und daß allerdings ihre Geheimnisse eine Entwickelung und Bedeutung erhalten haben, die alle übrigen in Schatten stellte. Allein schon das Bild, das die vorhergehenden Abschnitte von der griechischen Religion zu entwerfen versucht haben, wird den Beweis liefern, daß die Mächte der Unterwelt auf das Engste mit denen des Himmels verbunden gedacht wurden, daß dieselben Götter, die einen Theil des Jahres in der Unterwelt zubringen, den übrigen mit den himmlischen verkehren. Daher sind auch die meisten Feste mehren Wesen beider Art gemeinsam. Wir dürfen deshalb auch nicht die vorwaltend geheimnißvollen Feste in besonderen Zeiten des Jahres suchen und als einen wesentlich verschiedenen Theil der Religion ansehen; sie sind über das ganze Jahr vertheilt und bilden, wie auch der gemeinsame Ursprung zeigt, mit den übrigen zusammen ein Ganzes, indem überall, aber in sehr verschiedenen Verhältnissen, diese entgegengesetzten Elemente gemischt waren. Ueber die Zeit der Feier ist deshalb nur das Eine hinzuzufügen, daß der geheimnißvolle Theil derselben gewöhnlich in der Nacht stattfand (*παννυχίδες*). Daß an solcher Nachtfeier auch freie Jungfrauen, und zwar anständige Bürgertöchter Theil nahmen, zeigt die bei den Komikern vorkommende Schwächung derselben bei dieser Gelegenheit (*Menander Plocium* b. *Gellius* II, 23 u. III, 16; vergl. *Meineke*, Comic. Fragm. IV. p. 191 und *Eurip.* Ion. 560). Den vollständigen Beweis von der allgemeinen Verbreitung des Geheimnißvollen durch die Religion kann zwar nur eine ausführliche Darstellung des gesammten Gottesdienstes liefern, eine hinreichende Ueberzeugung aber werden wir schon aus einer allgemeinen Betrachtung über die Oerter, wo die geheimen Gebräuche vollzogen wurden, über die Personen, welche an denselben Theil nahmen und über die verschiedenen Arten der Gebräuche gewinnen. Diese geheimen Gebräuche konnten erstlich überall vollzogen werden, wo überhaupt religiöse Handlungen irgend einer Art stattfanden, im Hause sowol als in Tempeln und sogar in freien geweihten Räumen. Auch das griechische Haus ist ein Heiligthum oder ein Inbegriff von Heiligthümern, der die ganze Religion in dem Umfange enthält [22]), daß der Staatsgottesdienst nur eine Wiederholung desselben in größerem Maßstabe zu sein scheint, wie bei Plato die Staatsverfassung dem Wesen der menschlichen Seele nachgebildet ist. Der ganze Gottesdienst ging aus dem Verkehr mit der Natur hervor, dieser lehnte sich aber an das Familienleben, an das Haus an; daher ist der Ursprung desselben großentheils im Hause zu suchen, das auch die Erinnerung davon bewahrt zu haben scheint, so lange das Heidenthum bestand. Wie das häusliche Leben im Alterthume, gleich dem Baue des Hauses, gegen Außen abgeschlossen war, so mußte auch der häusliche Gottesdienst in sich abgeschlossen und zugleich ausschließend sein, was den Grundcharakter des geheimen Gottesdienstes ausmacht. Aber selbst innerhalb des Hauses findet sich der Gegensatz des Oeffentlichen, oder, wie wir hier sagen müssen, des Offenen und Geheimnißvollen wieder, und zwar in allen Abstufungen, welche die Verschiedenheit der Bewohner nach Stand, Geschlecht und Alter zuläßt. Einzelne Gebräuche wurden nur von dem Familienvater und Hausherrn mit Zuziehung seiner Söhne oder nächsten männlichen Verwandten, andere nur vom Ehepaare vollzogen, an anderen nahm die ganze Familie, an anderen alle Hausgenossen, selbst die Sklaven und Gäste Theil (*Isaeos*, De Cironis hered. §. 16 und Schömann zu dieser Stelle und *Aeschyl.* Agam. 1035. *Lobeck.* Agl. p. 276. 766 u. 1335). Die geheimsten Heilig-

21) *Hesych.*: *χοαί· θυσίαι· καὶ τὸ μελίκρατον καὶ ἔλαιον. Χοάς τὰς σπονδὰς τῶν νεκρῶν.* Doch wird auch verbunden *Isaeos* p. 62, 40: *κοὐ δ' ἔτι ὄντες οἱ παῖδες ἐναγίζουσι καὶ χέονται*; und 61, 21: *ἐπὶ τὰ μνήματα ἰέναι χεόμενον καὶ ἐναγιοῦντα*, wo aber das *ἐναγίζεσθαι* auf die chthonischen Götter gehen kann.

22) Im Innern des Hauses hatten die *θεοὶ κτήσιοι* ihr Heiligthum, in der Mitte am Heerde die *ἑστιοῦχοι*, die Mitte des Hofes nahm der Altar des *Ζεὺς ἑρκεῖος* ein und vor der Thür stand der Altar des *Ἀπόλλων προστατήριος* oder *ἀγυιεύς*. Dies sind die Hausgötter im engeren Sinne; ihnen zunächst stehen die Götter der verwandtschaftlichen Verhältnisse: der Ehe (*γαμήλιοι*), der Zeugung und Geburt (*γενέθλιοι*), der Verwandtschaft (*ὁμόγνιοι*, *πατρῷοι*) und im Todtendienste die Götter der Unterwelt (*χθόνιοι*). Dazu kommen noch die Götter, welche in verschiedenem Lebensalter oder aus persönlicher Neigung verehrt wurden. Vergl. Chr. Petersen, „Der Hausgottesdienst der alten Griechen." Cassel 1851.

thümer waren in den innersten Gemächern, aber auch am Heerde (Hestia), am Altare des Zeus Herkeios in der Mitte des inneren Hofes (*αὐλή*), und selbst am Altare des Apollon Agyieus vor der Thür wurden neben offenen auch geheimnißvolle heilige Handlungen vollzogen. Aehnlich wie die Wohnhäuser hatten auch Staatsgebäude einen Heerd (Hestia), zum Theil auch andere Altäre, bei denen die Theilnahme am Opfer mehr oder weniger beschränkt war (K. Bötticher, Andeutungen über das Heilige und Profane in der Baukunst der Hellenen. Berlin 1846. S. 21 fg. *Paus.* I, 3, 5 und 18, 3. Leake, Topographie von Athen, übers. von Baiter und Sauppe. Zürich 1844. S. 79 und 91). Wie die Familien, so hatten auch die Geschlechter und deren Verbindungen, Phratrien und Stämme, gemeinsame Heiligthümer, wo der Gottesdienst zum Theil auch geheim war (*Meier*, De Gentilitate Attica. Halis 1835. p. 11 und 28. *Lobeck.* p. 766 seq. Lexic. s. v. *ἠρία* und *τάφος*). Schärfer tritt der Gegensatz des Geheimen und Oeffentlichen bei Tempeln und anderen geweihten Orten hervor. Um nicht von den Gehägen (*περίβολος*) zu sprechen, welche fast alle Heiligthümer umgaben und ihnen den Charakter der Absonderung und Ausschließung vom Profanen verliehen (K. Bötticher, Andeut. S. 10), zur Zeit einer geheimnißvollen Feier wurden die sonst allgemein für Opfer und Gebet zugänglichen Heiligthümer durch herumgezogene Stricke abgesperrt, um alle zu der jedesmaligen Handlung nicht Befugten zurückzuhalten (*Pollux* VIII, 141). — Diejenigen Tempel aber, in denen fortwährend oder wiederholt geheime Gebräuche geübt wurden, hatten für dieselben abgesonderte Gemächer, ein Allerheiligstes (*ἄδυτον*), wie der Tempel zu Jerusalem. Die große Zahl dieser Gebäude liefert allein schon einen überzeugenden Beweis, daß die Verehrung der meisten, wenn nicht aller Götter vom Geheimnißvollen durchdrungen war (*Pollux* I, 8—10. Lexic. s. v. *ἄδυτος* und *ἄδυτον*, die Stellen des Pausanias, wo solche *ἄδυτα* vorkommen, besonders X, 32, 17). Es gab indessen auch wol überall ausschließlich für diesen Zweck bestimmte Gebäude (*μέγαρα*, *ἀνάκτορα*, *τελεστήρια*) (Preller in Pauly's Encykl. s. v. Eleusinia. III. S. 88), wie das Eleusinion in Athen und das Heiligthum der Demeter in Eleusis. Es waren aber nicht blos Gebäude, sondern auch von der Natur ausgezeichnete Räumlichkeiten, die schon an sich mit Staunen und Schauder erfüllten, wie Erdspalten und Höhlen, vorzugsweise für den Geheimdienst eingerichtet. Man denke nur an die Heiligthümer der Eumeniden am Kolonos Hippios und am Areshügel und an die zahlreichen Höhlen der Akropolis von Athen [23]). Zu dem Heiligthume des Apollon Karneios im Peribolos des Tempels des Asklepios zu Sikyon hatten nur die Priester Zutritt (*Paus.* II, 10, 2). So berichtet eine, wenn auch fabelhafte Erzählung von einem Heros in Tamesa in Italien, dessen Heiligthum (*ἱερόν*) den Meisten unzugänglich gewesen sei (*ἄβατον τοῖς πολλοῖς*) (*Aelian.* V. H. VIII, 18). Selbst frei gelegene Oerter waren in diesem Sinne unbetretbar (*ἄδυτα*, *ἄβατα*), namentlich solche, die einmal vom Blitze getroffen, mit einem Gehäge umgeben (*ἐνηλύσια*), einem eigenthümlichen Dienste des auf die Erde herabgestiegenen Zeus (*καταιβάτης*) geweiht waren (K. Bötticher, Der Hypäthraltempel. Berlin 1847. 4. S. 39. Anm. 73). Hier sind endlich auch solche Tempel zu erwähnen, die gänzlich verschlossen, nie von eines Menschen Fuß betreten werden durften, wie der Tempel des Zeus Lykaios am Markte von Megalopolis, dessen Inneres doch dem Auge sichtbar blieb, wogegen es andere gab, in die nicht einmal ein menschliches Auge dringen konnte, so der Tempel des Poseidon zu Mantinea." (*Paus.* VIII, 10, 2 u. 30, 2; vergl. *Plut.* Qu. Rom. 16. Qu. Gr. 27 u. 28.)

§. 6. **Begriff und Arten des geheimen Gottesdienstes.** (S. 12.) „Die Theilnahme am geheimen Gottesdienste war, wenn wir denselben in seinem ganzen Umfange nehmen, sehr verschiedenartig, sie konnte allgemein oder beschränkt, Pflicht oder Recht sein und hing im letzteren Falle von der Willkür jedes Einzelnen ab. Die Mitglieder einer Familie oder eines Geschlechts mußten ihre durch Erbschaft überkommenen Gebräuche vollziehen, und zwar nicht nur für sich, sondern auch im Namen des Staats (s. oben §. 2 u. 5 über den häuslichen Gottesdienst und die Lexica s. v. *ὀργεῶνες*), wie z. B. die Reinigung des Bildes und Putzes der Athene Polias auf der Burg von Athen den Mitgliedern des Geschlechtes der Praxiergiden zukam. Und nicht nur geborene oder auf Lebenszeit gewählte Priester und Priesterinnen, sondern selbst jährige Staatsbeamte hatten religiöse Geheimnisse zu verwalten, wie der Fürst-Priester (Archon-König) [24]). Ganz anderer Art sind die zwar weniger zahlreichen, aber berühmteren Geheimnisse, an denen, außer den ebenfalls durch Wahl oder Geburt gebundenen Vorstehern und Priestern, jeder, der da wollte, wenn er die vorgeschriebenen Bedingungen erfüllte, Theil nehmen konnte, wie die eleusinischen und samothrakischen [25]). Zu unterscheiden sind also die Geheimnisse, deren Theilnehmer durch Geburt oder Wahl verpflichtet, von denen aber alle Anderen ausgeschlossen waren, und diejenigen, welche Niemanden aufnahmen, als wer es wünschte, und Niemanden ausschlossen, der die Bedingungen erfüllte. Einer dieser beiden Arten mußte jeder Geheimdienst angehören und beide führten den gemeinsamen Namen der Orgien, wogegen allein

23) Ein heiliger Ort, der nicht durch menschliche Einhägung, sondern durch seine natürliche Beschaffenheit als Hain, Höhle, Schlucht oder dergl. den Göttern geweiht war, hieß *ὀργάς* (*Stephani* Thes. s. v.). Ueber das Heiligthum der Eumeniden am Kolonos Hippios s. Oed. Col. v. 52 u. 1585 nebst Schol.; über das Heiligthum am Areopag Leake, Topographie Athens, übers. von Baiter und Sauppe. Zürich 1844. S. 256; über die Höhlen der Akropolis ebendas. S. 120 u. 213.

24) Hierher gehören die von Preller in Pauly's Encykl. s. v. Mysterien V. S. 326 u. 327 angeführten, sporadisch in allen Götterdiensten vorkommenden mysteriösen Gebräuche und Sagen. Vergl. *Lobeck.* Agl. p. 89. 25) Diese zweite Art ist bisher vorzugsweise Gegenstand der Untersuchung gewesen, und mit Recht, sofern man sich auf Mysterien im engeren Sinne beschränken wollte (Preller in Pauly's Encykl. V. s. v. Mysterien S. 328 fg.).

die letzteren durch den Namen Mysterien ausgezeichnet wurden[26]). Der gemeinsame Begriff der Orgien ist also der eines auf die Theilnahme der irgendwie Berechtigten beschränkten, alle Uebrigen ausschließenden Gottesdienstes, daß der Wille gar nicht in Betracht kommt; man kann sie deshalb im Gegensatze der Mysterien geschlossene Orgien nennen. So sehr die Ausschließung im Begriffe liegt, so wenig dee des Verbotes etwas mitzutheilen; denn z. B. im Familiengottesdienste, der unter diesen Begriff der Orgien fällt, wird ausdrücklich unterschieden, was geheim zu halten, was nicht. Die Mysterien haben auch etwas Beschränkendes und Ausschließendes, besonders in dem Verbote der willkürlichen Wiederholung und Mittheilung an Uneingeweihte; doch ward nicht nur, wer einen Mord begangen hatte, nicht zugelassen, sondern es mußte auch die ausdrückliche Willenserklärung und die Unterwerfung unter die oft beschwerlichen Satzungen der Aufnahme oder Einweihung vorhergehen. Sofern aber jeder eintreten konnte, können sie zugängliche Orgien heißen. In den Mysterien tritt nun vorzüglich der Gegensatz zwischen den die Gebräuche vollziehenden Priestern und den übrigen zuschauenden und zuhörenden Theilnehmern hervor, obgleich auch die letzteren nicht gerade ganz unthätig waren[27]). Derselbe Unterschied wird bei den geschlossenen Orgien stattgefunden haben, deren Theilnehmer zahlreich waren, wie bei den Orgien einzelner Ortschaften, Geschlechter, die alle Mitglieder eines Geschlechtes oder Ortes gemeinsam feierten, wogegen bei solchen geschlossenen Orgien, die nur von wenigen Priestern oder Staatsbeamten vollzogen wurden, eine gleichartige Thätigkeit Aller, wie der Pythaisten bei Beobachtung der Blitze, oder eine Theilung der Geschäfte, wie an den Arrhephorien zwischen der Priesterin und zwei Arrhephoren stattgefunden haben mag[28]). Bei größerem Umfange der Handlungen indessen bedurfte es einer Leitung, so auch der Diener, die entweder auch Priester oder Repräsentanten des Staates nach seiner geschlechtlichen oder topographischen Organisation waren.

---

26) Die hier in Betracht kommenden Wörter ὄργια, ἄῤῥητα oder ἀπόῤῥητα, μυστήρια und τελεταί, die häufig für einander gebraucht werden, müssen aber ihrer engen und eigentlichen Begriffssphäre nach unterschieden werden. Ich habe bisher den Ausdruck Orgien vermieden, weil er im Teutschen gewöhnlich in einer viel zu engen Bedeutung genommen wird, wie ihn auch noch Preller (Pauly's Encykl. V. S. 318) zu eng faßt, wenn er sagt: „so involvirt der Terminus ὄργια vorzüglich die Bestimmung der ekstatischen Gemüthserregung, wie sie besonders bakchischen Diensten eigenthümlich war," eine Bedeutung, in der das Wort erst in späterer Zeit und im Lateinischen gewöhnlich ward. Das Wort hat zwei scheinbar verschiedene Bedeutungen. Es bezeichnet 1) die Feier der enthusiastischen Dionysien und 2) den nicht einmal eigentlich geheim gehaltenen Gottesdienst der Geschlechter nach dem Etym. m.: Ὄργια τὰ μυστήρια, κυρίως τὰ Διονυσιακά und Ὀργεῶνες πρῶτοι ὀργίων καὶ τελετῶν συγγενικῶν (vergl. *Plat.* Legg. XI. p. 910. Tim. Gloss. ed. *Ruhnk.* p. 195). Zuerst findet es sich im Hymn. Hom. in Cerer. v. 274 u. 476 von den eleusinischen Mysterien, in denen der Enthusiasmus doch aber nicht besonders hervortritt. Der Grundbegriff ist also: heilige Handlungen, zu denen nicht Jeder unbedingten Zutritt hat. Der Ausdruck ὄργια Μουσῶν ist metaphorisch und drückt die Begeisterung aus, die, als von den Göttern gegeben, immer auch etwas Geheimnißvolles ist. Das Wort ἄῤῥητα oder ἀπόῤῥητα (zu sagen, mitzutheilen verboten) umfaßt alle geheimen gottesdienstlichen Handlungen, die zu wiederholen oder deren Inhalt mitzutheilen verboten war, besonders aber diejenigen, zu denen außer den Ausübenden Niemand berechtigt war und zugelassen ward. Alle ἄῤῥητα oder ἀπόῤῥητα sind auch ὄργια, aber es gibt viele ὄργια, die nicht ἀπόῤῥητα sind, die sich, wie im Haus-, Geschlechts- oder Vereinsgottesdienste, vom öffentlichen Gottesdienste dadurch unterscheiden, daß nur die Berechtigten Theil nehmen dürfen, alle Anderen fern gehalten werden, ohne daß die Mittheilung und Besprechung mit nicht Berechtigten verboten wäre. Die Wörter ἀπόῤῥητα und ἄῤῥητα werden besonders von gewissen geheimen Handlungen der Anthesterien, Plynterien und Arrhephorien gebraucht (*Meurs.* Graecia fer. s. v. und Hermann, G. A. §. 58, 10—13; §. 61, 3—15, bes. *Demosth.* c. Neaer. §. 73—78. p. 1369—1371), von denen öfter das Wort ὄργια vorkommt, die nie μυστήρια, selten τελεταί genannt werden. Nur gewisse berechtigte und verpflichtete Personen nahmen Theil. Beim Wort μυστήρια ist wohl zu beachten, ob es in seiner eigentlichen Bedeutung steht oder die allgemeinere Bedeutung des Geheimnisses hat. Vom Begriff ἄῤῥητα ist es besonders dadurch unterschieden, daß es solche Gottesdienste bezeichnet, in welche Jeder, der gewisse Bedingungen erfüllen kann und will, aufgenommen wird. Diese engere Bedeutung des Wortes μυστήρια von zugänglichen Orgien, bei denen eine Einweihung stattfand, zeigt sich besonders in der Bedeutung des Verbums μυεῖν einweihen, und μυεῖσθαι eingeweiht werden, weil das Einweihen das Gebot des Schweigens (den Mund zu verschließen) auferlegt; ferner im Gegensatz der μύσται und ἐπόπται, obgleich im ersten Wort nicht an das Verschließen des Mundes, sondern der Augen zu denken ist, im Gegensatz gegen das später eintretende Schauen (Preller in Pauly's Encykl. V. S. 318 u. 321). Daß τελετή die dramatische Darstellung oder Enthüllung prachtvoller Schaustellungen oder gewisser Symbole bedeute, beweisen schon die Ausdrücke ἀποφαίνειν oder δεικνύναι und εἰδέναι oder δέρκεσθαι τὰς τελετάς (*Lobeck.* Agl. p. 48 seq. *Nitzsch*, De Eleusiniorum actione et argumento p. 7 seq., bes. *Plat.* Phaedr. p. 250 seq. *Boeckh.* Corp. Inscr. III. n. 5814). Die eigentliche Weihe (τελετή) ist die Darstellung der dramatischen Cultushandlung oder die Enthüllung der heiligen Symbole, beide mit gewissen Formeln und Gesängen begleitet, sie sind Theile der Mysterien (μυστήρια), die außer ihr Alles umfassen, was mit derselben zusammenhängt, mochte es gleichzeitig, nachher oder vorher vollzogen werden. Dabei darf die metaphorische Bedeutung nicht verkannt werden, obgleich sie, richtig gefaßt, die gewonnene Bedeutung bestätigt, wie die Anwendung auf Liebe und Ehe (*Lobeck.* Agl. p. 651, bes. Anm., und Hermann, Gottesd. A. §. 32, 1). Indessen ist nicht mit Recht gefolgert, daß der Begriff des Geheimnisses schwinde, wenn *Aristoph.* Ran. 371 die dramatischen Aufführungen in Athen πάτριοι τελεταὶ Διονύσου heißen. Wenn wir nicht an den wirklichen Zusammenhang mit den Mysterien denken wollen, so macht doch das Anschauen derselben nicht nur einen ähnlichen Eindruck, sondern hat auch dieselbe Bedeutung als das Anschauen der mystischen Dramen.

27) Bei zugänglichen Orgien erkannten die Theilnehmer einander an gewissen Zeichen, die sie bei der Aufnahme empfingen. Ein solches Zeichen bakchischer Mysterien hat sich in Neapel gefunden. Es ist eine Bleiplatte, 2 Fuß 8 Palmen breit und kaum halb so hoch, in der Mitte mit einem Deckel und Vertiefung. Auf demselben, an der inneren Seite, ein Tisch, auf dem ein Phallus und an dessen Stützen ebenfalls zwei gleiche Symbole. Auf dem Tische das Wort: „Dem Gott." Vor dem Tische ein Esel, der den Phallus beleckt, hinter dem Esel Bäume und Gesträuch. Außen auf demselben ein Satyrkopf mit zwei Hörnern, Bart und struppigem Haar. Im Innern der Platte Reben mit der Inschrift: „Wir lieben Dickicht und Höhlen." Auf der Platte: „Sorglos und ohne Ehrgeiz ist das Leben in Wäldern; in den Wäldern wird Freiheit errungen und Ruhe bereitet" (*Boeckh.* Corp. Inscr. III. n. 5814).

28) *Bossler*, De gentibus et familiae Atticae sacerdotalibus. Darmst. 1833. p. 46 u. 8 und Hermann, G. A. §. 61, 9.

Denn Sklaven wurden wol seltener zugezogen zu dem Allerheiligsten, dessen Bedienung vielmehr als ein Vorzug angesehen ward, zu dem sich die Reichsten und Vornehmsten drängten. An einigen Mysterien scheinen indessen Sklaven zugelassen zu sein" [29]).

§. 7. Gebräuche und Handlungen des geheimen Gottesdienstes. (S. 13.) „Die Gebräuche des geheimen Gottesdienstes sind der Art nach nicht von denen des öffentlichen verschieden: Feierzüge, Reinigungen, Gebete, Opfer, Opfermahlzeiten, Tänze, Chöre, Kampfspiele und Dramen, wie sie im dritten Abschnitte dargestellt sind, gehören auch dem geheimen Gottesdienste unmittelbar an oder stehen in naher Beziehung zu ihm. Im Allgemeinen herrscht hier größere Strenge und Aufregung" (*Aristoph.* Ran. 356). „Die Reinigungen waren im Geheimdienste weiter ausgebildet und wurden bis zu Büßungen (Askese) gesteigert, schlugen aber bei den Festschmäusen und Tänzen in den wildesten Orgiasmus um. Die Askese scheint nie ohne ihren Gegensatz, den Orgiasmus, gewesen zu sein, wol aber dieser ohne Askese, sodaß darnach die Mysterien in vorwaltend asketische, wie die Eleusinien und Thesmophorien, und mehr orgiastische und enthusiastische, wie die des Dionysos, eingetheilt werden können. Aber nicht nur in den zugänglichen, sondern auch in den geschlossenen Orgien scheint dieser Unterschied stattgefunden zu haben. Der schroffe Gegensatz der Trauer und Ausgelassenheit findet sich auch an den Choen, deren Orgien vom Fürst-Priester, seiner Gemahlin und einigen auserwählten Frauen vollzogen wurden. Dagegen möchte an manchen der unten erwähnten Geburts- und Hochzeitsfeste schwer sein, die Trauer nachzuweisen, welche wiederum auch nicht immer durch rauschende Freude ausgeglichen wurde. Dies war besonders bei solchen Festen der Fall, deren Haupthandlung in außerordentlichen Reinigungen bestand, welche wol nicht ohne Anlaß in der Natur, da diese Gebräuche sämmtlich im Frühling vollzogen zu sein scheinen, auf die Götterbilder und deren Schmuck übertragen wurden. Es ist schon (§. 3) von den Plynterien die Rede gewesen, an denen das Geschlecht der Praxiergiden, nachdem sie den Tempel mit Stricken eingehegt und das Bild verhängt hatten, dieselben reinigten (Hermann, Gottesd. Alterth. §. 61. n. 5—8). Aehnlich ist der Gebrauch, die Bildsäule selber zu waschen, zu welchem Zwecke sie feierlich nach einem bestimmten Wasser gefahren ward, wie die Bildsäule der Athene in Argos von den Jungfrauen des Geschlechts der Akestoriden im Inachos gebadet ward [30]), wogegen in Athen das Palladion oder das Holzbild des Erechtheums in einem Feierzuge, den die Gesetzeswächter führten, zu gleichem Zwecke ans Meer gebracht wurde" (*Suid.* s. v. οἱ νομοφύλακες und *Pollux* VIII, 94). — (S. 14.) „Die mit unterscheidenden Gebräuchen dargebrachten Opfer der geheimen Orgien sind wahrscheinlich immer stellvertretende Sühnopfer gewesen. Sie konnten die Haupthandlung des Festes bilden, gingen aber wol, wenn diese anderer Art war, vorher. Die merkwürdigsten stellvertretenden Sühnopfer, die uns in Griechenland bekannt sind, möchten wol, wie bereits §. 3 bemerkt ist, die an den Thargelien dargebrachten Menschenopfer und der dem Zeus Meilichios geopferte Widder sein." (S. 14.) „Noch größer war die Zahl der vorwaltend ganz unblutigen Opfer oder opferartigen Handlungen, die im Sinne der Sühne geheim dargebracht wurden. Der Dienst der Eumeniden, Mören, Chariten, Horen, der Töchter des Kekrops und Erechtheus in Athen (III. §. 9. S. 193) gehört größtentheils hierher. Das Geschlecht der Hesychiden brachte in stillem Feierzuge dem Stammvater ihres Geschlechts und den Eumeniden, deren Dienst sie hatten, deren Priester und Priesterinnen aus ihnen bestellt wurden, ohne Musik und Gesang jenes weinlose Trankopfer und jene Brandopfer, die, wie die Todtenopfer, ganz vom Feuer verzehrt werden mußten (*Preller*, Fragm. Polem. p. 73 u. 91. *Aeschyl.* Eumenid. von *Müller* p. 178). Von der geheimen Verehrung der Agraulos, Herse und Pandrosos erwähnen wir nur die Speisung derselben mit geheimnißvoller Bedeutung [31]) und das nächtliche Tragen bedeckter Körbe durch zwei der Arrhephoren vom Tempel der Athene Polias in das Heiligthum der Herse, deren Inhalt (wahrscheinlich Thau) weder die Tragenden, noch die ihnen die Heiligthümer übergebende Priesterin kannten (Hermann, G. A. §. 61, 8—10. Forchhammer, Hellen. S. 63 fg.); der Agraulos fielen in Kypros sogar Menschenopfer [32]). Aehnliche Ehre, wie diese Agrauliden, genossen die Hyakinthiden, die Töchter des Erechtheus, die sich fürs Vaterland aufgeopfert hatten (*Harp.* s. v. Ὑακινθίδες. *Suid.* s. v. Παρθένος. Vergl. Forchhammer, Hellen. S. 46 u. 129), dem Wesen nach von jenen nicht verschieden oder wenigstens ihnen nahe verwandt, wie Thau und Regen. Die Töchter des Kekrops hängen aufs Innigste zusammen mit der Athene, wie denn auch ihre Feste zum Theil dieselben waren, namentlich hatten sie, wenigstens Aglauros, Antheil an der Feier der Plynterien." (S. 15.) „Wir kommen auf die eigentlich dramatischen Gebräuche der Orgien, die besonders Geburts-, Hochzeits- und Todtenfeier der Götter zum Gegenstande hatten." „Fast jeder Gott von einigem Ansehen hat seinen Geburtstag gehabt, und zwar zu der Jahreszeit, in der die ursprünglich als sein Wesen vorgestellte Naturerscheinung zuerst eintrat. Dieser erhielt eine solche Bedeutung, daß derselbe Tag (Datum) auch in anderen Monaten ihm heilig war (*Lobeck.* Agl. p. 429 seq.). Ob an den Thargelien, den 6., die Geburt der Artemis,

29) Hermann, G. A. §. 20 u. 36. Von gewissen Geheimdiensten waren Sklaven und Sklavinnen ausgeschlossen, wie von den Thesmophorien (*Isaeos*, De Her. Philoct. §. 49), an anderen war ihre Zulassung gestattet (*Dem.* c. Neaer. §. 85. p. 1378); daß sie in die Eleusinien eingeweiht werden konnten, vermuthet Lobeck (Agl. p. 19) und wird jetzt allgemein angenommen. 30) *Callim.* Hymn. in Lavacrum Minervae mit Spanheim's Noten, wo die meisten ähnlichen Gebräuche mitgetheilt sind.

31) *Δειπνοφορία Bekk.* Anecd. p. 239, nicht zu verwechseln mit einer ähnlichen Sitte an den Oschophorien, wie bisher geschehen (Hermann, G. A. §. 56, 12). 32) Das in neueren Büchern genannte Fest Agraulien findet sich in alten Zeugnissen nicht. Ueber die Menschenopfer *Porphyr.* De Abstin. I, 2.

den 7., an dem das beschriebene Sühnopfer stattfand, die Geburt des Apoll auch selbst dramatisch aufgeführt sei, ist unbekannt; von der Geburtsfeier des Dionysos in Theben wissen wir es, und an der Geburtsfeier der Athene in Athen, am letzten Tage der Panathenäen, dem drittletzten des Hekatombaion (Juli) war wenigstens eine geheime Feier, die ähnlichen Inhalt gehabt haben kann (vergl. unten XIII. §. 4). Die häufige Behandlung der Göttergeburten in der mittleren Komödie [33] kann gegen den geheimnißvollen Charakter der Feier kein Zeugniß ablegen, denn auch in Aristophanes' Komödien ist der geheime Gottesdienst zwar selten Gegenstand, wol aber häufig Mittel des Spottes. Die Komödien aber, welche Geburten der Götter behandeln, legen mittelbar ein Zeugniß ab, daß dieselben auch in der Gottesverehrung dramatisch behandelt seien." — (S. 16.) „Ebenso gewiß ist die dramatische Feier und noch gewisser die Heimlichkeit der Götterhochzeiten. Die Beispiele sind zwar weniger zahlreich, aber die mystischen Gebräuche, deren selbst bei menschlichen Hochzeiten vorkamen, desto anschaulicher (*Lobeck*. Agl. p. 608 u. 648. Preller, Dem. S. 123 u. 243. *Phot*. Lex. s. v. ἱερὸς γαμός. *Procl*. in Tim. V. p. 293). Im Anfange des natürlichen Jahres, im Monat Gamelion, unserm Januar, wurde die erste heilige Hochzeit, die des Uranos und der Gäa (des Himmels und der Erde), gefeiert, von deren Bedeutung wir eine treffliche Schilderung lesen beim Aeschylos (Danaid. b. *Athen*. XIII. p. 600):

> Es sehnt der keusche Himmel sich, zu umfahn die Erd',
> Sehnsucht ergreift die Erde, sich zu vermählen ihm;
> Vom schlummerstillen Himmel strömt des Regens Guß,
> Die Erd' empfänget und gebiert den Sterblichen,
> Der Lämmer Grasung und Demeter's milde Frucht.

Gegen Ende desselben Monats war das Vorbild aller Hochzeiten, die des Zeus und der Hera, deren Bedeutung uns schon aus Homerischen Versen erhellt (Il. XIV, 346):

> Also Zeus, und umarmte voll Inbrunst seine Gemahlin.
> Unten nun sproß die heilige Erd' aufgrünende Kräuter,
> Lotos mit thauiger Blum' und Krokos sammt Hyakinthos,
> Dicht gedrängt und weich, die empor vom Boden sie trugen.

Hier werden eigentliche Weihen (τελεταί) ausdrücklich bezeugt (*Dio Chrysostom*. Or. XXXVI. p. 453. ed. *Morell*. *Plut*. Fragm. ap. *Euseb*. Praep. Ev. III, 1, 1—10). So ward die Vermählung des Zeus mit Demeter sowol als mit Kora, und daneben die des Hades mit Kora oder Persephone, die des Dionysos mit Ariadne und wieder mit Kora gefeiert (*Lobeck*. Agl. p. 608). Die heilige Hochzeit, von der wir am genauesten unterrichtet sind, ist eine Vermählung des Dionysos, dem die Gattin des Fürst-Priesters an den Choen, dem zweiten Tage der Anthesterien nach vorangegangenen Opfern, feierlich angetraut ward. Ob sie die Kora oder symbolisch die Stadt Athen, oder, wie mir am wahrscheinlichsten, die mit Kora identisch gedachte Ariadne vorstellte, ist ungewiß. Eben weil die Handlungen geheim vollzogen wurden, kennen wir nur die Hauptbedeutung; was sonst vorgenommen ward, namentlich was die 14 Gerären thaten, attische Frauen, die als Dienerinnen dabei fungirten und der Frau des Fürst-Priesters den Eid des Geheimnisses ablegen mußten, wissen wir nicht. Wahrscheinlich sangen sie das Hochzeitslied" (*Demosth*. c. Neaer. §. 73. p. 1369). „Die dritte Hauptklasse der geschlossenen Orgien sind die allgemeinen Todten- und Trauerfeste, die nicht nur durch Unterbrechung der Staatsgeschäfte begangen wurden, sondern an denen auch alle Privatgeschäfte ruhten, weil der Glaube herrschte, daß alles an diesen Tagen Unternommene mißlinge. Sie zeichneten sich vor den übrigen verbotenen oder verbietenden Tagen (ἀποφράδες, dies nefasti) durch Strenge der Feier aus und hießen schlimme Tage (μιαραί). Sieben solche Tage der tiefsten Trauer soll es in Athen gegeben haben, von denen drei im Monat Anthesterion (Februar) an den Festen der Hydrophorien, kleinen Eleusinien und Anthesterien waren (Preller, Dem. S. 227. Anm. 94 u. S. 229. Anm. 99). Man glaubte, daß an diesen Tagen die Seelen der Verstorbenen auf die Oberwelt kämen und Sühne forderten. Ihnen, wie den Göttern der Unterwelt wurden besonders Trankopfer dargebracht. Derselbe oder ein ähnlicher Glaube an die Rückkehr der Seelen knüpfte sich wahrscheinlich auch an die anderen mit gleicher Strenge, als Keuschheit, Fasten und Trauer, gefeierten Feste, die in das Ende des Sommers und den Anfang des Herbstes fielen. Es waren die Nekysien oder Genesien, das eigentliche Todtenfest am 5. Boëdromion (September) (Hermann, G. A. §. 48, 11 u. §. 56, 1), ein Tag des Fastens (νηστεία) an den Thesmophorien, den Demetermysterien der Frauen (Preller, Dem. S. 344), den 12. Pyanepsion (October) und ein ähnlicher Fasttag der großen Eleusinien, den 21. oder 22. desselben Monats (Preller in Pauly's Encykl. III. S. 99). Wie an den kleinen Eleusinien die Rückkehr der Persephone aus der Unterwelt, ein Bild der Auferstehung, so ward in den großen der Raub gefeiert, als Bild des Todes, in Beziehung auf die Göttin zugleich ihre Hochzeit. Der siebente Tag war das Fest der Plynterien, das an Ernst der Feier den Todtenfesten gleichgesetzt sein mag, weil es das älteste Bild der Landesgöttin anging [34]). Es

33) *Lobeck*. Agl. p. 434. *Meineke*, Historia crit. Comoed. Graec. p. 278. Die weiter unten erwähnten Darstellungen von der Geburt der Athene s. E. Gerhard, Auserlesene Griechische Vasenbilder I. Taf. 1—4. Monumenti ined. publ. dell' Inst. di corr. arch. III. Tav. 44. Ann. XIV, 90. Von der Geburt des Erechtheus oder Erichthonios finden sich Darstellungen Mon. ined. I. Tav. 10—12. Ann. I. p. 292 seq. M. ined. III. T. 30. Ann. XIII. p. 91. Von der Geburt des Dionysos ebendas. I. Tav. 45. Ann. 1842. p. 304. M. ined. II. T. 17. Ann. VII. p. 82. M. ined. III. T. 39. Ann. XIV. p. 21, und besonders Compte-Rendu de la Commission Impériale archéologique pour l'année 1859. St. Petersbourg 1860. Fol. Pl. 1 u. 2, nebst Stephani's Erklärung.

34) So lautet die Stelle, die ich aus meiner Schrift über den geheimen Gottesdienst (S. 16 u. 17) herübergenommen habe. Und im Ganzen scheint mir diese Ansicht noch richtig zu sein. Ein

gab indeffen auch noch andere Trauerfefte in großer Zahl, wie außer einem Theil der den Agrauliden und Hyakinthiden gefeierten Fefte die Todtenfeier des Narkiffos, des Hylas, des Linos, des Glaukos, der Ino-Leukothea und des Melikertes-Palämon u. a. (Preller, Demeter S. 249 fg.), von denen die einen in diefem, die anderen in jenem Staate begangen wurden, alle aber in gleichem Sinne das Abfterben irgend einer Naturkraft bedeuteten." — (S. 17.) „Wo fich eine Andeutung folcher Feier findet, zeigt fich ein dramatifches Element, das den Kern des Geheimdienftes bildet. Diefe Erfcheinung begründet die Verwandtfchaft der öffentlich aufgeführten Dramen mit den Myfterien. Tragödien ebenfo wol als Komödien hängen auf das Engfte zufammen mit den Myfterien des Dionyfos. Wie die Eleufinien vorzüglich den Raub der Perfephone, fo feierten die Myfterien des Dionyfos feine Leiden, und diefe waren urfprünglich allein der Inhalt der Tragödien. Die Komödien aber find hervorgegangen aus jener ekftatifchen Feftluft, in die gewöhnlich die Trauer der Fefte umfchlug. Bötticher (Tektonik d. Hellenen Bd. II. Bch. 4. Die Tempel S. 223) fucht in Stiftungs- und Weihfeft der Heiligthümer Wurzel und Anfang des Drama's, die er wieder als Gedächtnißfeier einer Sühne anfieht." — (S. 18.) „Die Dramen, für deren Verhältniß zu den Myfterien wir fchon II. §. 25 die Zurückhaltung in der Lehre von der Unfterblichkeit geltend gemacht haben, bilden aber nicht die einzige Erfcheinung, die beweift, daß ein Theil der Myfterien öffentlich war. Dies ift vielmehr häufig der Fall und hat feinen Grund in einer eigenthümlichen Theilung der Gebräuche. In den dramatifchen Gebräuchen der Myfterien find nämlich zu unterfcheiden die Handlungen (*δρώμενα*) und die Legenden (*λεγόμενα*) (Hermann, G. A. §. 32, 13. Preller in Pauly's Encykl. s. v. Myst. S. 322), die zufammen den das Feft begründenden Mythos darftellten, der, wie wiederholt nachgewiefen ift, in der Natur feinen Urfprung hatte und denfelben in den Orgien deutlicher erkennen ließ, als in der gewöhnlichen Ueberlieferung [35]). Die Handlung war mimifch, die Legende ein, wie es fcheint, mitunter profaifcher, öfter aber epifcher Vortrag des Mythos, hatten aber noch häufiger die Form von Antiphonien oder Refponforien und von Hymnen oder Chören, die mit der Darftellung felbft zu einem Ganzen verbunden waren (*λεγόμενα ἐπὶ τοῖς δρωμένοις*). Handlung und Legende waren indeffen auch theilweife, mitunter ganz getrennt, indem nicht nothwendig beide geheim, fondern bald die Handlung, bald die Legende öffentlich fein konnte. Das vollftändigfte, nach beiden Seiten geheime myftifche Drama, von dem wir Kunde haben, fand in den Eleufinien ftatt: der Raub der Kora, mit Hymnen und Chören begleitet. Da faft alle Athener eingeweiht waren, mußten diefe Gefänge allgemein bekannt fein, allein jeder Gebrauch und jede Mittheilung außerhalb derfelben war verboten (Preller in Pauly's Encykl. III. S. 106). Ein Beifpiel von Geheimhaltung der Gebräuche, deren Legende mitzutheilen erlaubt war, geben die Lernäen in Argolis, in denen das Hinabfteigen des Dionyfos in die Unterwelt, um feine Mutter Semele zu holen, gefeiert ward (*Paus.* II, 37, 3. Preller, Dem. S. 210). Derfelbe Mythos ward zu Delphi in dem achtjährigen Fefte der Heroïs öffentlich dargeftellt, hatte aber hier eine geheim gehaltene Legende (*Plut.* Quaest. Graec. c. 12). Das Anfchauen der geheimen Handlung ift nun die eigentliche Weihe, von den Griechen Vollendung (*τέλος, τελετή*) genannt. Doch haben nicht immer geheime dramatifche Darftellungen ftattgefunden; oft wurden Statuen bei magifcher Beleuchtung, oder, wie gerade an den Dionyfien, deren Dramen öffentlich aufgeführt wurden, gar nur

---

Fragment des Lyfias (bei *Athen.* XII, 551. f.) belehrt uns nur, daß *ἀποφράδες ἡμέραι* Tage waren, an denen es ungeziemend und gottlos war, einen heitern Schmaus zu feiern. Und Plato (Legg. VII, 800. d.) lehrt uns, daß es Tage waren, die mit Trauerchören, Klagen und Weinen begangen wurden. Das beftätigt Xenokrates (bei *Plut.* Is. et Os. c. 26). Wenn Timäos (Lex. *Plat.*) und Suidas fie für Tage erklären, an denen man den Todten Trankopfer brachte, oder die zu Handlungen ungeeignet waren (*ἐν αἷς τοῖς κατοιχομένοις χοὰς ἐπιφέρουσιν ἢ αἱ πρὸς πράξεις αἱ ἐπιτήδειοι*), fo fcheint die zweite Erklärung weiter als die erfte, und es ift eine weitere und engere Bedeutung zu unterfcheiden. Dies beftätigen die letzten Worte des Suidas: *ἀποφράδες μιαραὶ ἡμέραι, μάλιστα ἐν αἷς τὰ ἐναγίσματα* (Todtenopfer), wo der engere Begriff, im Vergleich mit Etymologicum m., wo der weitere Begriff erklärt wird: *ἀποφράδας ἔλεγον οἱ Ἀττικοὶ τὰς ἀπηγορευμένας ἡμέρας, ἃς ὑπελάμβανον χείρους εἶναι τῶν ἄλλων· ὡς δὴ καὶ ἐπεικάδας καλοῦσι φθίνοντος τοῦ μηνὸς τετράδα, τρίτην, δευτέραν· ἢ τὰς ἡμέρας ἐν αἷς τὰς φονικὰς δίκας ἐδίκαζον.* Letztere waren nach *Prokl.* ad *Hes.* Opp. 800 der fünfte jedes Monats, an dem man demgemäß glaubte, daß die Erinnyen umhergingen. Daß folche Tage im entfchiedenen Gegenfatz zu Feften ftanden, zeigt Ariftophanes (Nub. 620). Wenn demnach Lukianos (*Pseudolog.* c. 12) die *ἀποφράδες* für folche Tage erklärt, an denen die Obrigkeiten keine Gefchäfte vornahmen, keine Gerichte, keine Opfer ftattfanden, fo ift das Wort im engern Sinne genommen, indem es mit *μιαρὰ ἡμέρα* gleichbedeutend, wie die Erklärungen bei Photios und Hefychios zeigen, nach denen es die Tage waren, an denen man glaubte, daß die Seelen der Verftorbenen an die Oberwelt kamen. Als Beifpiel davon wird ein Tag der Anthefterien, die Choen, genannt, der gerade von dem den Todten dargebrachten Trankopfer den Namen hatte. Der Art müffen die nach Hefychios vorzugsweife *ἀποφράδες* genannten fieben Tage fein. Als folche find im Text bezeichnet: die Hydrophorien, Choen, ein Tag der kleinen und großen Eleufinien und Thesmophorien, die Nekyfien und Plynterien. Da aber von beiden Eleufinien und Thesmophorien zweifelhaft ift, ob fie hierher gehören, und die Epitaphien, vielleicht auch die von Ariftophanes (Nub. 622) ftark betonten Trauertage des Memnon und Sarpedon viel eher der Art find, fo bedarf die Frage, welches die fieben Haupttrauerfefte find, noch einer weiteren Unterfuchung, zumal wenn die Hydrophorien gar nicht verfchieden find von den Anthefterien (Preller, Demeter S. 229). Weshalb die drei vorletzten Tage des Monats, wie das Etym. m. angibt, für fchlechter als die anderen geachtet und auch *ἀποφράδες* genannt wurden, ift dunkel, ja fcheint zweifelhaft, wenn, wie nach anderen Zeugniffen (*Lex. s. v. τριτογένεια*) fcheint, der drittletzte der Athene heilig war.

35) Hermann, G. A. §. 32, 8, befonders die auch dort angeführte Stelle *Euseb.* Praep. Evang. III, 1, 1: *ὅτι ἡ παλαιὰ φυσιολογία καὶ παρ' Ἕλλησι καὶ παρὰ βαρβάροις λόγος ἦν φυσικὸς ἐγκεκαλυμμένος μύθοις — δῆλόν ἐστι ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καὶ τοῖς Αἰγυπτιακοῖς καὶ Φρυγίοις λόγοις· μάλιστα δὲ οἱ περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμοὶ καὶ τὰ δρώμενα συμβολικῶς ἐν ταῖς ἱερουργίαις τὴν τῶν παλαιῶν ἐμφαίνει διάνοιαν* (Forchhammer, Hellen. S. 119. 150).

Symbole vorgezeigt. Denn eben das Zeigen, Enthüllen vor den Augen der staunenden Zuschauer war das Wesentliche (*Plat.* Phaedr. p. 248. *Euseb.* Praep. Ev. II, 3. *Plut.* De Tranq. animi c. 20). Dies erhielt indessen häufig erst durch die Legende sein Verständniß, nicht als Deutung und Zurückführung auf allgemeine Ideen und Lehren, sondern durch Mittheilung des Mythos in Verbindung mit der Stiftung des Festes, in der Art, daß der Ursprung in Verhältnissen der Natur und des Menschenlebens einleuchtete (*ἱερὸς λόγος*). An diese Rechenschaft von der Bedeutung des Festes knüpfte sich häufig, aber wol erst in ziemlich später Zeit, eine Erklärung, die in der Feier angedeutet sein mochte, aber als solche außerhalb derselben lag, indessen nach und nach eine, wenn auch weniger feste Ueberlieferung, doch nur für die Eingeweihten, vielleicht nur für die Gebildeteren derselben geworden zu sein scheint" (*Nitzsch*, Eleusin. Actio p. 7. Preller in Pauly's Encykl. III. S. 107; V. S. 234). — (S. 19.) „Wie Dramen, hängen die Kampfspiele, wenigstens die gymnastischen, nebst Wettrennen und Wettfahren, wenn auch in anderer Weise, mit den Mysterien zusammen. Nur dieser innige Zusammenhang kann gemeint sein, wenn sie geradezu als Mysterien bezeichnet werden [36]). Der Grund ist kein anderer als der gemeinsame Ursprung in der Leichenfeier, bei der sie im Homer sowol als in uralten Kunstdenkmalen vorkommen. Wenn sie daher, wo sie alt sind, auf Orgien dieser Art schließen lassen, so kann man doch nicht immer umgekehrt aus Mysterien oder Orgien auf Spiele schließen. Dramen und Kampfspiele dienten dazu, das Gleichgewicht des durch die Trauer niedergeschlagenen oder durch den Orgiasmus aufgeregten Gemüths herzustellen, die Seele gleichsam wieder in die Wirklichkeit zurückzuführen und fürs Leben zu stärken."

§. 8. Das Verhältniß des geheimen Gottesdienstes zum Staat.

Schömann, Gr. A. Bd. 2. V, 2. S. 140 fg.

(S. 19.) „Staat und Religion waren im Alterthume auf das Engste verbunden. Fremde Götterdienste waren nicht, wie man bisher glaubte, den Bürgern verboten, wenigstens in Athen nicht [37]) (Hermann, G. A. §. 10, 9 u. 10). Da man den Fremden, die sich in griechischen Städten als Schutzbürger niedergelassen hatten, gestattete, ihre heimischen Götter zu verehren, so konnten dieselben auch leicht bei den Bürgern Eingang finden. Auch war man wenigstens später nicht schwierig, fremde Götter, deren Verehrung Eingang gefunden hatte, förmlich anzuerkennen, was einfach durch die Erlaubniß, öffentlich diesen Göttern einen Tempel zu bauen und Feste zu feiern, geschehen zu sein scheint [38]). Häufig aber kommt die Anklage vor, die angestammten Götter geleugnet oder verspottet zu haben. Man denke nur an Anaxagoras, Diagoras, Protagoras (§. 10, 8). Hier scheint die komische Bühne, auf der wir die Götter und ihre Verehrung lächerlich gemacht sehen, eine wunderbare Ausnahme gemacht zu haben. Allein sie war selbst ein Theil des Gottesdienstes, der an allen mysteriösen Festen auch seine komische Seite hatte. Im Gefühl der Sicherheit und des Behagens ward die Religion zur Vermittelung des Spottes über Personen und Zustände gebraucht; seltener ward die Religion selbst verspottet (Hermann, G. A. §. 10, 7). Um den Glauben kümmerte man sich nicht, so lange nicht Jemand offen die Volksreligion angriff. Vernachlässigung war schwer und selten (Hermann, G. A. §. 10, 1—7). Wer die Verwaltung des Priesterthums ererbt oder durch Wahl erlangt hatte, konnte sich den Pflichten desselben so wenig entziehen, als ein Staatsbeamter den mit seinem Amte verbundenen Cultushandlungen. Die Oberaufsicht über das Religionswesen im Ganzen, mit der Verpflichtung, jede Verletzung vor Gericht zu ziehen, führte in Athen der Fürst-Priester, und wahrscheinlich im Bereiche seines Dienstes jeder Priester. Am mächtigsten waren die Eumolpiden, deren erbliches Priesterthum der Demeter mit der Leitung der Eleusinien nicht nur Sitz und Stimme in gewissen heiligen Gerichten, namentlich über Sachen, die den Geheimdienst betrafen, hatte, sondern ebenfalls den Uebertreter der Gesetze zur Rechenschaft zu ziehen nicht

36) Wenn nicht immer, so scheinen doch gewöhnlich Kampfspiele und Orgien, und zwar meist Mysterien, verbunden gewesen zu sein, eine Erscheinung, die vielleicht einer näheren Untersuchung werth ist. Was erst die Thatsache betrifft, so finden wir in Attika, wo sich überhaupt immer die Spuren der früheren Zeit am meisten erhalten haben, daß es an den Panathenäen, deren Kampfspiele so berühmt, auch Mysterien gab (vergl. *Aristoph.* Pax 416 und *Pind.* Nem. X, 34 [63]. *Theodor.* Therapeut. Disput. I. ed. *Schulz.* Vol. IV. p. 699). Ebenso waren umgekehrt die eleusinischen Mysterien nicht ohne Kampfspiel. *Aristid.* Panath. p. 182. ed. *Jepp.* p. 105. ed. *Steph.*: *τίθησι δὲ καὶ ἀγῶνας πρώτη πόλεων ἁπασῶν καὶ τὸ ἆθλον ἐκ τῶν εὐεργεσιῶν καλῶς τὰ δοθέντα πιστουμένη*, wozu das Scholion p. 56. *Dind.* bemerkt: *Ἀγῶνας δὲ λέγει τὰ Ἐλευσίνια εἰς τὴν Δήμητρα τελούμενα, ἐν οἷς ὁ νικῶν ἀστάχυας ἐλάμβανεν, εἰς ἀμοιβὴν δὲ τοῦ σίτου τὴν ἑορτὴν ἐποίησαν.* Die Verbindung hatte ihren Grund im Todtendienst, der Göttern wie Heroen und Menschen gefeiert wurde. Zu unmittelbarer Anschauung bringen uns diese Verbindung die ohne Zweifel in griechischer Anschauungsweise ausgeführten Gemälde etruskischer Gräber, wo ganz übereinstimmend mit Homer und der späteren Sitte, auf der einen Seite das Todtenmahl mit Musik, Tanz und Gesang, auf der andern Kampfspiel in Gymnastik, Wettrennen und Wettfahren abgebildet sind (Monum. ined. publ. dell' Instituto di Corrisp. arch. I. Tav. 32 u. 33. Ann. 1831. p. 312 seq.). Als Leichenspiele stellt Clemens Alexandrinos (Protrept. 2, 34. p. 29. ed. *Potter* p. 21. ed. Paris p. 10. ed. *Sylb.*) und nach ihm Eusebios (Praep. Evang. II, 6, 1—7 die großen Nationalspiele der Griechen sämmtlich dar, und jener schließt mit der Ansicht: *Μυστήρια ἦσαν ἄρα, ὡς ἔοικεν, οἱ ἀγῶνες ἐπὶ νεκροῖς διαθλούμενοι, ὥσπερ καὶ τὰ λόγια* (Orakel), *καὶ δεδημεύνται ἄμφω.* Diese Ansicht scheint sich besonders bei den Isthmien zu bestätigen, die nicht nur von Pausanias (I, 44, 8) für Leichenspiele des Melikertes erklärt werden, sondern auch durch Nachtfeier einen mysteriösen Charakter erhalten. *Plut.* Thes. 25: *Ὁ γὰρ ἐπὶ Μελικέρτῃ τεθεὶς αὐτόθι (ἀγὼν) νυκτὸς ἐδρᾶτο, τελετῆς ἔχων μᾶλλον ἢ θέας καὶ πανηγυρισμοῦ τάξιν.* Vergl. Krause, Hellen. II, 2. p. 177.

37) Die von Hermann angeführten Beweise und Zeugnisse für das Verbot fremder Götter sind als ungenügend nachgewiesen von Schömann (De religionibus externis ap. Athenienses. Gryph. 1847. Opusc. III. p. 428). 38) Schömann (De Comit. p. 297 und Gr. Alterth. Bd. 2. V, 2. S. 149) meint gewiß mit Recht, daß nur die gesetzgebende Gewalt, in Athen also das souveräne Volk, über Zulassung eines fremden oder neuen Cultus habe entscheiden können.

blos berechtigt, sondern verpflichtet war (Hermann, Lehrbuch der Staatsalterth. §. 138, 7 u. §. 146, 3). Wie weit sich diese Aufsicht auch über die Privatverhältnisse erstreckte, wissen wir nicht. Hier scheint die individuelle Freiheit im Thun und Unterlassen ziemlich unbeschränkt gewesen zu sein, so weit sie sich innerhalb der Grenzen der Staatsgesetze hielt. Daher konnte selbst der Einzelne neue religiöse Einrichtungen nicht blos für seine Familie machen und auf seine Nachkommen vererben (*Aristoph.* Vesp. v. 876 seq.), sondern selbst religiöse Vereine stiften, wenn sie nur nicht die bestehenden Orgien verletzten. Mit welcher Eifersucht Uebertretungen auf diesem Gebiete bewacht wurden, zeigt die Klage gegen Aeschylos; mit welcher Strenge sie geahndet ward, lehrt der berühmte Proceß über Verstümmelung der Hermen und Entweihung der Mysterien gegen Alkibiades und seine Freunde (*Lobeck.* Agl. p. 77. Droysen, Des Aristophanes Vögel und die Hermakopiden, Rhein. Mus. von Welcker und Näke. Bonn 1835. S. 161). Da jede religiöse Neuerung Einzelner unter den Begriff der Orgien fällt, müssen wir vom Gesichtspunkte des Staates zwei Hauptclassen von Orgien unterscheiden; solche, die in einem gesetzlich bestimmten Verhältniß zum Staate standen, von ihm anerkannt und geschützt wurden, die Staatsorgien im weiteren Sinne, und solche, die ohne seine besondere Genehmigung von ihm blos geduldet waren, die Privatorgien. Die vom Staate anerkannten und geschützten Orgien betreffen ihn selbst in seiner Gesammtheit, d. h. werden in seinem Namen und Auftrage und für ihn ausgeführt, die Staatsorgien im engeren Sinne, oder für einzelne seine Organisation begründende Staatstheile, Glieder oder Corporationen, die immer auch durch ein religiöses Band in sich zusammengehalten und mit dem Staate verknüpft waren. Die Einheit und die Sonderung dieser Theile des Staates oder vielmehr seiner Bewohner beruhten entweder auf geographischen Grenzen oder auf verwandtschaftlichen Verhältnissen. Beide Arten der Theilung hatten in sich eine bestimmte Gliederung, die in einander ein- und ausschließenden religiösen Verbindungen bestand, deren Cultus schon der Ausschließung wegen in den Begriff der Orgien fällt. Bekannt ist, daß Attika seit Klisthenes in zehn Phylen oder topographische Stämme zerfiel, deren jede eine gewisse Anzahl von Gauen (δῆμοι) enthielt. Jeder Gau, wie jeder Stamm, bildete nicht nur eine politische, sondern auch eine religiöse Gemeinschaft [39]). Jeder Gau verehrte außer einem gleichnamigen Heros, dem angeblichen Gründer, noch einen oder mehre der von der Landesreligion anerkannten Götter, wie z. B. Eleusis Demeter, Acharnä Ares. Ebenso hatten die Stämme ihre Stammheroen (ἐπώνυμοι). Die älteren Landestheile behielten, auch nachdem sie ihre politische Bedeutung verloren hatten, ihre religiöse Gemeinschaft. Diese Gottesverehrung ist aber nicht blos eine trennende durch je andere Götter, sondern auch eine verbindende, indem die Landesgötter, wie in Attika Athene, gewiß in allen Demen, ja in allen Häusern Verehrung fanden. Ebenso scheinen die größeren Landestheile Attika's, aber je für sich, den Herakles verehrt zu haben (*Harp.* s. v. Ἡράκλεια. Hermann, G. A. §. 62, 13. 14 u. 15; oben IV. §. 4). Schärfer ausgeprägt und uns deutlicher ist die Gliederung nach verwandtschaftlichen Verhältnissen. Jedes Haus, jedes Geschlecht, jede Phratria (Sippe), jeder der vier Stämme, in die Attika, wie alle ionischen Staaten, ursprünglich zerfiel, erkannten ihre Einheit in einer religiösen Gemeinschaft. Die Stämme scheinen, nachdem sie ihre politische Bedeutung verloren, auch religiös nicht fortbestanden zu haben (Hermann, St.-A. §. 93, 10—12; G. A. §. 1. 12 u. 34, 18—21). Auch hier wurden Götter und Heroen neben einander verehrt. Die Götter und Heroen der je höheren Abtheilung waren den darunter begriffenen gemeinsam. Apollon Patroos, d. h. der väterliche, war Landesgott, weil die vier Stämme sich von den vier Söhnen seines Sohnes Jon ableiteten; er ward von jedem athenischen Bürger auch im Hause verehrt (*Harp.* s. v. Ἀπόλλων πατρῷος). So hatten wahrscheinlich die vier Stämme neben den vier Stammheroen je einen der vier Götter: Zeus, Athene, Poseidon, Hephästos (vergl. 4. Per. I. §. 7 u. V. §. 4). Daß die zwölf Phratrien je einen der bekannten zwölf Götter verehrten und deren Zwölfzahl eben darin ihren Ursprung hatte, ist wenig wahrscheinlich, da Hestia späteren Ursprungs sein muß als die Zwölftheiligkeit bei den Joniern. Auch jedes der dreihundertundsechzig Geschlechter hatte seine besonderen Heiligthümer, ohne jedoch auf die zwölf Götter beschränkt zu sein, indem z. B. auch die Eumeniden, Chariten, die Mören, die Töchter des Kekrops, des Erechtheus und andere Wesen niederen Ranges in gewissen Geschlechtern göttlich verehrt zu sein scheinen, doch nicht so, daß jedes Geschlecht immer andere Götter gehabt hätte, sondern derselbe Gott mit verschiedenen Beinamen von mehren Geschlechtern verehrt werden konnte. Auch mochten hier Göttervereine vorkommen, indem manche Geschlechter verschiedene Götter in gleichen Ehren hielten, wie die Eteobutaden Athene und Poseidon. Dazu kam noch der Todtendienst, die gemeinschaftliche Verehrung der Vorfahren, der sich wahrscheinlich an den Cultus des Stammvaters anschloß [40]) (vergl. 4. Per. V. §. 1 u. 4). Doch beruhten jene dreihundertundsechzig Geschlechter nicht alle auf wirklicher Verwandtschaft, sondern waren zum Theil politisch-religiöse, dem Geschlechtsverhältniß nachgebildete Vereine, die, während die wirklichen, von einem Ahnherrn stammenden Geschlechter durch einen besonderen Namen, Homogalakten (ὁμογάλακτες), unterschieden wurden, von ihrer religiösen Verbindung vorzugsweise den Namen Orgeonen (ὀργεῶνες) führten (Hermann,

39) *Bekk.* Anecd. p. 240: *Δημοτικὴ καὶ δημοτικὰ ἱερεῖα διαφέρει· τὰ μὲν δημοτικὴ θύματα ἡ πόλις δίδωσιν, εἰς δὲ τὰ δημοτικὰ οἱ δημόται.* *Boeckh.* C. Inscr. I. n. 101. *Hesych.* et *Harp.* Vergl. Pauly's Encyklop. s. v. δῆμος S. 953.

40) Hierher gehören die ὁμόγνιοι und πατρῷοι θεοί, sowie ein großer Theil des Todtendienstes, ἐναγίσματα. Ueber jene vergl. Petersen, „Hausgottesdienst" S. 30, und Dessen „Geburtstagsfeier der Griechen" II. §. 1. S. 317.

Gr. St.-A. §. 99, 8—10), ein Name, der auch innerhalb der Geschlechter wieder die mit der Priesterwürde bekleideten auszeichnete [41]). Denn ein Geschlecht scheint Familien verschiedener Stände umfaßt zu haben, von denen nur die Vornehmsten, die Eupatriden, priesterliche Functionen ausübten, sodaß in deren Familie allein das Priesterthum des Geschlechts erblich war. So waren wenigstens die Verhältnisse in Attika; ob sie anderswo sich ebenso bestimmt entwickelt haben, wissen wir nicht; die Anfänge waren überall und an manchen Orten haben sie sich ähnlich gestaltet. Da dieser Gottesdienst, sofern er innerhalb geschlossener Gemeinschaften geübt ward, in den Begriff der Orgien fällt, so bedarf es hier eines Eingehens in den Unterschied des geringeren oder größeren Grades der Heimlichkeit nicht. Der Staat war also nach zweierlei einander kreuzenden Gemeinden organisirt, deren Gottesdienst als topographische und verwandtschaftliche Orgien bezeichnet werden kann. Auch die durch diese Kreuzung entstehenden kleineren Abtheilungen bildeten wieder engere Gemeinschaften. Die in demselben Gau wohnenden Glieder desselben Geschlechts hatten nämlich wenigstens ihre Gräber [42]) und den daran sich knüpfenden Todtendienst, oft aber auch außerdem andere Heiligthümer gemeinsam. Dazu kamen endlich von beiden Verhältnissen unabhängige freie religiöse Vereine (θίασοι), die sich an den Staatsgottesdienst wieder anknüpften. In Athen finden wir nun den größten Theil der Staatsheiligthümer im Besitz bestimmter Geschlechter, d. h. die Priesterthümer der meisten Götter waren in Geschlechtern erblich. Es waren also auch hier innerhalb der Geschlechter wieder bestimmte Familien bevorzugt. Doch waren auch alle Mitglieder des Geschlechts zu gewissen Theilen des Staatscultus berechtigt und verpflichtet. Dieser Gottesdienst ward nun auch geheim gehalten. Man kann sie staatliche Geschlechtsorgien oder geschlechtliche Staatsorgien nennen. Starben Geschlechter, die solche Heiligthümer zu verwalten hatten, aus, oder wurden sie ihrer Ehren beraubt, so durften die Heiligthümer nicht untergehen und wurden an gewählte Priester oder Staatsbeamte übertragen. Sie können amtliche Staatsorgien heißen (*Demosth.* c. Neaer. §. 74 seq. p. 1370). Durch diesen Unterschied ward jedoch das Wesen der Gebräuche nicht verändert, beide Arten gingen vielmehr oft in einander über, indem, wol zu einer Art Beaufsichtigung, auch an den von Geschlechtern verwalteten Staatsorgien gewählte Mitglieder aus anderen Geschlechtern, wenn auch nur bisweilen in untergeordneter Stellung, Theil nahmen. So waren die vier Arrhephoren, die am geheimen Gottesdienst der Athene Theil nahmen, wahrscheinlich aus den vier alten Geschlechtern genommen, und am Gottesdienste der Eumeniden nahmen mit dem Geschlecht der Hesychiden Opferpriester (ἱεροποιοί) Theil, welche der Areopag aus dem gesammten Volke wählte (Müller zu *Aeschyl.* Eumenid. S. 179). Das äußerlich hervortretende Merkmal dieser geschlossenen Orgien war das Fernhalten der Unberechtigten (βέβηλοι, profani) [43]), und die symbolische und zugleich warnende Einschließung des Heiligthums, in dem die Gebräuche vollzogen wurden, mit Stricken [44]). Von der Art scheinen namentlich alle Gebräuche an verbotenen oder ungünstigen Tagen (ἀποφράδες ἡμέραι, dies nefasti) gewesen zu sein, an welchen weder Volksversammlungen noch Gerichte gehalten wurden; doch gab es in der Strenge, wie bereits nachgewiesen, noch wieder gewisse Abstufungen. Einer besonders sorgfältigen Leitung und einer schärferen Aufsicht bedurften die zugänglichen Staatsorgien, an denen oft viele Tausende Theil nahmen. Der Fürst-Priester ward daher von besonderen Besorgern der Mysterien oder der Dionysien unterstützt [45]). Dazu kamen Herolde und Diener aller Art. Die Hauptsache indessen beruhte auf der gegebenen Organisation, die bei verschiedenen Festen verschieden war. Wie es in dem Wesen der Todtenfeier liegt, daß sie von Geschlechtern vollzogen ward, so folgt von selbst, daß bei der Vereinigung der Ge-

41) *Phot.* Lex. p. 345. 4. ed. *Pors.* p. 296 s. v.: Ὀργεῶνες πρῶτοι ὀργίων καὶ τελετῶν συγγενικῶν. Dazu kommt, daß das Wort die Bedeutung Priester angenommen hat. Vergl. Droysen, Die Attische Communalv. in Schmidt's Allg. Zeitschr. für Gesch. VIII. S. 317. 42) *Harp.* s. v.: ἀπόταφος τῶν πατρῴων τάφων aus *Dinarch.* L. Roß (Die Demen v. Attika. Halle 1846. S. 93. n. 157) gibt eine Inschrift, nach welcher Orgeonen, also eine religiöse Gemeinschaft nach Art der Geschlechter, die den Demos Prospalta bewohnen, dem Asklepios ein Weihgeschenk aufstellten, also einen Gottesdienst für sich hatten, wie es scheint, getrennt von den Mitgliedern desselben Geschlechts in anderen Demen. Es könnte indessen auch ein freier Verein sein, dessen Mitglieder sich gewöhnlich θιασῶται, doch auch ὀργεῶνες nannten. Etym. m. s. v. θιασῶται.

43) Der Ausdruck βέβηλοι, profani, wird gewöhnlich ungeweiht übersetzt, was aber zu eng ist, da der Gegensatz der Geweihten zunächst auf zugängliche Orgien oder Mysterien weist. *Hesych.* βέβηλος, ἀνίερος, ἀμύητος. Etym. m. λέγεται βέβηλος ἀνὴρ ὁ μιαρὸς καὶ ἀκάθαρτος ἢ καὶ ἀμύητος. Cf. *Suid.* Die hier angegebenen Gegensätze deuten auf eine allgemeine Bedeutung, namentlich das ἀκάθαρτος, das im weiteren Sinne auch den, der am gewöhnlichen Gottesdienste nicht Theil nimmt und deshalb nicht mit Weihwasser besprengt, nicht gereinigt ist, bezeichnet. *Pollux* I, 8 und *Stephan.* s. v. καθαίρω. *Virg.* Aen. VI, 258: „Procul, o procul este, profani," wo Servius erklärt: Profani, qui non estis initiati, ἀμύητοι, βέβηλοι. Bekannt ist der Orphische Vers: ἀείσω ξυνετοῖσι· θύρας ἐπίθεσθε βέβηλοι bei *Galen.* De usu partium XII, 5 und Schol. *Soph.* Oedip. Colon. v. 10. *Lobeck.* Agl. p. 450. Die gebräuchliche Form des Ausrufs scheint in den Schriftstellern nicht vorzukommen, ist aber nach *Callim.* in Apoll. 2 ἑκάς, ἑκάς, ὅστις ἀλιτρός herzustellen und wol weiter als im Text geschehen, wenigstens auch auf die Mysterien, vielleicht auf alle Orgien im weitesten Sinne auszudehnen. Vergl. *Mitscherlich.* ad *Hor.* Od. III, 1, 1. Das dort als Synonym aufgeführte εὐφημεῖτε, favete linguis, scheint gerade den Gegensatz zu bilden, insofern es beim öffentlichen Gottesdienst in Gebrauch war. Doch bedarf dieser Unterschied einer genaueren Untersuchung. *Suid.* s. v. τίς ᾠδή. 44) *Pollux* VIII, 141. Das περισχοινίσαι ist wohl zu unterscheiden von dem Verschließen der nicht benutzten Tempel und nach Analogie der Gerichte zu fassen, in denen Processe, die Mysterienfeier betreffend, verhandelt wurden. Hermann, G. A. §. 58, 16. 45) Die ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων (*Pollux* VII, 90. *Harp.* s. v. ἐπιμελητής) hatten wol nur mit den vorzugsweise Mysterien genannten Eleusinien zu thun, die, vom Volk erwählt, zwei aus allen Athenern, einer aus den Eumolpiden, einer aus den Keryken genommen werden mußten. Wie die ἐπιμεληταὶ τῶν Διονυσίων *Demosth.* Midian. p. 319 zusammengesetzt waren, ist nicht bekannt.

schlechter zu gemeinschaftlicher Feier diese Anordnung beibehalten ward. So wissen wir namentlich von den kleinen Dionysien, an denen zunächst die Weinernte gefeiert ward, daß sie in den Demen, aber nach Geschlechtern geordnet wurden [46]). Daher dürfen wir auch wol annehmen, daß dieselbe Anordnung bei den großen Eleusinien, welche wahrscheinlich in der Rückkehr der Persephone in die Unterwelt auch eine Art Todtenfest enthielten und schon des Zusammenhanges der Feste wegen auch bei den kleinen, sowie bei den Thesmophorien zum Grunde lag. Fremde fügten sich leicht in diese Ordnung, da jeder von einem Athener, der davon Mystagog hieß, eingeführt wurde. Da dies Verhältniß der Adoption verglichen wird und die Leitung ebenfalls nach Geschlechtern eingerichtet war, so ist auch deshalb wahrscheinlich, daß nach diesem Verhältniß das ganze Fest geordnet gewesen sei, doch bleiben manche Zweifel unerledigt [47]). Andere Mysterien waren indessen nach frei sich bildenden Gesellschaften (*θίασοι*) organisirt, welche schon in den Solonischen Gesetzen das Recht einer freien Gesetzgebung besaßen. Die Mitglieder hießen Thiasoten (*θιασῶται*). Sie hatten ihre Schatzmeister (*ταμίαι*) und ihre Besorger (*ἐπιμεληταί*), die die Opfer und Feste zu ordnen hatten und die Feier leiteten. Es waren dauernde Gesellschaften oder Vereine, wie sich unter Anderem darin zeigt, daß sie liegende Gründe besaßen. Nach dem Unterschiede des Gottesdienstes und den Gesetzen des einzelnen Thiasos herrschte in denselben ein bestimmter Charakter, ja eine strengere sittliche Tendenz oder das Gegentheil (*Boeckh.* C. Inscr. I. n. 109. 110 u. 126; vergl. *Th. Bergk.* Comm. de reliq. com. Att. p. 88. *Aristot.* Oecon. II, 2, 3; vergl. *Xenoph.* Memor. II, 1, 31 und Symp. VIII, 1; vergl. oben III. §. 11). Jede Gesellschaft stand in Beziehung zu einem bestimmten Gott, dessen Priester den verschiedenen Gesellschaften Einheit gab [48]). So scheinen besonders Mysterien von einem vorwaltend enthusiastischen Charakter gefeiert zu sein, wie die der Kybele, die Bendideen und wol alle aus der Fremde eingewanderten Culte der Art. Am bekanntesten ist dies von den großen Dionysien in Athen." — (S. 24.) „Das freie Associationsrecht in der Religion brachte die mannichfaltigsten Erscheinungen hervor, zumal da Athen, besonders seit dem peloponnesischen Kriege, nur zu empfänglich für Fremdes war (Hermann, G. A. §. 10, 11). Die älteste und merkwürdigste Verbindung der Art bilden die Orphiker, eine mysteriöse Sekte, welche mit dem Glauben an pantheistische, in Hexametern abgefaßte alte Gedichte, deren Mittelpunkt Dionysos war, nach bestimmten Regeln ein strenges, enthaltsames, ja zur Selbstpeinigung verpflichtendes Leben führte. Ihre Schriften wurden dem Sänger Orpheus beigelegt. Wol weniger nach dem Vorbilde dieser Sekte, als der allgemeinen Sitte gemäß, die Stammväter der Geschlechter und Männer, die etwas Großes ins Werk gerichtet hatten, wie die Städtegründer, als Heroen zu verehren, pflegten auch die Schulen der griechischen Philosophen den Geburtstag ihrer Stifter zu feiern, sodaß jede Schule darin auch einen religiösen Vereinigungspunkt hatte. Die mit diesen Opfern verbundenen Gastmähler waren zum Theil glänzend und um so dauernder, da oft schon von Stiftern, oft von späteren Anhängern zur Bestreitung der Kosten testamentarische Verfügungen getroffen und Fideicommisse eingesetzt waren (C. G. Zumpt, Ueber den Bestand der philosophischen Schulen und die Succession der Scholarchen. Schriften d. Berl. Akad. 1843). Sonst wurden die Ausgaben durch Beiträge der Mitglieder bestritten. Solche Feier war eine Art Todtendienst und scheint selbst Orgien genannt zu sein, da die Theilnehmer wie die Mitglieder der Geschlechter Orgeonen hießen [49]). Es hatte dieselbe Schule nicht nur mehre solcher Festtage, wie z. B. die Akademiker den Geburtstag des Plato und Sokrates feierten, sondern eine Schule theilte sich auch oft nach späteren Lehrern in verschiedene, durch gemeinsame Feste und Heiligthümer verbundene Abtheilungen, wie die Stoiker in Diogenisten, Antipatristen und Panätiasten [50]). Auf diese Art scheint jeder Verein, zu welchem Zweck er sich auch verbunden haben mochte, gemeinsame Heiligthümer gehabt zu haben. Dies gilt ganz besonders von den geselligen Vereinen (Clubs), die an bestimmten Tagen zusammen aßen und tranken, aber dies Gastmahl durch Opfer einleiteten, weshalb ein solcher geselliger Verein nicht nur seinen unterscheidenden Namen (*ἔρανος*) führte, sondern auch mit dem Namen religiöser Vereine (*θίασος*) belegt ward [51]). Solche Vereine hatten ihre Vorsteher

46) *Harpocr.* Θοίνιον — τὰ κατὰ δήμους Διονύσια θοίνια ἐλέγετο, ἐν οἷς οἱ γεννῆται ἐπέθυον. Cf. *Isaeos,* De Cironis hered. §. 15. 47) Dem scheint freilich *Aristoph.* Ranae 156 u. 329, wo *θίασοι* und *θιασῶται* des Jakchos vorkommen, zu widersprechen, sofern dadurch Vereine zu enthusiastischer Feier ohne Verwandtschaft bezeichnet werden; es scheint indessen, daß diese Worte auch die allgemeinere Bedeutung der enthusiastischen Feier unabhängig von der Art der Zusammensetzung hatten. 48) Dies folgt aus der Natur der Verhältnisse, dafür spricht auch die Analogie der Anthesterienfeier, wo der Priester zum Schmaus ladet. *Aristoph.* Acharn. v. 1085, wo der Herold sagt:

ἐπὶ δεῖπνον ταχὺ
βάδιζε, τὴν κίστην λαβὼν καὶ τὸν χόα.
ὁ τοῦ Διονύσου γάρ σ' ἱερεὺς μεταπέμπεται.

49) *Athen.* V. p. 185. c.: *Τῶν δὲ νῦν δείπνων προνοοῦντες οἱ νομοθέται τά τε φυλετικὰ δεῖπνα καὶ τὰ δημοτικὰ προσέταξαν· ἔτι δὲ τοὺς θιάσους καὶ τὰ φρατρικὰ καὶ πάλιν ὀργεωνικὰ καλούμενα. Πολλῶν γοῦν εἰσι φιλοσόφων ἐν ἄστει σύνοδοι, τῶν μὲν Διογενιστῶν, τῶν δὲ Ἀντιπατριστῶν λεγομένων, τῶν δὲ Παναιτιαστῶν· κατέλιπε δὲ καὶ Θεόφραστος εἰς τὴν τοιαύτην σύνοδον χρήματα.* Daß nun die Peripatetiker als Theilnehmer dieser Heiligthümer früher auch Orgeonen genannt waren, bezeugte Theophrast's Testament nach Harpokration s. v. *ὀργεῶνες: Μήποτε δὲ ὕστερον νενόμισται τὸ ἐπὶ τιμῇ τινας τῶν ἀποθανόντων συνιέναι καὶ ὀργεῶνας ὀνομάζεσθαι, ὡς ἔστι συνιδεῖν ἐκ τῶν Θεοφράστου διαθηκῶν.* Das Testament steht *Diog. Laërt.* V, 51—57. Vergl. Zumpt S. 7 fg. *Athen.* VII. p. 298. 50) *Plut.* Quaest. conviv. VIII. 1, 1: *Τῇ ἕκτῃ τοῦ Θαργηλιῶνος ἱσταμένου τὴν Σωκράτους ἀγαγόντες γενέθλιον, τῇ ἑβδόμῃ τὴν Πλάτωνος ἤγομεν κτλ.* und c. 2: *Ὁ δὲ Φλωρὸς, οὐδὲ Καρνεάδην ἀπαξιοῦν, ἔφη, μνήμης ἐν τοῖς Πλάτωνος γενεθλίοις, ἄνδρα τῆς Ἀκαδημίας εὐκλεέστατον ὀργεαστήν· Ἀπόλλωνος γὰρ ἀμφοτέρους ἑορτῇ γενέσθαι.* 51) Westermann in Pauly's Encykl. s. v. Ἔρανος, besonders *Athen.* VIII.

(Archonten), oft liegende Güter [52]) und schon nach Solon's Verfassung das Recht, sich selber Gesetze zu geben [53]). Daß auch dieser Gottesdienst unter den Begriff der Orgien fiel und seine Theilnehmer Orgeonen hießen, ist schon wegen der Aehnlichkeit anzunehmen, da sie sich selbst einen willkürlichen Eigennamen gegeben und nach demselben einen Stammvater oder Stifter fingirt zu haben scheinen. Auch geben die Grammatiker Erklärungen dieser Wörter, nach denen sie dergleichen Heiligthümer mit umfassen" [54]).

Schließlich ist hier noch eine besondere Art oder Anwendung geheimer Gebräuche zu erwähnen, die beim Ausziehen der Colonien und des Heeres und vor Schlachten im Kriege stattfanden. Sie wurden von einem Priester des Zeus, der Feuerträger (πυρφόρος) hieß, vollzogen. Er trug auf dem Marsche das Feuer voran. Worin das Geheimnißvolle der Gebräuche bestanden habe, ist unbekannt [55]). Bei den Spartanern verrichtete der König selbst vor dem Auszuge ein Opfer und der Feuer tragende Priester nahm nach Vollendung desselben das Feuer und zog voran [56]).

---

p. 362. e.: *καλεῖται δὲ ὁ αὐτὸς καὶ ἔρανος καὶ θίασος καὶ συνιόντες ἐρανισταὶ καὶ συνθιασῶται.*

52) Ein merkwürdiges Beispiel gibt eine Inschrift bei Roß, Att. Demen S. 1, nach der die Eikades, ein solcher, wie es scheint, vorzugsweise geselliger Verein, einige Mitglieder mit einer Proceßführung beauftragt. Sie scheinen außer dem Stammvater Eikadeus den Apollon Parnassios verehrt zu haben. Ein Geschlecht kann es kaum gewesen sein, sonst würde die Bezeichnung nicht fehlen. Derselbe Grund spricht gegen die Annahme eines Demos. Auch ein *θίασος* im eigentlichen Sinne des Wortes scheint es nicht gewesen zu sein, da diese sich an orgiastische Culte anschlossen. So bleibt kaum etwas Anderes übrig als ein Club (Hermann, G. A. §. 46, 5). Ein Beschluß solchen Vereins, der sich dem Dienste der syrischen Aphrodite widmete, liegt vor *Rangabé* II. n. 809. Die Mitglieder nennen sich Orgeonen. Die eines andern Vereins n. 1247 nennen sich Thiasoten, und wiederum eines andern n. 810 Eranisten. 53) In dem oben aus *Digest.* 47, 22, 4 angeführten Gesetze sind die sonst *ἐρανισταί* genannten als *σύσσιτοι* bezeichnet. Es gibt dies Gesetz offenbar Associationsfreiheit und Autonomie in gewerblichen, politischen und religiösen Verhältnissen, soweit nicht ausdrückliche Gesetze dadurch verletzt wurden. 54) *Bekk.* Anecd. p. 286: *Ὀργεῶνες σύνταγμά τι ἀνδρῶν δοκοῦν, ὡς τὸ τῶν γεννητῶν καὶ φρατόρων· ὠνομάσθη δὲ οὕτως ἀπὸ τοῦ κοινῇ ὀργιάζειν, ὅ θύειν ἐστὶ ἢ εὔχεσθαι.* Hier ist das ὡς wohl zu beachten, was eine Gesellschaft erkennen läßt, die sich nach Art der Geschlechter und Phratrien organisirt hatte, also von ihnen verschieden war. Die Hauptstelle ist *Athen.* V. p. 185, die oben S. 235. Anm. 49 angeführt ist. Dazu kommen in der Choregis des Alexis (*Athen.* VII. p. 287. e.) und im Kolax des Menander (XIV, 659. e.) die Tetradisten, die Numeniasten, welche spöttisch Kakodämonisten genannt werden (*Athen.* XII, 551), und aus Inschriften Dioxeniasten, Dionysiasten, Panathenaisten auf Rhodos (*Ross*, Inscr. III. n. 282), die Lampadisten auf Patmos (ibid. II. n. 189. Hermann, G. A. §. 7, 10). 55) Schol. in *Arist.* Or.: ὑπὲρ τ. τ. *Jepp.* p. 197, 7. *Dind.* p. 619: *ἔθος εἶχον οἱ Ἕλληνες ἱερεά τινα ἔχειν προηγούμενον τοῦ στρατοῦ ἐν ταῖς μάχαις τελοῦντα τὰ μυστήρια, πυρφόρον Διὶ ὄντα· — οἱ δὲ λέγουσιν ὅτι τοῦτον τὸν πυρφόρον ἔπεμπον οἱ ἀποικίζοντες πόλιν μετὰ τῶν ἀποικιζομένων πῦρ ἄγοντα* (über die erstgenannte Sitte s. *Herod.* VIII, 6, über die zweite *Herod.* I, 146). 56) *Xenoph.* Resp. Lac. XIII, 2: *Θύει μὲν γὰρ τὸ πρῶτον [ὁ βασιλεὺς] οἴκοι ὢν Διὶ Ἀγήτορι καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ· ἢν δὲ ἐνταῦθα καλλιερήσῃ, λαβὼν ὁ πυρφόρος πῦρ ἀπὸ τοῦ βωμοῦ προηγεῖται ἐπὶ τὰ ὅρια τῆς χώρας.*

Die Mysterien im Einzelnen.

VI. Hekate und ihre Mysterien.

J. H. Voß, Ueber die Hekate in Nova Acta Soc. Latinae. Jen. Vol. I. Lips. 1806. Mythol. Briefe Bd. III. S. 190. P. v. Köppen, Die dreigestaltige Hekate. Wien 1823. 4. *F. A. Werner*, De aetate sacri Hecates cultus apud Graecos. Straubing. 1836. 4. *Haupt*, Hecate et Hecatos, seu rerum divinarum humanarumque principia inter Graecos. Regiom. 1840. 4. J. A. L. Richter in dieser Encyklopädie. Sect. II. Bd. 5. S. 40. *G. Rathgeber*, Hecate Epipyrgidia, Annali dell' Inst. Arch. XII. 1841. p. 45 seq. *G. F. Schoemann*, De Hecate Hesiodea. Gryphisw. 1851. 4. Opusc. II. p. 215 seq. Welcker, G. A. I, 562 fg.; II, 404 fg.

§. 1. Unter den vielen räthselhaften Wesen der griechischen Mythologie ist die Hekate fast die räthselhafteste. Sie tritt uns gleich zuerst als mit der größten Macht und dem größten Glanze bekleidet entgegen und nimmt doch eine sehr untergeordnete Stellung ein; sie wird der Artemis und Selene gleichgesetzt und auch der Persephone; sie vereinigt alle drei in sich und wird doch von allen unterschieden. Welches ist ihre ursprüngliche Bedeutung? Wie ist dieselbe ausgedehnt und verändert? Da beim Homer *Ἕκατος*, ein Beiname des Apollon, gleichbedeutend mit *ἑκατηβόλος* fern treffend ist, so bedeutet der Name Hekate (von *ἑκάς* fern) unzweifelhaft die Fernwirkung, welche, wie die Abstammung von Perseus, einem Heroen des Lichts, und Asteria, der Göttin der Gestirne oder ihrer Strahlen, zeigt, zuerst von der Fernwirkung des Lichts entnommen ist (*Hes.* Theog. 402). Da zunächst an das Sternenlicht gedacht ward, erklärt es sich zugleich, wenn Bakchylides sie Tochter der Nacht nennt (Schol. *Apoll.* Argon. III, 467), denn das Licht, als folgend auf die Nacht, kann deren Tochter heißen. Die sogenannte Orphische Argonautik macht sie zur Tochter des Zeus und der Demeter aus keinem andern Grunde, als weil sie der Persephone gleichgesetzt ward. In derselben Stelle heißt sie aber auch Tochter des Zeus und der Hera oder der Pheräa, einer Tochter des Aeolos, was auf ihre Verehrung zu Pherä in Thessalien deutet (Schol. *Theokr.* II, 36). Beim Pherekydes dagegen hieß Aristäos ihr Vater (Schol. *Apollon.* Argon. III, 467), was sich aus ihrer Lichtnatur erklärt, da Aristäos ein Sohn und ursprünglich wol ein Beiwort des Apollon war.

§. 2. Aus dieser Lichtnatur, in der sie wol Beiname der Phöbe gewesen ist, und wol auch der Selene, erklärt sich ihre Vermählung mit dem Aeëtes, dem Sohne der Sonne, von dem sie Mutter der Kirke heißt (Dionysios von Milet bei *Diod.* IV, 45). Aus derselben Lichtnatur erklärt sich auch die Auffassung des Hymnos, der sich in der Hesiodeischen Theogonie erhalten hat v. 403—451:

Hekate, welche vor allen
Zeus Kronion geehrt und glänzende Gaben ihr darbot,
Schicksalsmacht auf der Erd' und dem endlos wilbernden Meere;

Auch vom sternigen Himmel zugleich ward Ehrengeschenk ihr,
Und hoch ist sie vor allen geehrt den unsterblichen Göttern.
Denn auch jetzt, wann einer der erdebewohnenden Menschen
Nach dem Gesetz darbringet ein heiliges Opfer der Sühnung,
Ruft er die Hekate an: und große Verherrlichung folgt ihm
Leicht, wofern mit Huld sein Flehn anhörte die Göttin;
Reichthum schenket sie auch, weil Macht und Vermögen ihr beiwohnt.
Denn so viel von Gäa und Uranos wurden erzeuget
Und mit Ehren belehnt, von allen genießt sie ein Antheil.
Nichts auch hat der Kronide mit Zwang ihr wieder geraubet,
Was in der Urherrschaft der titanischen Götter ihr zufiel;
Sondern sie hat, was vom ersten Beginn ihr gemessen die Theilung.
Nicht ist gekürzt ihr die Ehr' als eingebornen Göttin,
Deren Gewalt ausgeht durch Erd' und Himmel und Meeresfluth;
Nein, weit herrlicher noch, weil Zeus Kronion sie ehret.
Welchem sie will, dem naht sie mit Hilf' und kräftigem Beistand;
Und hoch raget er, welchen sie will, in des Volkes Versammlung;
Wann zur vertilgenden Schlacht ausziehn die gerüsteten Männer,
Dann auch, welchen sie will, naht stets mit Hilfe die Göttin,
Huldreich Sieg zu verleihen und Ruhm zu gewähren und Obmacht;
Auch im Gericht sitzt jene bei ehrenvollen Gebietern.
Gut, dann ist sie, wo Männer die Kräft' anstrengen im Wettkampf,
Weil auch dort die Göttin mit Hilf' annahet und Beistand;
Wer nun siegte mit Stärk' und Tapferkeit, träget das Kleinod
Leicht davon, und fröhlich gewähret er Ruhm den Erzeugern.
Dann den Reisigen, welchen sie will, ist sie gute Gehülfin,
Jenen auch, welche des Meers aufstürmende Bläue durchstreben
Und zu der Hekate flehn, und dem brausenden Ländererschütterer.
Leicht auch genügenden Fang verleiht die gepriesene Göttin,
Leicht den erscheinenden hebt sie hinweg, wie der Wille sie antreibt.
Gut dann ist sie, zu mehren der Stallungen Vieh mit Hermeias;
Zucht und Triften der Rinder und schweifende Ziegenheerden,
Und schönvließiger Schaf' Anwachs, wie der Wille sie antreibt,
Macht sie aus wenigen groß und klein aus mächtigen wieder.
Also fürwahr, obgleich nur eingeborne Tochter,
Ward vor den Ewigen allen sie hoch mit Würden verherrlicht.
Und sie hieß der Kronid' als der Jünglinge Nährerin walten,
Welche nach ihr aufblickten zum Glanz der erleuchtenden Eos.
So vom Beginn der Jugend Ernährerin, so auch die Ehren.

Hier ist keine Spur von der später vorwaltenden Nachtseite. Es ist der Glanz des Lichtes und dessen Einwirkung auf alle Verhältnisse des Lebens, wenn sie als überall Leben, Sieg und Segen bringend erscheint. Sie herrscht daher über Himmel, Erde und Meer, aber nicht über die Unterwelt; sie herrscht über die friedlichen Handlungen des Marktes und die Werke des Krieges; sie verleiht Segen allen Ständen und Berufsarten. Daß der Hymnos in Böotien und für dasselbe gedichtet ward, ist dem Scholion zu glauben, dafür spricht, außer dem böotischen Ursprung der Hesiodeischen Poesie überhaupt, daß v. 439 als Stand Reisige oder Ritter erwähnt werden, womit wol der böotische Adel bezeichnet sein kann (*Diod.* XV, 79).

§. 3. Ganz im Gegensatz mit dieser Vorstellung steht die Auffassung der Hekate, die wir später allgemein in Griechenland verbreitet finden, nach der sie in Nacht und Dunkel wohnt und eine Unterweltsgöttin ist. Von den Tempeln der Hekate hören wir wenig. In der Nähe des Tempels des Poseidon und der Eileithyia hatte sie in Argos einen Tempel, in dem ein Marmorbild der Göttin von Skopas, zwei Erzbilder von Polykleitos und dessen Bruder Naukydes sich befanden (*Paus.* II, 22, 7). Am berühmtesten war der Tempel zu Aegina, dessen Holzbild Myron gemacht hatte (*Paus.* II, 30, 2). In Ephesos, wo ein Heiligthum der Hekate mit dem großen Tempel der Artemis verbunden war, hatte sie ein Bild aus strahlendem Marmor (*Strab.* XIV, 1, 23) und in Milet hieß sie die Leuchtende (*ὑπολάμπτειρα Hesych.* s. v.). Sie wird also auch dort verehrt sein, wie in Athen, wo sie unter dem Beinamen Epipyrgidia beim Niketempel am Eingange der Burg eine Statue hatte (*Paus.* II, 30, 2). Berühmt war durch die großen Festversammlungen, die auf Kampfspiele schließen lassen, ihr Dienst zu Stratonikea in Karien (*Strab.* XIV, 2, 25). Häufig waren ihr dunkle Höhlen geheiligt; am berühmtesten ist die zerynthische Höhle, die man gewöhnlich nach Samothrake verlegt, obgleich sie ausdrücklich als thrakisch bezeichnet wird (*Tzetzes z. Lykophr.* 77). Sie heißt davon beim Lykophron die zerynthische Königin des Strymon. Es ist unzweifelhaft dieselbe, welche nach Nikander (Ther. 462) nicht weit vom Ebros lag in der Gegend, die Orpheus-Eichen hieß. Auch der Homerische Hymnos auf die Demeter (v. 23) und Apollonios der Rhodier (Argon. III, 1213) lassen sie in einer Höhle wohnen. Da der Selene auch sonst eine Höhle zum Aufenthalt gegeben wird, scheint es, als wenn die den Mond verbergende Wolke ursprünglich als Höhle aufgefaßt sei.

§. 4. Allgemein verbreitet war die Sitte, ihr auf den Märkten, vor den Thoren, an Scheidewegen und vor den Häusern Heiligthümer zu errichten. Auf den Märkten hatte sie überall den Beinamen Eukleia (*Εὔκλεια* Ruhm) und mit demselben ist sie der Artemis gleich, woraus sich die Hesiodeische Auffassung erklärt, denn gerade unter diesem Namen wird später Artemis in Böotien verehrt. In Theben lag ihr Tempel in der Nähe des prötischen Thors (*Paus.* IX, 17, 1). Auch Platäa hatte einen Tempel derselben (*Plut.* Aristid. 20). Aber in Theben und allen böotischen Städten war auf dem Markte ein Altar derselben (*Sophokl.* Oed. R. 160 nebst Schol.)[67]. Auch Athen besaß einen Tempel der Eukleia, erbaut von der persischen Beute jenseits des Ilissos (*Paus.* I, 14, 5), wo aber wol nur der personificirte Ruhm zu verstehen ist. In Athen waren Bilder mit einer Einhegung vor den Thüren der Häuser, die *Ἑκατεῖα* hießen (*Aristoph.* Lys. 64. Vesp. 804 nebst Schol. *Plut.* 694). Dieselben Heiligthümer scheinen anderswo als die der Artemis angesehen zu sein (*Callim.* H. in Dian. 38), mit der ihr auch der Beiname Opis gemeinsam (*Hesych.* s. v.

67) Die Worte des Sophokles: [κεκλόμενος] — *γαιάοχόν τ' ἀδελφεὰν Ἄρτεμιν, ἃ κυκλόεντ' ἀγορᾶς θρόνον εὐκλέα θάσσει*, wo der Scholiast *Εὔκλεα* als Nom. pr. für *Εὔκλεια* nimmt und zum Worte *Ἄρτεμιν* bemerkt: *ἡ αὐτή ἐστιν ἡ Ἄρτεμις τῇ Ἑκάτῃ, ἥτις ἐτιμᾶτο ἐν ταῖς τριόδοις*, und Plutarch bemerkt, daß die Eukleia von Einigen für Artemis gehalten werde, von Andern für eine Tochter des Herakles und der Myrto, der nach ihrem Tode auf allen Märkten ein Altar errichtet sei.

'Ωχι), wie denn Artemis davon verschiedene Beinamen hat: *προθυραία, προστατήρια* (*Aeschyl.* Sept. 455).

§. 5. Bekannter noch sind die Heiligthümer an den Scheidewegen (*τρίοδοι*) vor den Thoren, wo sich eigenthümliche puppenartige Bilder von Holz mit drei Augen oder drei Gesichtern fanden (*Bekk.* Anecd. p. 102. Schol. ad Od. XVIII, 298). Dahin wurden am Ende jeden Monats Nachts der im Hause angesammelte Schmuz (von seinem scharfen Geruch *ὀξυθύμια* genannt) gebracht, mit Hunds- und Rauchopfer, indem die Scherbe, auf dem letzteres dargebracht war, rückwärts weggeworfen wurde (*Pollux* V, 163, wo die Sitte durch Herakleit als alt bezeugt wird. Photios und andere Lexikogr. s. v. *ὀξυθύμια*. Eupolis bei Harpokration. Schol. in *Aeschyl.* Choëph. 96. *Plut.* Qu. Rom. 68). Bei dieser Gelegenheit wurden auf einer besonderen Art von Tischen (*μαγίδες* Lexic. s. v.) Speisen für die Hekate bei dem bekränzten Bilde (*Theophr.* b. *Porphyr.* Abstin. II, 16, 127) an der Hausthür ausgesetzt, deren sich die Armen bedienten, Gastmähler der Hekate genannt (*Aristoph.* Plut. 594 nebst Schol. *Eurip.* Hel. 575. *Pollux* X, 81; VI, 83. *Plut.* Symp. VII, 6, 3. *Antiphanes* b. *Athen.* VII, 313; VIII, 358. *Meineke,* Fr. Comic. Gr. III. p. 38). Eine Hauptsache war dabei ein Fisch, der seiner Gestalt und seines Namens wegen der Hekate heilig war, die Seebarbe (*τρίγλα*), die zugleich als Opfer diente und einen Theil dieser Mahlzeiten ausmachte (*Plat.* bei *Athen.* VII, 325 u. VIII, 358. *Meineke* II. p. 673. *Cornut.* De Nat. Deor. c. 34). Hierin liegt die Gleichsetzung mit Artemis und Selene ausgesprochen, wie in der Sitte, am Vollmonde ihr an den Scheidewegen und der Artemis in den Tempeln (*ἱερά*), wenn hier nicht aber die Heiligthümer an der Thür gemeint sind, einen Kuchen, Amphiphon (*ἀμφιφῶν*) genannt, darzubringen, weil der Himmel mit zwei Lichtern, dem Monde und der Sonne, zugleich erleuchtet (*ἀμφιφαής*) war (Diphilos, Philenion und Philochoros bei *Athen.* XIV, 645. a.). Fragen wir nun erstaunt, wie Unrath und Dünger unter Hekate's Obhut gestellt werden konnte, so ist dies wol kaum anders zu erklären als durch ihre Gleichstellung mit der Persephone, wozu ihr nächtlicher Charakter Veranlassung gegeben haben wird; Persephone aber hat eine doppelte Beziehung, auf Fruchtbarkeit und Todtenreich. Unrath und Dünger aber diente der Förderung der Fruchtbarkeit, indem es untergegraben ward, und die Wegschaffung desselben ist Reinigung des Hauses. Der Hekate aber fehlte auch nicht die andere Seite der Persephone im Todtendienste. Das den Gestorbenen am 30. Tage nach dem Tode, also gleichsam am Ende eines Monats gebrachte Opfer [58]) (*ἐναγίσματα* und *ἐναγισμοί* Lex. s. v.) war zugleich zu Ehren der Hekate und diese Opfer hießen auch '*Εκαταῖα* (*Bekk.* Anecd. p. 251, 27. *Harp.* Phot. s. v. *τριακάς*) [59]).

§. 6. Wir kennen aber noch eine andere Beziehung der Hekate zum Todtenreiche. Es herrschte nämlich der Glaube, daß Hekate die Schatten der Verstorbenen oder Dämonen zum Schrecken der Lebenden heraufsende; sie wurde deshalb angefleht, sie nicht zu senden oder wenigstens nicht durch sie zu erschrecken. Ebenso wurden ihr die Schrecknisse in Fieberphantasie zugeschrieben, die auch '*Εκαταῖα* hießen (*Orph.* Argon. 948—973. Schol. *Apoll. Rhod.* III, 860. *Hippokr.* De morbo sacro. II, 318. ed. *Lind.* *Hesych.* s. v. '*Ωκύπειρα*. *Lobeck.* Agl. p. 224). So wurde Empusa, ein Gespenst mit einem Bein von Erz und einem von Eselsdreck, das allerlei Gestalten annehmen und Menschen sollte fressen können, von ihr gesandt, auch für sie selbst gehalten (Schol. *Aristoph.* Ran. 293. *Meineke,* Fragm. Comic. Gr. II. p. 1153). Diese Vorstellung läßt auch ahnen, wie Persephone zu dem Beinamen Hekate kam, denn diese Erscheinungen konnten als eine Fernwirkung derselben genommen werden. Ihre Beziehung auf das Todtenreich scheint auch die Veranlassung gewesen zu sein, daß die Leichname Hingerichteter an den Scheidewegen hingeworfen wurden (*Plat.* Legg. IX, 873. b.) und Verbrecher durch Genuß ihrer Opfer, selbst der unter den Dünger geworfenen Theile des Opferthieres, sich vor den Folgen des Meineides zu schützen glaubten (*Demosth.* c. Conon §. 39). Hekate gilt nun allgemein als Göttin der Zauberei; sie wird daher von den Zauberinnen angerufen und scheint besonders in Thessalien verehrt und gilt in dieser Beziehung für einerlei mit Selene (*Theokr.* II. v. 12 seq. nebst Schol.). Als Zauberin hat deshalb Medea ein Heiligthum der Hekate im Innern des Hauses (*Eurip.* Med. 396. Petersen, Hausgottesdienst n. 59). Bei dem Umfange ihrer Macht dürfen wir uns nicht wundern, daß sie auch Orakel ertheilte, namentlich über Erwerb, Armuth und Reichthum (*Aristoph.* Plut. 594). Einzelne Sprüche ihres Orakels, ihre eigene Weihe betreffend, theilt Eusebios aus Porphyrios mit (Praep. Ev. IV, 23, 6 und V, 8, 3 seq.), die, wenn ihre Echtheit auch zweifelhaft, doch wenigstens die Ansicht bestätigen, daß Hekate auch Orakel ertheilte [59a]). Vom Feste ('*Εκατήσια*), das ihr in Athen gefeiert wurde, wissen wir nur, daß man sich dabei etwas zu Gute that, z. B. mit kopaischen Aalen (*Aristoph.* Lys. 700). Dafür werden denn auch die Hörner (*κέρατα*) genannten Kuchen gebacken sein (*Pollux* I, 37; VI, 76).

§. 7. Wie ihr Hundsopfer dargebracht wurden, soll sie auch selbst mit dem Hundskopfe dargestellt sein (*Hesych.* s. v. '*Εκάτης ἄγαλμα* und *Bekk.* Anecd. p. 336, wo angeführt wird, daß Euripides den Hund das Bild

---

58) Der dreißigste ist für die Leichenfeier nicht, wie Welcker (G. G. II. S. 411) meint, der dreißigste jedes Monats; sondern wie Becker (Charikl. ed. *Herm.* III. p. 117) dargethan hat, der dreißigste Tag nach dem Tode, mit dem wahrscheinlich die Trauer endete (*Lys.* De Caede Eratosth. §. 14).

59) Wenn das Etym. m. p. 626 behauptet, daß diese Opfer auch *ὀξυθύμια* geheißen, so ist das wol nur Misverständniß.

59a) Sie sind der Schrift: De Philosophia ex Oraculis haurienda entlehnt. G. Wolf in der Ausgabe der Fragmente (Berlin 1856) erklärt diese Orakel für unecht (p. 152). Jedenfalls gehören sie wol nicht mehr dieser Periode an.

[*ἄγαλμα*] der Hekate genannt habe; ebenso Aristophanes bei *Eustath.* ad Od. III. p. 1467, 35. Fr. inc. 84. *Meineke* II. p. 1195). Im Hunde liegt eine Beziehung auf Nacht und Unterwelt, wahrscheinlich wegen seines nächtlichen Bellens und Heulens. Doch gewöhnlich wird Hekate in menschlicher Gestalt mit einer Fackel oder gewöhnlicher mit zweien dargestellt, was auch in Beziehung auf Artemis von Mond- und Sternenlicht (*Timoth.* bei *Plut.* Symp. III, 10, 3) erklärt wird. So bringt sie Licht in die Dunkelheit und wird als solche Begleiterin der Demeter und Persephone (Hymn. Hom. in Dem. 440), in deren Gesellschaft sie auf zahlreichen Darstellungen der Kunst erscheint. Seit Alkamenes ward in ihr die Verbindung der Selene, Artemis (Eileithyia) und Persephone als dreifache weibliche Figur mit Kalathos auf dem Haupte oder mit Eichenlaub bekränzt, mit Schlangen an den Schultern oder in den Händen, die gewöhnlich mit Schwert und Schlange, Schlüssel und Geißel und mit zwei Fackeln oder mit zwei Schwertern, Stricken, zwei Geißeln versehen waren, in großer Mannichfaltigkeit dargestellt. Diese Sinnbilder sind zum Theil dunkel, die Fackeln sind bereits vom Lichte des Mondes und der Sterne, das in die Nacht leuchtet, erklärt, der Kalathos (Korb) mit Blumen oder Früchten bezeichnet die Fruchtbarkeit, der Schlüssel charakterisirt sie als Hüterin der Thür der Häuser und der Unterwelt oder gar als Beherrscherin des Weltalls, deutet aber auch auf die entbindende Eileithyia, im Gegensatze des bindenden Strickes. Schwert und Geißel erinnern an ihre Beziehung auf Bestrafung der Verbrecher und ihre Furchtbarkeit im Allgemeinen (Voß, Myth. Br. III. S. 202 fg. Welcker II. S. 406, wo auch die Bildwerke nachgewiesen sind).

§. 7. War in älterer Zeit auch die Fackel vorwaltend, so finden sich doch auch schon früh die anderen Symbole. Schon Aeschylos kennt die Hekate als Artemis und nennt sie Herrscherin, die vor der Thür das Haus des Königs hütet (Schol. *Theokr.* II, 36. Fr. 378. *Nauck.*), und auch Artemis Selene (*Galen.* in *Hip.* Epid. VI. Vol. XVII, 1. p. 880. *Dind.* Fr. 189. *Nauck.*), da er sie neben dem Helios als „der letoischen Jungfrau sternschauendes Auge" bezeichnet. So lautet in einem Chor des Sophokles (Schol. *Apoll. Rhod.* III, 12, 14. Fr. 490. *Nauck.*) ein Gebet:

> Helios, Herrscher und heilige Gluth,
> Der Wegobwalterin Hekate Wehr (*ἔγχος*)
> Die durch den Olympos oft und die Erde
> Sie trägt, bewohnend die heiligen Dreiweg',
> Umkränzt von der Eich' und die Schulter voll
> Von regem Drachengewimmel.

Euripides setzt sie der Persephone gleich, wenn (Ion. v. 1048) der Chor betet:

> Wegobwaltende Tochter der Demeter,
> Die den Wandel bei Nacht beschirmt
> Und Gänge des Tages.

Testylis bei *Theokr.* II, 10 seq. unterscheidet sie von der Selene, wenn sie betet:

> Heute thu' ich's ihm an mit Zauber. Auf denn, Selene!
> Leuchte mir freundlich! Es gilt, o Göttin, das Weihegebet dir,
> Und der Unterwelt Herrscherin, Hekate, dir, der die Hunde,
> Wenn du in Blut durch Gräber der Todten schreitest, erbangen,
> Hekate, schreckliche, sei mir gegrüßt! Auf, segne das Werk mir!

Alle Seiten und Eigenschaften der Göttin vereinigt der Orphische Hymnos, der, wenn auch später verfaßt, durch Chrysippos aus alten Quellen den Stoff entlehnt [60]).

> Göttin der Pfad', ich rufe dich, Hekate, Holde des Dreiwegs,
> Fürstin des Himmels, der Erd' und des Meeres im Safrangewande,
> Welche die Gräber durchtobt, mit Seelen Gestorbener schwärmend,
> Perses' Kind, von Hunden umbellt, unermeßlich an Obmacht,
> Farrenpflegerin du, die des Weltalls Schlüssel beherrschet.
> Führerin, Nymphe, die Jugend ernährt und Gebirge durchwandelt:
> Jungfrau, nahe, wir flehen, zu dem Fest der heiligen Satzung,
> Stets mir Rinderhirten geneigt mit fröhlichem Herzen [61]).

§. 8. Ein bedeutenderes Ansehen, als im Einzelnen nachgewiesen werden kann, muß ihr Geheimdienst (*τελεταί*) gehabt haben. Strabo (X, 3, 10) rechnet sie zu den Göttern, deren Dienst die meisten Hellenen orgiastisch gefeiert haben und stellt sie in dieser Beziehung neben Dionysos, Demeter, Zeus, Apollon und die Musen, wo mit den beiden letzten wol nur die mit größerem Glanze und lebhafteren Tänzen aufgeführten Chöre gemeint sind. Hekate hat jedenfalls eigentliche Mysterien gehabt. Am berühmtesten waren die Mysterien der Hekate auf Aegina, deren Ursprung auf Orpheus zurückgeführt wurde (*Paus.* II, 30, 2; vergl. *Origen.* c. Celsum. VI, 290). Sie waren wie alle Mysterien bestimmt, von Schuld, Sünde und deren Folgen zu reinigen, besonders also von Krankheit und Wahnsinn. So läßt (*Aristoph.* Vesp. 122) Bdelykleon's Sohn seinen Vater, der an der Leidenschaft, Richter zu sein, krankhaft leidet, um ihn zu heilen, erst mit gewöhnlichen Opfern und Waschungen reinigen, dann in die Geheimnisse der Korybanten einweihen, und da auch die nicht anschlagen, fährt er mit ihm nach Aegina, hoffend, daß die Einweihung in die Mysterien der Hekate ihn heilen soll. Sie waren noch zu Lukian's (Navig. §. 15), Libanios' (Or. pr. *Aristoph.* p. 426) und Julian's Zeit in Gebrauch. Auch in der zerynthischen Höhle

---

60) Dieser Hymnos bildete in den früheren Ausgaben v. 45—53 die Anrede (das Gebet) an Musäos, ist aber von Hermann abgetrennt. 61) Der Vers lautet:

Βουκόλῳ εὐμενέουσαν ἀεὶ κεχαρηότι θυμῷ,

und Voß vermuthet, daß der Hymnos bei einem ländlichen Sühnopfer von einem Hauple der Berghirten gesungen sei; dann müßte dieser Hymnos einen ganz besondern Ursprung haben, denn sonst ist keiner dieser Orphischen Hymnen für den Cultus bestimmt, daher schwerlich auch dieser. Gesner bezieht es daher auf den Verfasser. Da indessen schwerlich der Verfasser ein Hirt war, auch sonst sich keine Beziehung auf den Verfasser findet, muß man geneigt sein, es als objectivisch zu fassende Apposition zu *θυμῷ* zu nehmen: „wohlwollend mit hütendem, d. h. sorgsamen, stets freundlichem Herzen" (wie H. 30. v. 7). Sonst findet sich am Schluß nur eine Beziehung auf Mysten oder Schutzsuchende.

und auf Samothrake waren Weihen der Hekate, und zwar letztere, wie es scheint, gesondert und verschieden von denen der Kabiren (Schol. in *Arist.* Pax 277. *Tzetzes* ad *Lycophr.* v. 77). Dem scheint zwar zu widersprechen, daß die Kureten auch priesterliche Diener (πρόπολοι) der Hekate und einerlei mit den Korybanten heißen, die später auch den Kabiren gleichgesetzt werden; allein die ältesten Nachrichten setzen Korybanten nach Samothrakien neben den Kabiren, unterscheiden sie also (*Pherekyd.* bei *Strab.* X, 3, 21) [62]. Auch zu Lagina in Karien, in der Nähe des späteren Stratonikea, war ein Tempel der Hekate, zu dem an dem Hauptfeste eine Pompe zog, deren Hauptsymbol der Schlüssel, den eine jungfräuliche Priesterin trug. Neben den Mysterien und, wie es scheint, im Anschlusse an dieselben, ward wenigstens mitunter das Volk gespeist, wozu der Priester die Kosten hergab (*Newton* and *Pullan*, Discov. p. 789 seq.). Wir dürfen jedenfalls aus der Verbindung mit den Korybanten schließen, daß auch diese Weihen mit wilden Tänzen begangen wurden. Theil hatte Hekate aber auch an den Eleusinien, wie darauf bezügliche Bildwerke in Uebereinstimmung mit den Schriftstellern bezeugen (*Stephani* in Compte-Rendu de la Comm. Imp. arch. Petersb. 1860. Pl. II. und III., wo der Text das Weitere nachweist. Voß, Hekate. Myth. Br. III. S. 194).

VII. Mysterien des Zeus und der Kureten, der Kybele und der Korybanten.

K. Höck, Kreta Bd. 1. S. 39. *Lobeck.* Aglaoph. I, 659; II, 1139 seq. 1109 seq. und E. Gerhard, Ueber das Metroon zu Athen u. über die Göttermutter der griechischen Mythologie. Berlin 1851. Abhandl. der Berl. Akad. 1849. 4. Rec. von Chr. Petersen in Jahrb. f. Philol. 63. Bd. S. 151 fg. *Schoemann,* De Iovis Incunabilis. Gryphisw. 1852. 4. Opusc. II. p. 250 seq. Welcker's Griech. Myth. Bd. 2. S. 216 fg. *Aug. Baumeister,* De Atye et Adrasto. Lipsiae 1860. 4.

§. 1. Die Mythen Kreta's und Phrygiens sind so mit einander verflochten, daß es schwer ist, die einzelnen Bestandtheile scharf zu sondern (vergl. I. §. 18). Doch ist die Grundlage verschieden. Der Mittelpunkt des kretischen Göttersystems ist Zeus, des phrygischen die große Mutter der Götter mit geheimen Namen, gewöhnlich Kybele genannt, die der Mutter des Zeus, Rhea, in Kreta gleichgesetzt ward. Ferner wurden die priesterlichen Diener des Zeus und der Rhea, die Kureten, den Korybanten, welche in ähnlichem Verhältnisse zu Kybele standen, gleichgestellt. Beiden Kreisen gemeinsam sind die idäischen Daktylen. Es fragt sich, wie ist das ursprüngliche Verhältniß und wann ist eine nähere Beziehung eingetreten? Schon Hesiodos (Theog. 468—491) gibt den Mythos, daß, als Kronos die älteren Kinder verschlungen, Rhea, seine Gattin, auf den Rath ihrer Aeltern nach Lyktos in Kreta gegangen sei und dort, oder bei Knossos (*Plat.* Legg. I. init.) in einer Höhle des Berges Diktis, oder des Aegäon, oder in der idäischen Höhle den Zeus geboren und verborgen, dem Kronos aber statt des Kindes einen in Windeln gewickelten Stein zu verschlucken gegeben habe (*Apoll.* I, 1, 6 u. 7). Die Kureten aber schlugen, wie nachhesiodeische Mythen melden, mit ihren Schwertern an die Schilde, damit Kronos das Geschrei des Kindes nicht höre. Nach Hesiodos (Catalog. Fr. 28. ed. *Marksch.*) waren die Kureten wie die Satyrn und Nymphen Kinder von fünf Töchtern einer Tochter des Phoroneus, der ein Sohn der Inachos war und des Hekateros (?), wie die Handschriften lesen, oder des Hekatäos, wie gewöhnlich gelesen wird, oder des Hekatos, wie Welcker verbessert. In diesem Fragment heißen die Kureten spielliebende Götter und Tänzer, in der Phoronis, deren Zeit und Verfasser unbekannt sind, Phryger und Flötenbläser. Nach dem Scholion zum Lykophron v. 77 waren sie Söhne des Apollon und der kretischen Nymphe Danais. Manche hielten, fügt Strabo hinzu, Kureten und Korybanten für dieselben.

§. 2. In Kreta ward Zeus von der Ziege Amalthäa gesäugt und von Nymphen oder Bienen genährt (*Callim.* Hymn. in Iov. 42—47, *Anton.* Lib. 19). Dort war auch das durch eine Inschrift bezeugte Grab des Zeus (*Porphyr.* Vit. Pyth. 17. Welcker II. S. 218 u. 22. Petersen, Das Grab des Dionysos. Philol. 1859. S. [illegible] Schol. ad *Plat.* p. 214 [63]) et 216. ed. *Ruhnk.* *Bekk.* II p. 445 u. 446) [64]. Dort wurden geheime Weihen der Kureten oder des Zeus gefeiert (*Strab.* X, 3, 11) [65]. Dioboros (V, 77) dagegen hebt hervor, daß diese Weihen bei Knossos von alter Zeit her allgemein zugänglich gewesen und Niemandem geheim gehalten seien. Zu bemerken ist noch, daß die Orphische Theogonie hier ganz mit der gewöhnlichen Ueberlieferung übereinstimmt (*Lobeck.* Agl. p. 511). Die Verbindung des kretischen Zeus nicht nur mit der phrygischen Göttermutter, sondern auch mit dem Zagreus erkennt der Chor der Kureten an in Euripides' Kretern bei Porphyr (De Abstin. IV, 19), wo sich dieselben der Keuschheit, des Nichtberührens der Todten und der Enthaltung von Fleischnahrung rühmen (vergl. *Hartung,* Eurip. Restit. I. p. 108. *Nauck.* Fragm. Trag. Gr. p. 401). Lobeck

---

62) Sollte sie hier und auf Lemnos der thrakischen Bendis gleichgesetzt sein? und diesen priesterlichen Dienern, die auch Korybanten genannt werden, eigen gewesen sein? Kratinos Thrakierinnen bei *Hesych.* s. v. δίλογχον. Th. Bergk in *Meineke,* Fragm. Com. Gr. I. hat p. 1100 in dem Fr. 8 von Aristophanes' Lemnierinnen für τελβαίναν hergestellt τὴν Βένδιν. Welcker (I. S. 268 u. 562) sucht in Thrakien oder bei den Thrakern den Ursprung der Hekate. Die Verschmelzung mit der eleusinischen Brimo scheint auch mir später zu sein.

63) τὸ Διὸς ἄντρον, ἐν ᾧ τὰ σεπτότατα καὶ ἀῤῥητότατα τῶν μυστηρίων ἐπετελεῖτο. 64) οὗ τὰ μέγιστα τῶν τοῦ Διὸς μυστηρίων καὶ τῶν Κουρήτων ἐνιερᾶσθαι ἐλέγετο. 65) Ἐν τῇ Κρήτῃ καὶ ταῦτα (die Bakchischen Mysterien) καὶ τὰ τοῦ Διὸς ἱερὰ ἰδίως ἐπετελεῖτο μετ' ὀργιασμοῦ καὶ τοιούτων προπόλων, οἷοι περὶ τὸν Διόνυσόν εἰσιν οἱ Σάτυροι, τούτους δ' ὠνόμαζον Κουρῆτας, νέους τινὰς ἐνόπλιον κίνησιν μετ' ὀρχήσεως ἀποδιδόντας.

hat (I, 137; II, 1123) gewiß richtig erkannt, daß jährlich an einem bestimmten Tage, nach Welcker (S. 222) im Frühlinge, eine Todtenfeier gehalten sei, bei der Feuer aus der Höhle emporflammte und die Jünglinge (Kureten) den eigenthümlichen Waffentanz aufführten (κρύλις *Hes.* s. v.). Tod und Wiedergeburt des Zeus wurden gefeiert. Solche Feier fand sowol in Knossos (*Lact.* Inst. I, 11) als in Gortyna statt (*Eustath.* ad Il. XII, 77. 893. 34; vergl. *Anton.* Lib. 19 u. *Strab.* X, 3, 11), worin Welcker gewiß richtig das jährliche Verschwinden und Wiedererscheinen des Lebens und Treibens in der Natur erkennt. Doch scheint kein genügender Grund, mit ihm diesen Zeus, den er von den Eteokretern ableitet, für durchaus verschieden von dem griechischen und die Rhea für ursprünglich mit der phrygischen Kybele verwandt zu halten, die sich in Kreta nur anders gestaltet habe und von dort in das griechische Göttersystem gekommen sei (S. 218).

§. 3. Viel reicher und mannichfaltiger sind die Mythen von der Kybele und dem Attis (oder Attes, oder Atys). Der Mythos von seinem Verhältniß zur Kybele wird sehr verschiedenartig erzählt. Wir kennen sie meistens nur in euhemeristischer Auffassung. Nach Diodoros (III, 58. 59) war Kybele eine Tochter des Mäon und vermählte sich in heimlicher Liebe mit dem Attis, der, als Mäon das Verhältniß erfuhr, getödtet ward, worauf Kybele wahnsinnig unter Paukenschlag das Land durchzog. Als das Land durch Krankheit und Unfruchtbarkeit heimgesucht ward, gebot das Orakel, den Attis zu bestatten. Da er schon verwest war, ward einem Bilde die letzte Ehre erwiesen. Oder Attis, Sohn des Phrygiers Kalaos, war unfähig zum Zeugen und führte den Dienst der Kybele ein und ward von der Göttin hochgeehrt. Zeus darüber erzürnt, schickte einen Eber in das Land, der viele Menschen und auch den Attis tödtete (*Lukian.* D. D. 13). Begraben ward Attis in Pessinus und nun mit der Kybele gemeinsam in Tempeln verehrt (*Paus.* I, 4, 5 und VII, 20, 2). Oder aus dem Samen des Zeus ließ die Erde einen Dämon mit doppelten Zeugungsgliedern hervorgehen, denen des Mannes und denen einer Frau, Agdistis mit Namen; die Götter aber, ihn fürchtend, schnitten die männlichen Theile ab, aus denen ein Mandelbaum mit reifer Frucht erwuchs. Diese nahm eine Tochter des Flusses Sangarios und legte sie an den Busen, die Frucht verschwand und sie ward davon schwanger, das Kind erwuchs zu übermenschlicher Schönheit. Dies ist Attis, zu dem Agdistis in Liebe entbrannte. Die Verwandten aber wollten ihn mit der Tochter des Königs zu Pessinus vermählen. Schon ward der Hochzeitsgesang gesungen, da entmannte ihn Agdistis im Wahnsinn, was sie später bereute. Zeus bewahrte auf Bitten der Agdistis den Leib vor Verwesung (*Paus.* VII, 17, 9—12). Mit dieser Gestaltung stimmt im Wesentlichen Arnobius (V, 5 seq.) überein, der jedoch nicht nur ausführlicher ist, sondern auch einige andere Elemente hinzubringt. Kybele entsteht ihm aus demselben Stein, der dem Deukalion und der Pyrrha die Kiesel lieferte für ihre Menschen. Hier heißt nicht die Erde, sondern Kybele selbst die Mutter des Agdistis; Bakchos ist es hier, der ihn bändigen soll und Ursache wird, daß er sich selbst entmannt. Aus seinem dabei vergossenen Blute entsteht der Granatbaum. Dessen Früchte sind es, von denen Nana, die Tochter des Sangarios, der Fluß und König zugleich ist, schwanger wird. Auch heißt es wieder, daß Midas, der König von Pessinus, den Attis durch Gefangenschaft zwingen will, sich mit seiner Tochter Nana zu vermählen. Agdistis versetzte beim Hochzeitsmahle Alle in Wahnsinn, indem Attis sich selbst unter einer Pinie (Fichte) entmannte, und aus dem Blute entsprossen Violen, die aus der Pinie emporblühten. Als schließlich Agdistis sich selbst opfert, entstehen aus ihrem Blute auch Violen, aus denen die Göttin zum Andenken an ihren Schmerz den Mandelkern reifen ließ, und sich in eine Höhle zurückzog. Nach Ovid (Met. X, 104) liebte Kybele den Attis, einen phrygischen Jüngling, und machte ihn zu ihrem Priester; da er aber sich in eine Nymphe verliebte, versetzte die Göttin ihn in Wahnsinn, indem er sich entmannte und von der Göttin in eine Fichte verwandelt ward. Zum Andenken gebot die Göttin, daß ihre Priester Eunuchen sein sollten (*Fast.* IV, 223 seq.). Nach Catull dagegen (LXIII.) kam Attis, ein Jüngling, in den heiligen Hain der Kybele und entmannte sich von Wahnsinn ergriffen, und ward, als er zur Besinnung gekommen entfliehen wollte, von der Göttin durch ihre Löwen gezwungen zu bleiben. Eine andere Gestalt des Mythos (*Serv.* ad *Virg.* Aen. IX, 116) läßt den Attis einen Priester der Kybele, einen phrygischen König, der ihm nachstellt, entmannen und diesen sich in gleicher Weise rächen. Die Priester fanden ihn entseelt unter einer Fichte. Da es nicht gelang, ihn ins Leben zurückzurufen, verordnete die Göttin ihm eine jährliche Todtenfeier, die Entmannung ihrer Priester und Heiligung der Fichte. Die verschiedenen Gestaltungen des Mythos lassen sich auf verschiedene Oertlichkeiten zurückführen, von denen die Göttin, deren eigentlicher Name geheim gehalten wurde, verschiedene Namen hatte: Kybele oder Bergmutter, weil sie auf den Bergen (τὰ κύβελα) verehrt ward, die idäische (vom Berge Ida) oder phrygische Mutter, Dindymene, Sipyiene, Asporene, Berekynthia, Pessinuntia, Kymäa, Andirene u. s. w., häufig heißt sie auch Adrasteia, was sonst ein Beiname der Nemesis und gewiß griechischen Ursprungs, endlich auch Agdistis, was vielleicht der ursprünglich geheime Name ist.

§. 4. So schwer es zu bestimmen ist, wie weit man die Erklärung der wilden Phantasien ins Einzelne verfolgen darf, so sicher ist hier die Erklärung im Allgemeinen. Kybele oder die große Mutter der Götter [66])

66) Auffallend ist dieser Name, insofern der phrygische Mythos ihr keine Kinder beilegt, die Götter von Bedeutung sind. Man möchte deshalb annehmen, daß die Phrygier sie nur die große Mutter genannt haben und der Zusatz „der Götter" erst bei den Griechen durch Gleichsetzung mit der Rhea hinzugekommen sei.

ist die Erde, Attis die Sonne, seine Entmannung und sein Tod das Schwinden ihrer Productionskraft und ihr Verschwinden im Winter, Agdistis die personificirte Productionskraft, die Tochter des Königs, der Attis vermählt werden soll, die Vegetation (vergl. Preller, Gr. M. I. S. 401 fg.). Plutarch (Is. et Os. c. 69) spricht den Sinn der phrygischen Festfeier entschieden so aus: „Die Phrygier glaubend, daß die Gottheit im Winter schlafe, im Sommer wache, feiern ihr einmal Einschläferung (*κατευνασμούς*), das andere Mal in bakchischer Begeisterung Erwachen (*ἀνεγέρσεις*)." Ein Tag der Trauer um das Verschwundensein des Attis eröffnete das Fest zur Zeit des Frühlingsäquinoctiums. Eine Pinie mit dem Bilde des Attis ward in den Tempel oder die ihr geweihte Höhle gestellt (*Arnob.* V, 5 seq., bes. c. 7 u. 39). Der folgende Tag hatte von den erschallenden Hörnern den Namen, die am stärksten aus der lärmenden Musik, die den ganzen Tag dauerte, hervorschallten. Am dritten Tage fand das geheimnißvolle Bad des Bildes der Göttin statt in Phrygien im Flusse Gallus zu Rom im Anio, und es rannten die Priester aus Freude, daß Attis gefunden sei, in rasender Begeisterung tanzend durch Wald und Berg, verwundeten sich und vollzogen bei jüngeren die Entmannung (*Julian.* Orat. V. *Manetho*, Apol. VI, 290. *Augustin.* Civ. D. VII, 24. *Macrob.* Sat. I, 21. *Lact.* I, 17. *Ovid.* Fast. IV, 337 seq. *Lucan.* Bell. Civ. I, 599).

§. 5. Von der Gleichstellung der Kybele mit der griechischen Rhea ist bereits die Rede gewesen. Auch wenn eine ursprüngliche Verwandtschaft da war, muß ein späterer Austausch der an verschiedenen Orten verschieden ausgebildeten Gebräuche stattgefunden haben. Die Verwandtschaft mit der thrakischen Kotys oder Kotytto und der Bendis scheint indessen eine ursprüngliche gewesen zu sein, da allgemein die Thraker und Phrygier als Eines Stammes angegeben werden (*Strab.* X, 3, 16). Der Unterschied erklärt sich genügend durch frühe Berührung der Phrygier mit Semiten. Der Demeter dagegen, der Persephone, Hekate, Brimo und Aphrodite ward sie nach verschiedenen Beziehungen später gleichgesetzt. War nun auch die Verschmelzung mit der Rhea am engsten und in Hellas die gewöhnlichste Auffassung, so darf man doch nicht alle Heiligthümer der Rhea auch als der großen Mutter der Götter gewidmet ansehen. So z. B. hatte im Olympieion, dem großen von Pisistratos angefangenen Tempel des Zeus, südöstlich von der Akropolis, die Rhea ein Heiligthum, und zwar zusammen mit ihrem Gemahl Kronos (*Paus.* I, 18, 7), bei dem aber von keiner Beziehung zur Kybele die Rede ist. Nur wo ausdrücklich von der großen Mutter der Götter die Rede ist, darf an die phrygische Göttin gedacht werden. Für den ältesten Tempel dieser Art galt das Metroon in Athen neben dem Buleuterion am Markte. Als die Athener einen Metragyrten (Priester der Kybele), der die Weiber in die Mysterien der Göttin einweihte, sein Thun für verderblich haltend, tödteten und in den Barathron (Abgrund) warfen, dafür aber mit einer Pest bestraft wurden, fragten sie das delphische Orakel, das befahl, der Kybele ein Heiligthum zu erbauen, um die Göttin zu versöhnen. Sie füllten das Barathron aus, erbauten an dieser Stelle den Tempel und errichteten darin dem Getödteten eine Statue (*Suid.* s. v. *Μητραγύρτης* u. *Βάραθρον Julian.* Or. V.). Es ist das zum Staatsarchiv dienende Metroon, in dem auch die *Κύρβεις* genannten Gesetztafeln des Solon aufbewahrt wurden (*Theophr. Π. εὐσεβ.* im Schol. ad *Aristoph.* Av. 1354. *Athen.* V, 214. e. XI, 407. c. *Clem.* Protr. c. 2. §. 24), in dessen Nähe auch Statuen verdienter Beamter der Göttin geweiht wurden (*Boeckh.* C. Inscr. I. n. 99. 114. *Pollux* III, 11. *Paus.* I, 3, 5). Schömann (De relig. exteris ap. Ath. p. 12. Opusc. III. p. 435. n. 15) nimmt nach Zoëga's Vorgang an, dies sei zu Perikles' Zeit gewesen, da Phidias eine Statue der Göttin fürs Metroon machte. Allein aus Anfertigung einer neuen Statue folgt nicht, daß damals erst der Tempel erbaut sei. Wäre das erst in dieser Zeit geschehen, Plutarch im Leben des Perikles würde davon nicht schweigen. Auch ist kein Grund zu bezweifeln, daß es der älteste Tempel der Göttin in Griechenland gewesen sei. Da nun schon Pindar der Göttin einen Tempel weihte (*Pind.* Pyth. III, 138. *Paus.* IX, 25, 3), scheint das Metroon in Athen vor den Perserkriegen, wahrscheinlich zu Pisistratos' Zeit erbaut und nach der Zerstörung Athens erneuert zu sein. Tempel der phrygischen Göttin gab es auch in Attika noch bei den Anagyrasiern (*Paus.* I, 31, 1), zu Korinth (II, 4, 7), zu Dyme in Achaia (*Paus.* VII, 17, 5), zu Megalopolis (VIII, 30, 4) und an der Quelle des Alphëus in Arkadien (VIII, 44, 3), zu Akriä in Lakonien (III, 22, 4), zu Messene (IV, 31, 6) und im heiligen Hain zu Olympia (V, 20, 9).

§. 6. Welchen Umfang diese Religionsvermischung gewonnen hat, ergibt sich am besten aus Fragmenten zweier Hymnen, welche Hippolytos (Haeres. Ref. V, 9. p. 168) aufbewahrt hat. Obgleich die Zeit der Entstehung sich nicht genauer bestimmen läßt, so spricht die Form doch noch für die Blüthezeit der griechischen Lyrik oder des Drama. Am wahrscheinlichsten ist der erste einer Tragödie entlehnt. Die unmittelbar auf die Mysterien bezüglichen Ausdrücke lassen zwar an Cultusgesänge denken, allein Hippolytos selbst scheint ihn als einer Tragödie angehörig zu bezeichnen, obgleich die Gleichstellung mit Adonis und Osiris jedenfalls auf eine späte Tragödie schließen läßt [67]), wenn nicht einen anderen, noch späteren Ursprung anzunehmen nöthigt, wofür auch die synkretistische Richtung des Hymnos spricht. Der erste Hymnos lautet: „Bist du des Kronos Sproß oder des seligen Zeus, oder der großen Rhea, sei gegrüßt, Rhea's traurige Verstümmelung [68]), Attis. Dich nennen die Assyrier den dreimal ersehnten Adonis, dich nennt

67) *Τοιγαροῦν, φησίν, ἐπάν, συνελθὼν ὁ δῆμος ἐν τοῖς θεάτροις, εἰσίῃ τις ἠμφιεσμένος στολὴν ἐξαλλον, κιθάραν φέρων καὶ ψάλλων, οὕτως λέγει ᾄδων τὰ μεγάλα μυστήρια οὐκ εἰδὼς ἃ λέγει κτλ.* 68) *τὸ κατηφὲς ἄκουσμα Ῥέας* liest die Handschr. Hermann verbessert *ἄκρισμα* und ihm folgt Schneidewin.

der Aegypter Osiris, des Mondes himmlisches Horn [69])(?), die Griechen Weisheit [70])(?), die Samothraker den ehrwürdigen Adamas [71]), die Hämonier [72]) Korybant und die Phrygier bald Papas, bald Leiche, oder Gott [73]), oder den Unfruchtbaren, oder den Ziegenhirten (αἰπόλος), oder die grün gemähte Aehre, oder den Flötenbläser, den der fruchtreiche Mandelbaum gebar." Neu ist, daß Attis Sohn des Kronos heißt. Die phrygischen Beinamen werden vorher von Hippolytos gedeutet, und zwar in folgender Weise: Papas (πάπας Vater) bedeutet nach S. 156, 53, daß er Ordnung und Frieden in der Welt herstellt, Leiche (νέκυς), daß er im Leibe wie in einem Grabe vergraben ist; er wird Gott (θεός) genannt, wenn er von den Todten aufersteht, der Unfruchtbare (ἄκαρπος), wenn er im Fleische ist und die Begierde des Fleisches übt, Ziegenhirt (αἰπόλος), weil er immer (ἀεὶ) die Welt umdreht (πολεῖ); die grüne abgemähte Aehre (χλοερὸς στάχυς τεθερισμένος) bedeutet, wie in den Eleusinien, die Wiedergeburt im Licht oder Geist. Der Mandelbaum (ἀμύγδαλος) soll bezeichnen, daß er in sich eine vollendet lebendige Frucht hat, aus der das Unsichtbare hervorgeht. Der Flötenbläser (συρικτής) [74]) heißt er, weil das Entstandene ein harmonischer Hauch ist. Diese den Naasenern (Schlangenverehrern) entnommenen Erklärungen legen offenbar mehr in die Bilder, als sie ursprünglich enthielten. Die Symbole selbst sind fast alle in den Mythen gegeben, und wie in allen Mysterien hat der physische Sinn eine Umdeutung in geistiger Richtung erfahren, die den Fortschritten der Zeiten gefolgt zu sein scheint, nicht in formeller Lehre, sondern in halbdunkeln Andeutungen. Die physische Grundlage gibt sich in dem Gegensatze des unfruchtbaren und des fruchtreichen Mandelbaumes zu erkennen. Die Aehre und der Ziegenhirt entnehmen dem Leben der Pflanzen und Thiere eine bildliche Hinweisung auf das Verhältniß des Körperlichen und Geistigen, auf den Wechsel von Leben und Tod, und im Gegensatze der Leiche und des Gottes tritt das Geistige ganz rein hervor als das den Tod überwindende höhere Dasein. Der zweite Hymnos betont stärker die Gleichstellung des Attis mit dem griechischen Dionysos (*Hippol.* p. 170): „Dem Attis will ich singen, dem Sohne der Rhea, nicht mit dem Tone der Glocken und nicht mit dem Hauche der idäischen Flöten, sondern zur Apollinischen Muse des Saitenspieles will ich mischen das Euoi, Euan als Pan, als Bakcheus, als Hirte der glänzenden Sterne." Es scheint das Bruchstück eines Dithyrambos der älteren Gattung zur Lyra gesungen, der noch neben dem von rauschender Musik fortbauerte (*Pind.* Fr. Dithyr. 56. 57. *Bergk.* *Strab.* X, 3, 13) [75]). Diese Richtung werden wir später beim Cult des Dionysos (X. §. 3—5) weiter verfolgen.

§. 7. In mehren Gestaltungen des Kybelemythos begegnet uns die Bemerkung, daß nach dem Vorbilde des Attis sich die Priester der Göttin entmannten. In demselben ist auch die Art der Verehrung in wilden Tänzen und Umzügen unter rauschender Musik der Pauke, Cymbeln und Flöten geschildert. Diese Priester finden wir wahrscheinlich schon beim Hipponax aus Ephesos (um 540) unter dem Namen Kybekos (*Κύβηκος*) erwähnt. Wenigstens wird aus ihm der entsprechende Name *Κυβήκη* angeführt, wofür Photius ohne Angabe der Quelle *κυβήβη* und *κύβηβος* hat, mit der Erklärung, daß es ein von der Mutter der Götter begeisterter sei (*Bergk.* Fragm. Lyr. Gr. p. 612). Dann kommen sie unter dem Namen Metragyrten vor (*μητραγύρται* von *μήτηρ* und *ἀγύρται*) von der Mutter der Götter begeisterte Weissager (Lexic. s. v. u. *Eustath.* ad Od. XVII, 362). Der Name findet sich zuerst beim Komiker Antiphanes (*Athen.* XII, 553. c.), der eine Komödie unter diesem Namen geschrieben hat (*Meineke*, Fragm. Com. III. p. 84). Hier aber bezeichnet das Wort umherziehende Bettelpriester, scheint aber in der Bedeutung eines Kybele-Priesters älter zu sein. Der häufigste Name ist aber Galler (*Γάλλοι*), den sie von einem in den Sangarios sich ergießenden Fluß erhalten haben sollen (*Strab.* XII, 3, 7 und *Steph. Byz.* s. v.). Die Hauptsitze ihres Dienstes waren Pessinus, Pergamos, Troas. In Pessinus bildeten sie als ein Priestercollegium, an dessen Spitze ein Archigallos stand, in älterer Zeit eine Hierarchie. Unter diesem Namen und in dieser Verfassung folgten sie ihrer im Symbol eines Meteorsteines 20 v. Chr. nach Rom verpflanzten Göttin (*Liv.* XXIX, 11 u. 14. *Ovid.* Fast. IV, 255 seq.). Da diese Aufnahme nach einem Ausspruche der sibyllinischen Bücher geschah, die um 600 v. Chr. in der Gegend des kleinasiatischen Kyme entstanden sein müssen, so ist damals schon dieser Cultus den Griechen Kleinasiens nicht nur bekannt, sondern auch von ihnen aufgenommen gewesen (R. H. Klausen, Aeneas und die Penaten. Hamburg und Gotha 1830. bes. S. 203. 226 u. 243). Damit stimmt die Ueberlieferung überein, daß schon zu Anacharsis, also zu Solon's Zeit der Versuch gemacht sei, den Dienst der Kybele von Kyzikos zu den Skythen zu verbreiten (*Clem. Alex.* Protr. c. 2. §. 24). In dem Beispiele, das Hephästion (p. 68) von dem Maße der

69) So zu übersetzen scheint mir der Wortfolge angemessen, und so hat auch Schneidewin im Philol. interpungirt. Duncker und Schneidewin in der Ausgabe dagegen interpungiren nach Ἕλληνες, wie Hippolytos allerdings selbst p. 150, 54 construirt. Doch er kann selbst falsch interpungirt haben. 70) Für σοφίαν liest Schneidewin im Philol. δ' Ὀφίαν den Schlangenmann (!) in Beziehung auf die Naasener. 71) Schneidewin im Philol. ändert hier Ἀδάμ. Es war Ἄδαμας, αὐτος ein griechischer Name. *Rangabé*, Ant. Hell. II. n. 682. 72) Schneidewin im Phil. ändert *Μαιόνιοι* gewiß unrichtig, da Hippolytos p. 154, 3 schreibt: Θρᾶκες οἱ περὶ τὸν Αἷμον οἰκοῦντες. 73) Schneidewin im Philol. ändert θεόγνητον nach p. 158, 68. 74) Die Prädicate αἰπόλος und συρικτής sind ohne Zweifel dem Pan entlehnt und erst auf Attis übertragen, nachdem Pan, durch Umdeutung seines Namens auf das All und mit dem ägyptischen Gott Mendes identificirt, zum zeugenden oder gar zum Welt-Gott (Demiurg) ward.

75) Ueber beide Hymnen vergl. Schneidewin's Versuch der Herstellung Philol. III. S. 160. G. Hermann in den Berichten der Sächs. Ges. d. Wissensch. 1849. S. 1. Schneidewin, Nachrichten der Götting. Gelehrt. Anz. 1842. Nr. 5.

Galliamben gibt, in denen die Gesänge der Galler gedichtet waren, scheinen weibliche Galler genannt, doch nennt Catull (LXIII, 12) auch die Priester so, weil sie entmannt, keine Männer sind, obgleich wenigstens später auch Priesterinnen und Hierodulen dieser Göttin und der ihr in der Dea Syra gleichgestellten phönikischen Astarte vorkommen (Movers, Phöniz. I, 679). Doch blieben diese Metragyrten oder Galler dem griechischen Staatscult in diesem Zeitraume wenigstens fremd, weshalb wir erst unten (7. Per. III. §. 11) ihre Stellung näher erörtern. Außer diesen eigentlichen Priestern, die Eunuchen waren, werden in Mythos und Cultus zu ihr in Beziehung gesetzt Korybanten, Kureten und idäische Daktylen, deren Verhältniß zur Göttin und unter einander zu erörtern ist.

§. 8. Da schon Pherekydes (*Strab.* X, 3, 21) die Korybanten auf Samothrake kannte in Verbindung mit den Kabiren, aber von denselben unterscheidet, mit denen sie später gleichgesetzt wurden, so dürfen wir dem Demetrios von Skepsis, der die genauesten Untersuchungen über diesen Gegenstand angestellt hatte, vertrauen, daß die Korybanten ursprünglich weder in Samothrake, noch auf Kreta zu Hause waren, sondern aus Phrygien stammten (*Strab.* X, 3, 20). Von den Kureten unterscheidet sie auch Euripides (Bacch. 124; vergl. unten VIII. §. 4). Sie müssen demnach in Phrygien heimisch gewesen sein und mit der Kybele in Verbindung gestanden haben, wie dies auch Lobeck (Agl. p. 1151) annimmt. Das wahrscheinlich Pindarische Fragment über die Mythen vom ersten Menschen bestätigt dies (*Hippolyt.* p. 136), wo sie Phrygier heißen, „die zuerst die Sonne aus Bäumen entsprießen sah"[76]). Ihre Verbindung mit der Kybele spricht sich auch in dem Hymnos auf Attis (p. 168) aus, nach dem die thrakischen Hämonier den Attis selbst Korybas nennen. Pherekydes nennt sie Söhne des Apollon und einer unbekannten Rhetia, die (*Lobeck.* p. 1142) nach der bei Lykophron vorkommenden Lesart *'Ροιτεία* auf die Gegend von Troas hinweist. Apollodor (I, 3, 4) macht sie zu Söhnen des Apollon und der Kalliope, ebenso ein Scholion zum Lykophron (v. 77). Nach Anderen waren sie Söhne des Zeus und Kalliope oder des Kronos (*Strab.* X, 3, 19). Ein Scholion zu Plato (p. 377. *Bekk.*) läßt sie aus den Thränen des Zeus entstehen. Zu Kindern des Helios und der Athene (*Strab.* X, 3, 19) sind sie auf Rhodos durch Gleichsetzung mit den Telchinen geworden. Beim Suidas (s. v.) hießen sie sogar Kinder der Rhea, ebenso im Scholion zum Aristophanes (Lys. 558), dagegen in jenem Scholion zum Plato Begleiter (ὀπαδοί) derselben. Die Angabe der Zahl schwankt zwischen neun und zehn (Schol. in *Aristoph.* Lys. 558). Nach Diodor (V, 49) war Korybas ein Sohn einer Kybele (aber nicht der Göttin) vom Jasion, der nach seines Vaters Tode mit seiner Mutter und seinem Oheim Dardanos den Dienst der großen Mutter der Götter nach Asien brachte, wo Kybele nach sich die Göttin und Korybas die bei Verehrung der Göttin in Verzückung Gerathenen nach sich Korybanten genannt haben soll. Euripides (Bacch. 129) schreibt ihnen die Erfindung der Handtrommel zu, mit der sie auch ausgerüstet sind. Aber sie erscheinen auch bewaffnet (*Aristoph.* Lys. 558) und mit dreirändigem Helm (*Eurip.* l. l.). Die Ueberlieferung stellt sie bald als Menschen hin, so namentlich als die ersten Menschen (im lyrischen Fragment bei *Hippol.* p. 136), bald als Dämonen gleich den Satyrn und Panen (*Strab.* X, 3, 15). Wie aber Pan auch als Gott höheren Ranges angesehen wird, so scheinen es auch die Korybanten, wenn sie (*Aristoph.* Eccles. 1069) neben Panen und Dioskuren wie im Gebete angerufen werden. Sie werden aber auch für Priester der Kybele erklärt (*Hesych.* s. v. *Κορύβας τῆς 'Ρέας ἱερεύς*). Da fragt sich nun, sind sie als solche gleichbedeutend mit den Gallern (wie Pfau in Pauly's Encykl. VI, 407 annimmt) oder von ihnen verschieden? Pfau's Beweis scheint nur diese Stelle zu sein. Da aber sonst Korybanten nur die Geweihten, d. h. die in die Mysterien der Göttin Aufgenommenen genannt zu sein scheinen, möchte man beim Hesychius statt *ἱερεύς* vermuthen *ἱερός*. Die Griechen nahmen Fremdes zwar nur unter Genehmigung oder auf Befehl des Orakels an, aber das Orakel achtete nicht nur das Hellenische dem Barbarischen gegenüber, sondern auch das Eigenthümliche jedes Staates (*τὰ πάτρια*). So ist es wahrscheinlich, daß auch die große Mutter der Götter, zumal da sie der heimischen Rhea gleichgesetzt ward, in älterer Zeit nur heimische, d. h. griechische Priester gehabt habe. Daher finden sich im Staatscult der Göttermutter in älterer Zeit so wenig Korybanten als Metragyrten oder Galler. Wohin dagegen, was gewiß erst in späterer Zeit geschah, der phrygische Cult mit allen Eigenthümlichkeiten kam, da können auch die Galler nicht gefehlt haben. Dies mag z. B. in Dyme der Fall gewesen sein, wohin, wie vermuthet wird, die durch Pompeius dorthin versetzten Seeräuber ihn gebracht haben (*Paus.* VII, 17, 9). Dasselbe darf von Paträ (VII, 20, 3) angenommen werden. Dagegen in Athen und Theben war die Verehrung, wie die Bruchstücke Pindarischer Dithyramben zeigen, mit der des Dionysos verschmolzen (*Pind.* Fragm. Dithyr. 56. 57. ed. *Th. Bergk.*). Zwar ward ihr in Athen auch ein besonderes Fest (*Γαλάξια*) gefeiert (*Bekk.* Anecd. p. 229), das Opfer aber verrichteten die Opferer (*ἱεροποιοί*) in ihrem Tempel (*Rangabé*, A. H. n. 1154).

§. 9. Fragen wir nun nach der mythischen Bedeutung der Korybanten, so hat Forchhammer durch Vergleichung der Cultusgebräuche, die wir später betrachten werden, auf Grundlage des Orphischen Hymnos 37 ihre physische Bedeutung zu enthüllen versucht. Dabei ist es von Wichtigkeit, daß Strabo (X, 3, 9) gerade in Beziehung auf die hier in Betracht kommenden Mysterien bestimmt ausspricht, daß in den mysteriösen Gebräuchen, wobei die wilden Tänze eine Hauptrolle spielten, die physische Bedeutung der zum Grunde lie-

---

76) *ἢ Φρύγιοι Κορύβαντες, οὓς πρώτους ἥλιος ἐπίδε δενδροφυεῖς ἀναβλαστάνοντας.*

genden Mythen ausgedrückt werde. Forchhammer erklärt (Gerhard, Denkmäler. 1857. Nr. 97. S. 9) die nach jenem Hymnos den Kureten gleichgesetzten Korybanten „für Dämonen der aus dem Fluidum der Erde aufsteigenden Dünste und der daraus entstehenden Winde, welche bald mit Regen und Schloßen daherstürmend Verderben bringen, bald mit leichtem Fuße über die Erde schreitend, belebenden Hauch verbreiten." Im Worte findet er die Bedeutung der Tanzenden, eigentlich der sich Drehenden, da *Κορύβας* = *Κύρβας* ist und *Κύρβεις* die drehbaren Gesetzestafeln bedeutet, wie *κυρβασία* eine sich auf dem Kopfe drehende Mütze. Welcker ist der Ansicht, daß auch die Wörter *κύρβας* und *κούρης* sprachlich verwandt und gleichbedeutend seien. Er meint *κούρης* sei am Ida mit dem Digamma *κύρβας* ausgesprochen. Haben auch Wort und Begriff denselben Ursprung, so hat die Vorstellung sich doch ganz verschieden ausgebildet, in Kreta in Beziehung auf die Geburt des Zeus, in Phrygien in Beziehung auf die Kybele. Die Geburt des Zeus kann schwerlich etwas Anderes bedeuten als die nach den Ansichten der Alten anzunehmende Entwickelung der hellen Luft aus den aufsteigenden Dünsten, die auch in der Geschichte des Wortes *ἀήρ* anerkannt wird. Dies scheint in doppelter Weise vorgestellt, einmal, indem Dünste verschwinden, also sich in Luft zu verwandeln scheinen, dann durch Wolkenbildung, aus denen durch Gewitter sich die helle, reine Luft herstellt. Die Korybanten umfassen aber, wie die verwandten Kureten, alle Lufterscheinungen, welche die Erde umgeben, besonders aber Gewitter und wilde Stürme; wenn (Hymn. *Orph.* 37) von den Kureten ganz dasselbe gesagt wird, so erklärt sich dies aus der Gleichstellung beider, wie denn die in diesem Hymnos gepriesenen Kureten Bewohner Samothrakiens und Retter aus Gefahren sind, was sonst den Kabiren zugeschrieben wird, in denen wir verwandte Naturmächte erkannt haben. So konnten denn die Korybanten auch Wächter des Zeus werden, wie die Kureten Begleiter der Bergmutter heißen (Schol. ad *Aristoph.* Lys. 558). Ist die aus dem Orphischen Hymnos 37 entwickelte Bedeutung der Korybanten und Kureten ursprünglich, und sie liegt zu fern, als daß sie durch Reflexion gefunden sei, so ist sie ein Zeugniß, daß sie dem Verfasser durch Tradition bekannt war, obgleich die Gleichstellung der Kureten und Korybanten mit einander, und sogar mit den Kabiren, da sie als die rettenden Mächte Samothrakiens angerufen werden, den Unterschied, der ursprünglich stattfand, verwischt. Ist unsere Vermuthung, daß der Verfasser seinen Stoff aus des Chrysippos zweitem Buch von den Göttern entnahm, richtig, so darf die Gleichstellung auf die Gedichte des Orpheus und Musäos zurückgeführt werden, welche Chrysippos benutzte (Phaedr. Epic. ed. *Petersen* p. 18). Die Korybanten kommen, wie bemerkt, für den Staatscultus der phrygischen Göttermutter in Griechenland nicht in Betracht, wol aber die Kureten in Kreta, deren wilde Tänze eine Nachahmung der bezeichneten Naturerscheinungen waren, die, wenn auch nicht im Bewußtsein der Menge, fortlebten, doch noch in den Cultusgesängen oder den Legenden der Mysterien erkennbar gewesen sein mußten (vergl. VIII. §. 4. IX. §. 6).

§. 10. Andere Begleiter der Kybele sind die Daktylen, die beständig den Beinamen der idäischen führen (*Ἰδαῖοι Δάκτυλοι*), benannt vom Berge Ida. Des Namens aber gab es einen Berg in Troas und in Kreta, und demgemäß wird bald Kreta, bald Troas, bald Phrygien im Allgemeinen Vaterland derselben genannt. Die Phoronis (beim Scholiasten des *Apollon.* Arg. I, 1129) nennt sie Phrygier, geschickte Diener der Bergbewohnerin Adrasteia (Kybele). Apollonios dagegen, obgleich er sie auch Beisitzer der idäischen Mutter nennt, läßt sie von der Nymphe Anchiale in der diktäischen Höhle geboren werden und diese Ansicht wird schon dem Hesiod beigelegt (*Plin.* H. N. VII, 57), wahrscheinlich nach einem ihm zugeschriebenen späteren Gedichte: *Περὶ Ἰδαίων Δακτύλων*, von dem aber nur der Titel aus Suidas bekannt ist. Sie hießen auch Söhne der Rhea (Ops. *Diom.* Gramm. III. p. 474. *Putsch.*) oder des Zeus und der Ida nach Stesimbrotos (Etym. m. p. 465, 30). Eine von Strabo aufbewahrte Genealogie (X, 3, 22) läßt in Kreta neun Kureten je zehn Kinder haben, die idäische Daktylen genannt seien. Andere scheinen von 100 idäischen Daktylen zu sprechen, deren Nachkommen die Korybanten und Daktylen seien. Doch ist der Text jedenfalls so verdorben, daß der Sinn nicht sicher zu bestimmen. Nach Sophokles (in einem Satyrdrama *Κωφοί*) entdeckten sie das Eisen und erfanden die Schmiedekunst (*Strab.* X, 3, 22). Darauf weisen auch ihre Namen in der Phoronis hin. Kelmis (von *κέλλω*), Damnameneus (von *δάμνημι*) und Akmon, wahrscheinlich Zange, Hammer und Amboß, Namen, die auf einem Zusammenhange mit dem Schmieden des Eisens hinweisen (vergl. *Plin.* H. N. VII, 57). Ja die Gewinnung und ganze Bearbeitung des Eisens nicht nur, sondern auch des Erzes ward ihnen beigelegt (*Diod.* V, 64). Sophokles nennt fünf und acht Brüder, wahrscheinlich in Beziehung auf ihren Namen (der Finger bedeutet). Daher ist von rechten und linken Daktylen die Rede; räthselhaft aber bleibt, weshalb Pherekydes 20 linke und 32 rechte zählte (Schol. *Apollon.* l. l.). Ihnen werden auch sonst allerlei Erfindungen zugeschrieben, namentlich die der Musik und der räthselhaften ephesischen Buchstaben, und sie wurden überhaupt für Zauberer gehalten. Es werden außer den genannten verschiedene andere Namen genannt, die weniger bekannt sind, außer dem Herakles, der als idäischer Daktylos die olympischen Spiele gestiftet haben sollte (*Paus.* V, 7, 8 seq. und 14, 2; VI, 21, 6). In Megalopolis stand ein kleines Bild des Herakles neben Demeter, und das galt auch für Herakles als idäischen Daktylen. Dabei bemerkt Pausanias, daß Onomakritos den Herakles unter die idäischen Daktylen gesetzt (VIII, 31, 3). Die in Elis neben Herakles genannten idäischen Daktylen sind, wie die Namen zeigen, ganz anderer Art, als die der Phoronis, sie heißen: Herakles, Päonäos, Epimedes, Jasios und Idas. Diese werden aber ausdrücklich als mit den Kureten gleichbedeutend bezeichnet, in denen wir atmosphärische Wesen erkannt haben. Diese Gleichsetzung

kann aber erst in einer Zeit geschehen sein, als das Verständniß der eigentlichen Bedeutung verloren gegangen oder verdunkelt war. Die ihnen zugeschriebene Entdeckung und Bearbeitung des Eisens läßt in ihnen Wesen erkennen, die mit Feuer und Bergbau zu thun hatten. Ist nun auch die Bearbeitung des Eisens nicht vom Bergbau ausgegangen — denn ein Meteorstein war Symbol der Kybele und Meteoreisen ist gewiß früher als Eisenerz bearbeitet — so muß dies doch auf die Entdeckung und Bearbeitung des Eisens in Bergwerken geführt haben. Eine Hindeutung darauf scheint in den Mythen zu liegen, welche die Daktylen entstehen lassen aus dem Eindrucke von Rhea's Händen auf dem Ida beim Gebären, oder aus dem Sande, den Anchiale ausstreute. Die Versetzung nach Kreta ist ohne Zweifel gleichzeitig mit der Gleichstellung der Korybanten und Kureten. Wenn der tyrische Herakles, der auch in Thespiä verehrt ward, dem Pausanias (IX, 27, 8) der idäische Daktylos zu sein schien, so dürfen wir an einer anderen Statue desselben, die in Megalopolis (*Paus.* VIII, 31, 7) neben Poseidon, Athene und Hermes, alle in Hermengestalt im Peribolos des Tempels der eleusinischen Göttinnen stand und für Helios galt, auch hier in ihm den Einfluß der Sonne auf die Atmosphäre nicht verkennen, was die Namen der mit ihm verbundenen Daktylen oder Kureten bestätigen. Denn im Jasios ist eine Beziehung auf Frühlings- oder Sommerwetter nachgewiesen, deren heilsamen Einfluß auch Päonäos anzudeuten scheint. Da Herakles als idäischer Daktyle schon vom Onomakritos, d. h. ohne Zweifel in einem der ihm beigelegten Orphischen Gedichte genannt war, so muß die erwähnte Gleichsetzung mit den Kureten und deren Versetzung nach Elis vor die Pisistrateische Zeit fallen. Wir dürfen uns daher nicht wundern, in dem lyrischen Fragment von den ersten Menschen, das dem Pindar zugeschrieben wird (*Hippol.* V. p. 134), die Kureten idäische genannt und als ein göttliches Geschlecht bezeichnet zu sehen und in dem kleineren Hymnos auf den Attis die sonst den Korybanten zugeschriebenen Flöten selbst als idäisch oder als Instrumente der idäischen Daktylen genannt zu finden (*Hippol.* p. 170. *Bergk.* Poet. Lyr. Gr. p. 1042). Die idäischen Daktylen scheinen demnach nirgends Personen des Cultus gewesen zu sein, wie Kureten und Korybanten, sondern nur Gegenstand derselben und in dieser Beziehung bald höher, bald tiefer gestanden zu haben (*Strab.* X, 3, 22).

§. 11. Um das Verhältniß Kreta's zum Festlande Asiens und Europa's chronologisch festzustellen, fehlen uns sichere Anhaltspunkte. Sind wir demnach auch nicht im Stande, die Schwierigkeiten zu lösen, so muß die Aufgabe doch genauer bezeichnet werden. Die erste Frage: Ist die kretische Rhea ursprünglich einerlei mit der phrygischen Kybele? ist bereits im Anfange erörtert und Welcker's Annahme derselben bezweifelt. Sind wir zu diesen Zweifeln berechtigt, so müssen wir weiter fragen: Wann ist denn Rhea mit Kybele gleichgestellt? Wäre das dem Epimenides zugeschriebene Gedicht, das den Ursprung der Kureten und Korybanten mit der Theogonie verbunden zu haben scheint (*Κουρήτων καὶ Κορυβάντων γένεσις καὶ θεογονία, ἔπη πεντακισχίλια*), echt, so würden wir wenigstens darin einen Ausgangspunkt haben. Ebenso wenig gewährt des Epimenides Auftreten in Athen einen bestimmten Anhalt. Denn wenn er neue, dort heimische Culte ausbildete (*Diog.* I, 110—112), so ist daraus Nichts für Kreta zu erschließen. Blicken wir auf die von verschiedenen Gesichtspunkten aus über Kreta gewonnenen Ergebnisse zurück, so schien uns festzustehen, daß diese Insel an allen Veränderungen des Festlandes Theil genommen hat. Wir fanden in den kretischen Mythen unverkennbare Spuren, daß auch dort ein Theil der ältesten äolischen Bevölkerung sich in eigenthümlicher Weise entwickelt, hier aber früher und stärker mit phönikischen Elementen versetzt ward als anderswo (3. Per. IV. §. 10). Auch waren schon in dieser ältesten Zeit Beziehungen zur Küste *Kleinasiens*, zu Attika und zum Peloponnes zu erkennen. Nicht weniger haben wir auch Jonier in Kreta gefunden und für wahrscheinlich erachtet, daß wie der Zeusdienst dort aus der äolischen Zeit stammt, der kretische Apollon nicht erst dorischen, sondern schon ionischen Ursprungs sei (4. Per. II. §. 5). Achäer in Kreta sind vom Homer unmittelbar (Od. XIX, 175), sowie in Idomeneus und Meriones bezeugt, die am Zuge gegen Troja Theil nahmen. Dorische Niederlassungen auf Kreta sind immer anerkannt worden. Letztere sind aber wol nicht schon um 1400 v. Chr., wie Höck (I. S. 359) meint, sondern erst zur Zeit ihrer bekannten Wanderung (zwischen 1100 und 1000 v. Chr.) hingekommen (oben I. §. 18). Fanden wir nun (oben §. 7) die ersten Spuren des Kybeledienstes bei den asiatischen Griechen nicht lange vor Solon, so konnte er auch nicht wohl früher nach Kreta kommen. Da sich derselbe hier zunächst an den Zeuscult anschloß, so ist es allerdings wahrscheinlich, daß er nach Kreta gekommen, bevor die sonst allgemein verbreitete Verschmelzung mit dem Dionysoscult zu Stande gebracht oder verbreitet war. Greift Dionysos auch in Kreta in diesen mystischen Göttercomplex ein, so hat doch Zeus immer die erste Stelle behauptet. Zur Begründung dieser Ansicht weisen wir nur noch darauf hin, daß Kybele in phrygischer Gestalt dem Minosmythos so fremd ist als Dionysos den kretischen Elementen des Thesensmythos.

VIII. Die Mysterien der Kabiren.

Schelling, Ueber die Gottheiten von Samothrake. Stuttg. 1815. 4. Fr. Creuzer, Symbolik. Bd. 3. S. 14 fg. 3. Aufl. F. G. Welcker, Aeschyleische Trilogie. S. 163 fg. 232 fg. Nachtrag S. 179 fg. *Lobeck.* Aglaoph. T. II. 1829. Lib. III. p. 1105 seq. F. C. Movers, Die Phönizier. I. Bonn 1841. S. 528 fg. 651 fg. Metzger in Pauly's Encykl. II. S. 2. G. Rathgeber, Ueber 125 mystische Spiegel. Sendschreiben an d. K. Pr. Akademie d. W. Gotha 1855. Fol. aus d. 4. Liefg. d. Schr. „Nike“ auf Hellenischen Vasenbildern. S. 289—305. K. O. Müller, Orchomenos und die Minyer. 1843.

XII. S. 260. Zw. Aufl. Beilage I. u. II. S. 431 fg. Ders., Prolegomena z. wissensch. Mythol. S. 140. E. Gerhard, Winckelmann und die Gegenwart. Berlin 1856. 4. S. 13. Dagegen P. Forchhammer, Die Weihe der Korybanten in Gerhard's Denkmälern. 1857. Nr. 97. S. 9. *J. G. Neuhäuser*, Cadmillos s. de Cabirorum cultu et mysteriis. Lips. 1857. E. Gerhard, Samothrakische Gottheiten und Hekate, in Dessen Denkmälern u. s. w. 1857. Nr. 98—99. S. 23. Ders., Ueber die Metallspiegel der Etrusker. Zw. Thl. Berlin 1860. S. 409 fg. Aus den Abhandl. der Berliner Akad. 1859. philos.-hist. Cl. S. 410 fg. Ders., Die Geburt der Kabiren. Abhandl. d. Berl. Akad. 1862. S. 403. *J. P. Rossignol*, Les Métaux dans l'antiquité, Origines religieuses de la métallurgie ou les Dieux de Samothrace etc. Paris 1863. K. Fr. Hermann, G. A. §. 65. n. 5 und 6 gibt noch weitere liter. Nachweisungen.

§. 1. Die Ueberlieferungen der Alten über die Kabiren widersprechen einander auf den ersten Blick so sehr, daß man an jedem Versuche, sie in Uebereinstimmung zu bringen, verzweifeln möchte. Da jedoch die Angaben der ältesten Logographen mit Herodotos und Varro, die sich selbst als Eingeweihte bekennen, und dem Fragmente des Mnaseas, eines Schülers des Eratosthenes, übereinstimmen und durch andere Angaben bestätigt werden, darf vielleicht auf Grundlage dieser Uebereinstimmung eine Erklärung versucht werden. Die Hauptsitze des Kabirendienstes waren Imbros, Lemnos, die troischen Städte und mehr als alle Samothrake (*Strab.* X, 3, 21. Etym. m. s. v. *Κάβειροι*. *Steph. Byz.* s. v. *Λῆμνος* und *Ἴμβρος*). Außerdem aber kommt die Umgegend von Theben in Betracht. Nach Akusilaos, dem Argiver, war Kamillos ein Sohn des Hephästos und der Kabira und dessen Kinder, drei Kabiren (*Κάβειροι*), und drei kabirische Nymphen (*Νύμφαι Καβειρίδες*. *Strab.* l. c.). Statt des Hephästos und der Kabira nennt Varro (L. L. IV. p. 17) Himmel und Erde; derselbe bei Augustin (C. D. VII, 16) Jupiter, Juno, die er durch Himmel und Erde erklärt, fügt hier aber als dritte Minerva hinzu, welche er für die Urbilder der Dinge, Plato's Ideen, erklärt. Wenn nun Mercurius (*Cic.* Nat. Deor. III, 22) für den Sohn des Cölus (*Οὐρανός*) und der Dies[77] (*Ἡμέρα*) erklärt wird, der sich mit der Proserpina verbunden, so hat man gewiß mit Recht dasselbe System erkannt, da nach Herodot (II, 51) Hermes, und zwar der phallische, in den samothrakischen Mysterien eine Hauptrolle spielt. Der Komiker Athenion in seinen Samothrakern[78]) (Schol. ad *Apoll.* I, 915; vergl. *Athen.* XIV. p. 661. a.) läßt zwei Kabiren, Söhne des Zeus und der Elektra, vom Berge Kabiros in Phrygien nach Samothrake kommen. Nonnos (XIV, 22) nennt auch zwei Kabiren als Söhne des Hephästos, die Dämonen des Heerdes hießen und sterblich scheinen.

§. 2. Nun müssen wir weiter fragen, was denn von den drei Kabiren und den drei Kabiriden sonst bekannt ist. Letztere werden nicht weiter erwähnt; von den ersteren haben wir als den Inhalt der Mysterien die Ueberlieferung (bei *Clem. Alex.* Protr. c. 2. §. 18. p. 6. *Sylb.* *Euseb.* Praep. Evang. II, 3, 15 seq.): „Daß zwei Kabiren den dritten ermordeten und eine Kiste mit den Schamtheilen des Dionysos oder Attis, der aber der getödtete dritte Bruder zu sein scheint, aufhoben und, nachdem sie den Kopf der Leiche mit Purpur bedeckt und bekränzt, auf einem ehernen Schilde tragend, am Berge Olymp bestattet hatten, nach Tyrrhenien brachten und dort als Flüchtlinge lebend, denselben verehren ließen und diese hochverehrte Lehre verbreiteten." Dieser Brudermord war auch nach Julius Firmicus (De error. prof. p. 23) Gegenstand der Mysterien. Derselbe fügt noch hinzu, daß der getödtete Kabire von den Makedoniern verehrt sei, was auch Lactantius (I, 15, 8) erwähnt. Was nun Rathgeber über dreitägige Feier eines mystischen Drama von der Wiederbelebung des getödteten Kabiren und dessen Vermählung aus etruskischen Spiegelbildern als den Inhalt der Mysterien gibt, ist auch in der durch Gerhard modificirten, wenn auch wahrscheinlicheren Gestalt, durch Zeugniß der Schriftsteller nicht beglaubigt, weshalb wir uns begnügen in dieser Beziehung auf die im Eingange genannten Schriften hinzuweisen. Dasselbe gilt von der Geburt der Kabiren nicht in gleichem Maße, denn ein lyrisches Fragment, das in dem neuentdeckten Hippolytos (Refutatio omnium Haeresium l. V, 7. p. 136. ed. *Duncker*.) sich findet und das nicht ohne Wahrscheinlichkeit dem Pindar beigelegt wird, nennt unter den verschiedenen Mythen vom ersten Menschen auch einen Kabiren als solchen, und zwar nach dem Glauben von Lemnos[79]). Die Art der Bezeichnung: „oder ob Lemnos zuerst hervorbrachte den Kabiren, den Vater schöner Kinder, den Stifter der geheimnißvollen Orgien," scheint die Stiftung der Orgien dem Kabiren als ersten Menschen beizulegen. Auffallend ist, daß hier nur von einem Kabiren, sonst von zweien oder dreien die Rede ist. Die Schrift, aus der Hippolytos (Ref. haer. V. p. 152) die Lehre der Naasener entlehnt, gibt als den Hauptinhalt der heiligen Sage der samothrakischen Mysterien „die Lehre vom erstgeborenen Menschen" (*ἀρχάνθρωπος*) an, dessen geheimer Name Adam war, oder wol richtiger nach einem

77) Welcker will Dia lesen und meint, daß Johannes Lydus, der *Ἡμέρα* gibt, schon die falsche Lesart gehabt habe. Schömann aber bemerkt zu dieser Stelle, daß Dia als römisches Wort eine Erdgöttin bedeute und zieht Dies vor. Dafür spricht besonders die entsprechende *Ἠλέκτρα* (Lichtstrahl) bei Athenion; denn allerdings ist Dia auch bei den Griechen Name einer Göttin in ähnlichen Mysterien, die durch Hebe und Ganymede erklärt wird (*Paus.* II, 13, 3). 78) Diese Mysterien will Tölken auf einer Gemme erkennen (Verzeichniß d. Berl. Gemmensamml. III, 289) und Gerhard pflichtet ihm im Wesentlichen bei (Denkmäler und Forschungen. Jahrg. 1. Berlin 1849. Nr. 6. S. 60).

79) Die Worte lauten: *ἢ Λῆμνος καλλίπαιδα Κάβιρον ἀῤῥήτων ἐτέκνωσε ὀργιασμῶν*. Vergl. L. Preller, Die Vorstellungen der Alten, besonders der Griechen, von dem Ursprunge und den ältesten Schicksalen des menschlichen Geschlechts. Philol. VII. S. 1 fg. Auserl. Aufs. S. 157.

Hymnos auf den phrygischen Attis (p. 168) Adamas [80]), welcher der Ehrwürdige genannt und mit Christus verglichen wird.

§. 3. Die Namen der Kabiren sind nicht mehr mit Sicherheit zu ermitteln, denn wenn Dardanos mit seinen Geschwistern Jasion und Harmonia Arkadien verlassen und das Palladium nach Samothrake bringen, Harmonia den Kadmos, König von Samothrake, heirathet, Jasion oder Jasos, weil er der Demeter begehrte, vom Zeus mit dem Blitze erschlagen ward, Dardanos aber nach Troas zum Teukros ging, so weiß man nicht einmal, ob Dardanos und Jasion selbst Kabiren sind, oder nur Stifter ihrer Heiligthümer, noch weniger, ob man die weibliche Harmonia oder den Kadmos, der schon vorher König auf Samothrake war, dazu zählen soll. Sie sind offenbar sowol für Stifter der Heiligthümer, als für Gegenstand der Verehrung in denselben zu halten, denn der Scholiast ad *Apollon.* I, 915 erklärt unter andern Zeus und Dionysos für die Kabiren, während Andere sie den Dioskuren (*Paus.* X, 38, 3) gleichstellten, Andere den römischen Penaten (*Dionys. H.* I, 67: 68. *Varro* bei *Macrob.* Sat. III, 4. *Serv.* ad *Virg.* Aen. I, 382 und III, 148. Mythogr. ed. *Bode* I, 135; II, 192), wieder Andere sie mit den Korybanten identisch halten (*Strab.* X, 3, 19), die sonst neben sie gestellt, also von ihnen unterschieden werden, wie bei Akusilaos und Pherekydes (*Strab.* X, 3, 21). Während nach der, wie es scheint, älteren Ueberlieferung drei männliche Kabiren und drei weibliche Kabiriden (Nymphen) gewesen sein sollen, kannte Mnaseas (Schol. ad *Apollon. Rhod.* I, 913) überhaupt nur drei, und zwar zwei weibliche und einen männlichen. Auch nennt er zuerst die, wie es scheint, mystischen Namen Axieros, Axiokersa und Axiokersos [81]) und erklärt sie durch Demeter, Persephone und Hades. Als vierten nennt Dionysodoros den Kasmilos, der offenbar nicht verschieden von Kamillos ist und von ihm auch ausdrücklich für Hermes erklärt wird [82]), der nach Akusilaos mit Persephone verbunden Vater der Kabiren ward, hier aber zu ihnen selbst gerechnet wird. In jenen aber haben wir nicht dämonische Wesen, sondern höhere Götter.

§. 4. Herodotos (II, 51) deutet nur ganz allgemein an, daß die heilige Sage sich auf den phallischen Hermes bezog, mit dem er ohne Zweifel den Kasmilos meint. Genauer handelte Demetrios aus Skepsis von derselben nach dem Berichte des Strabo (X, 3, 20), der auch selbst denselben gekannt zu haben scheint [83]). Er wie sein Zeitgenosse Dionysios Periegetes, der (v. 520) Samothrake *ἄστυ Κορυβαντικόν* nennt, haben die Identität der Korybanten und Kabiren als samothrakische Lehre vorgefunden, die auch Clemens Alexandrinus (Protr. c. 2. §. 19) anerkennt. Nichtsdestoweniger konnte Demetrios, der eine kritische Untersuchung darüber anstellte, die ursprüngliche Verschiedenheit der Korybanten und Kabiren behaupten. Man hat mit Recht die Kabiren als Menschen, Heroen oder Dämonen und als große Götter (*μεγάλοι θεοί*) unterschieden und erkannt, daß der Name ursprünglich diesen Dämonen gehört und später *auf die Götter* übertragen ist. Dies darf aber nicht *so verstanden werden*, als wenn die Kabiren zu großen Göttern erhoben wären, sondern ihr Name ist ausgedehnt auf die Götter, deren Dienst von ihnen abgeleitet wurde. Doch kommen auch locale Unterschiede in Betracht. So wird die Abstammung der Kabiren vom Hephästos und Kabeira ausdrücklich als Lehre von Lemnos und

80) Th. Bergk (Lyr. Gr. p. 1043) liest: *σε καλοῦσι — Σαμοθρᾷκες — Ἄδαμνα σεβάσμιον*, und es ist wahrscheinlich, daß p. 168 *Ἄδαμνα* oder *Ἀδάμαντα* die richtige Form war, aber von den Gnostikern nach dem A. T. dafür *Ἀδάμ* gesetzt ward. 81) Welcker (Gr. Götterl. I. S. 332) leitet den ersten Namen von *ἔρως* ab und verweist wegen der beiden andern auf *Hesych.* s. v. *κέρσης, γάμος* und *κέρσαι, κόψαι*, sowie *κεῖραι, γαμῆσαι* und denkt an einen *ἱερὸς γάμος*. Gerhard (Gr. Myth. §. 177) nimmt Hades für Dionysos und glaubt die Dreiheit auf einem pariser Marmor zu erkennen (Denkmäler 1851. Nr. 98. 99. S. 23). Die von Skopas für Samothrake gebildete Götterdreiheit Venus, Pluton, Phaëthon scheint dieselbe, nur anders gedeutete Gruppe zu sein. 82) *Κασμῖλος = Καδμῖλος* scheint Deminutiv von *Κάδμος* zu sein, der seinen Namen von *κάζω* ordnen, schmücken hat, als Hermes, wie schon K. O. Müller (Orchom. Beil. II.) erkannt hat, aber näher als Regen zu bestimmen ist, der die Erde mit der Vegetation schmückt. Der ihm eigene Phallos ist ein Symbol der befruchtenden Kraft des Regens.

83) Die Stelle Strabo's hat große Schwierigkeiten und ist verschieden, vielleicht aber bisher überhaupt nicht richtig verstanden. Am Schluß von §. 19 heißt es: *ἄλλοι δὲ Διὸς καὶ Καλλιόπης φασὶ τοὺς Κορύβαντας, τοὺς αὐτοὺς τοῖς Καβείροις ὄντας· ἀπελθεῖν δὲ τούτους εἰς Σαμοθρᾴκην, καλουμένην πρότερον Μελίτην· τὰς δὲ πράξεις αὐτῶν μυστικὰς εἶναι.* Dann fährt er §. 20 unmittelbar fort: *Ταῦτα δ' οὐκ ἀποδεξάμενος ὁ Σκήψιος ὁ τοὺς μύθους συναγαγὼν τούτους, ὡς μηδενὸς ἐν Σαμοθρᾴκῃ μυστικοῦ λόγου περὶ Καβείρων λεγομένου, παρατίθησιν ὅμως καὶ Στησιμβρότου τοῦ Θασίου δόξαν, ὡς τὰ ἐν Σαμοθρᾴκῃ ἱερὰ τοῖς Καβείροις ἐπιτελοῖτο· καλεῖσθαι δέ φησιν αὐτοὺς ἐκεῖνος ἀπὸ τοῦ ὄρους τοῦ ἐν Βερεκυντίᾳ Καβείρου.* Dies erklärt *Lobeck.* Aglaoph. II. p. 1216: Id autem impugnat Demetrius in mysteriis nihil de Cabirorum rebus gestis tradi neque ut Rheam comitati sint, neque ut Iovem Bacchumque educaverint, ideoque nullam causam esse, cur Cabiri iidem Corybantes credantur. Da legt Lobeck offenbar zu viel in die Stelle. Daß es in Samothrake gar kein *μυστικὸς λόγος* von den Kabiren gab, konnte Demetrios unmöglich behaupten wollen, da alle Schriftsteller vor ihm, namentlich Akusilaos, Pherekydes, Herodotos und Stesimbrotos, die Kabiren als Hauptinhalt der samothrakischen Mysterien angegeben hatten. Dagegen konnte er sehr wohl in Abrede stellen, und hat es ohne Zweifel gethan, daß die Kabiren mit Korybanten identisch waren und aus Phrygien stammten. Es müssen daher die Worte: *ὡς μηδενὸς ἐν Σαμοθρᾴκῃ μυστικοῦ λόγου περὶ Καβείρων λεγομένου*, Worte Strabo's sein, mit denen er den Demetrios widerlegen will, der selbst die Identität der Kabiren und Korybanten als den Inhalt der samothrakischen Mysterien kannte. Die Worte sind also zu übersetzen: „als wenn es gar keine geheime Sage von den Kabiren in Samothrake gäbe." So zu übersetzen berechtigt uns der Sprachgebrauch, da *ὡς* mit dem Gen. abs. „immer ein Vorgestelltes bezeichnet, mag dasselbe der Wirklichkeit entsprechen oder nur gedacht oder vorausgesetzt werden" (Kühner §. 672). Letzteres muß hier aber der Fall sein. Zu Strabo's Zeit aber war allerdings längst die Identität der Kabiren und Korybanten in die heilige Sage gekommen, wie sie auch im Orphischen Hymnos 37 vorausgesetzt wird, was, wenn meine Ansicht vom Ursprunge dieser Hymnen richtig ist, bis in die Zeit des Chrysippos zurückführen würde.

Imbros bezeichnet, die Ableitung von Jupiter und Elektra, oder Uranos und Dies oder Hemera als samothrakischen Ursprungs angegeben (*Diod.* V, 48 in Uebereinstimmung mit Mythograph. Lat. I, 135), indem Uranos und Zeus (Himmel) wie Dies und Elektra (Lichtstrahl, Helligkeit) von gleicher Bedeutung waren. Auf der vulkanischen Insel Lemnos haben Hephästos und Kabeira die Stelle des Zeus und der Elektra eingenommen, weil mit vulkanischen Ausbrüchen Gewitter verbunden zu sein pflegen und das Erdfeuer der vulkanischen Berge vom Blitzfeuer abgeleitet wurde. Ebenso schwankt Hera (Juno) zwischen den Begriffen Luft und Erde. Ueber den Sohn der Götterpaare, wie in dessen Erklärung, stimmen nun alle Genealogen, d. h. wahrscheinlich bis auf Pherekydes, überein, daß er Kamilos oder Kasmilos geheißen und Hermes sei. Müssen wir nun in ihm den Regen, in der Göttin, mit der er sich vermählt, die Erde erkennen, so sind die Kabiren als seine Söhne Personificationen der Fruchtbarkeit, sei es mittelbar oder unmittelbar [84]). Als Söhne des Hephästos scheinen sie auch auf Metallarbeit bezogen zu sein, wie denn die Sintier, die ältesten Bewohner von Samothrake, die ersten Erzarbeiter gewesen sein sollen (*Eustath.* ad Il. I, 593. *Rossignol* p. 52). Denselben Sinn behalten sie als Kinder der Himmelsmächte, in denen Uranos und Zeus das feuchte Element repräsentiren, da das Licht in ihrer Gattin Hemera oder Elektra abgesondert ist. Als atmosphärische Einflüsse geben sich die Kabiren zu erkennen, wenn es heißt, daß Jason mit der Demeter den Plutos (Reichthum) erzeugt, was schon Homer (Od. V, 125) kennt und Diodor (V, 49) für samothrakisch erklärt. Dahin weist auch die Ueberlieferung des Myrsilos (bei *Dionys. Hal.* I, 23), daß Tyrrhener dem Zeus, Apollon und den Kabiren zur Zeit eines Mangels an Getreide den Zehnten des Ertrages gelobt haben. Dahin läßt sich auch das Fragment aus Aeschylos' Kabiren deuten, daß sie den Argonauten reichlich Wein versprachen.

§. 5. Was wir als Grundlage der ganzen Mythologie erkannt haben, wird von den Mysterien ausdrücklich durch Galen [85]) bezeugt, daß nämlich auch der heiligen Sage ursprünglich eine religiöse Auffassung der Natur zum Grunde lag. Er vergleicht sie nämlich mit seinen Entdeckungen in der Anatomie und bezeichnet sie in dieser Beziehung als eine Weisheit, Vorsehung und Macht des Schöpfers der lebenden Wesen. Es kann auch vom Jasion oder Jason kaum zweifelhaft sein, daß er das gute Frühlingswetter bedeutet, das die Erde fruchtbar macht. Daß in den Kabiren die befruchtende Kraft bezeichnet werden sollte, das beweist auch das Zeugungsglied der beiden nackten Statuen im Weihgebäude (*ἀνάκτορον*) (*Hippol.* De heres. conf. V. p. 152. ed. *Duncker*). Die Zweiheit der Kabiren, Winter und Sommer (?), führte um so leichter auf die Gleichsetzung mit den Dioskuren, da in ihnen ein ähnlicher Gegensatz von Licht und Finsterniß, Himmel und Erde gegeben war. Doch hat Varro (L. L. V. §. 58 u. bei Servius ad Aen. III, 12) die Dioskuren bestimmt von den Kabiren unterschieden, mit der Bemerkung, daß ihre Statuen vor den Thoren (ante portas) oder nach der Lesart beim Servius (ante portum) vor dem Hafen gestanden haben, wo die erstere Lesart nach Lobeck vorzuziehen ist. Ist Dardanos eine verstärkte Form von *δαυός*, ausgebrannt, trocken (von *δαίω* brenne), so muß er den Sommer bezeichnen und der dritte mag den Winter bedeutet haben, der sich auch in dem Alkon erkennen läßt (Forchhammer, Hellen. S. 116). Dann dürfen wir im Brudermorde auch das Absterben der Vegetation im Herbst erkennen. Und das wäre dem Tode des Dionysos gleich. Eine Bestätigung dieser Erklärung finden wir in dem auch hierher verlegten Mythos von der Hochzeit des Kadmos und der Harmonia, die nach samothrakischer Ueberlieferung Schwester des Jasion ist. Wir haben bereits (3. Per. V. §. 2) darin eine Frühlingsfeier erkannt. Das glänzende Gastmahl, die reichen Geschenke der Götter, wie sie besonders hier ausgemalt und zu der Vermählung Jason's mit der Demeter in Beziehung gesetzt werden (*Diod.* V, 49), lassen deutlich den Segen der Feldfrüchte, die in Griechenland schon am Ende des Frühlings geerntet wurden, erkennen. Die Beziehung der Kabiren auf Feldfrüchte und Lebensbedarf begründet auch ihre Aehnlichkeit mit den römischen Penaten, denen bei den Griechen sonst die *θεοὶ κτήσιοι* entsprechen. An die Kabiren, als erstgeborene Menschen, eine Vorstellung, die sehr wohl aus der Grundbedeutung der Jahreszeiten hervorgehen konnte, wie wir beim Kekrops, Inachos u. a. gesehen haben (3. Per. V. §. 3 u. 4) (*Hippol.* l. c.), scheint sich, wie eine Combination der Hochzeitsfeier des Kadmos (*Diod.* V, 49) mit dem Fragment der Samothraker des Athenion (bei *Athen.* XIV. p. 660. *Meineke*, Fragm. Com. Gr. IV. p. 557. I, 484) ergibt, eine culturhistorische Sage angeschlossen zu haben von der Entwickelung des Menschengeschlechts. Denn in dieser Komödie, die einen Hochzeitsschmaus, sei es des Kadmos und der Harmonia oder des Zeus und Elektra, enthalten haben mag, wird die Kochkunst als Grundlage der Religion und Sittlichkeit geschildert. Uebergang von Menschenfressern zum Schlachten und Opfern der Thiere, zur Ehe, zur Städtegründung und Staatenbildung deuten die Entwickelung der Cultur an.

§. 6. Nicht weniger schwierig ist das samothrakische Göttersystem und dessen Zusammenhang mit den

84) Preller (Gr. Myth. I. S. 119 u. 403. II. S. 222) erklärt die Kabiren für Thätigkeiten und Wirkungen vulkanischer Kräfte und die kabirischen Nymphen für die heißen Quellen (nach *Eustath.* ad *Hom.* Il. I, 5, 93. Vergl. Monatsber. der Berlin. Akad. 1855. S. 605) und erkennt allgemein in dem ganzen Mythencomplex ein mythisches Bild der jährlichen Naturgeschichte des Bodens. Welcker (G. G. I. S. 321) aber hält die Kabiren ursprünglich für samothrakische Götter der Seefahrt. 85) De usu part. VIII, 14. p. 469. T. IV. Ch. p. 576. T. III. *Dind.*: *πρόσεχε τοίνυν ἤδη μοι τὸν νοῦν μᾶλλον ἢ εἴ ποτε μυούμενος Ἐλευσίνια καὶ Σαμοθρᾴκια καὶ ἄλλην τινὰ τελετὴν ἁγίαν ὅλος ἦσθα πρὸς τοῖς δρωμένοις τε καὶ λεγομένοις ὑπὸ τῶν ἱεροφαντῶν, μηδέν τι χείρω νομίσας ταύτην ἐκείνων εἶναι τὴν τελετήν, μηδ' ἧττον ἐνδείξασθαι δυναμένην ἢ σοφίαν ἢ πρόνοιαν ἢ δύναμιν τοῦ τῶν ζώων δημιουργοῦ.*

eigentlichen Kabiren. Den Mittelpunkt bilden nach Mnaseas Axieros-Demeter, Axiokersa-Persephone und Axiokersos-Hades, also ganz das eleusinische System, wozu auch die Sagen von der Verpflanzung aus Attika nach Samothrake durch die Pelasger stimmt, nur daß das Verhältniß des Hades hier nicht näher bezeichnet wird. Eigenthümlich ist demselben die Verbindung der Persephone mit Hermes oder Kasmilos. Gehen wir auf die physische Bedeutung zurück, so befremdet diese Verbindung, da Persephone, die Vegetation, wol eher Kind als Gattin des Regengottes sein müßte. Da die Kabiren nach samothrakischer Lehre Kinder des Hermes waren, muß Persephone für ihre Mutter gegolten haben, was wenig zu der Naturbedeutung stimmt, wenn man nicht Persephone für die Erde oder allgemein für eine Unterweltsmacht oder Erdkraft nimmt. Ganz der Naturbedeutung entsprechend aber ist es, wenn Demeter von Jasion den Plutos gebiert, ebenso, wenn er dafür vom Zeus mit dem Blitze erschlagen wird, sofern der Sommer mit Gewittern endigt. Dunkel ist ferner, wie die anderen Göttinnen, welche als den samothrakischen Mysterien angehörig angegeben werden, dieser Theogonie eingefügt sind. Als solche werden genannt die Artemis auf Lemnos (*Plut.* Virt. mulier 9. Qu. Gr. 21), die Bendis, welche hier große Göttin genannt ward, die auch den Namen Lemnos geführt haben soll [86]) (*Aristoph.* Fragm. Lem. bei *Phot.* s. v. *Μεγάλην θεόν* und *Steph. Byz.* s. v. *Λῆμνος*), die Hekate, indem Nonnos (*Dion.* XXIX, 213) den Kabiren Alkon die Fackel der Hekate in Thiasen (*θίασοι*, schwärmenden Chören) schwingen läßt und ihr die zerynthische Höhle in Thrakien als besonderes Heiligthum geweiht war (*Tzetzes* ad *Lycophr.* Cass. 219), die Aphrodite (Venus *Plin.* XXXVI, 4, 7). Lobeck (Agl. p. 1213) hat diese Angaben dahin vermittelt, daß nach Propertius (II, 2, 11) Merkurius sich mit der Brimo vermählt, die bald der Artemis, bald der Hekate, bald der Persephone gleichgesetzt wird, und (p. 1226) daß die phrygische Kybele auch durch die Aphrodite erklärt wird (*Hesych.* *Κυβήβη* und *Phot.* *Κύβηβος*). Mehr als alle aber wird Kybele oder Rhea die große Mutter der Götter mit Attis als Gegenstand der Verehrung in den samothrakischen Mysterien genannt (Schol. *Aristid.* Dind. p. 186. *Diod.* V, 49). Daß diese Verbindung früh eingetreten sei, bezeugt schon Pherekydes bei Strabo (X, 3, 21), indem er die Korybanten, Priester *πρόπολοι* der Kybele in Samothrake unter den Kabiren wohnen läßt, welche von Späteren den Kabiren auf Imbros gleichgesetzt werden. Auf Inschriften (Blau und Schlottmann, Monatsber. d. Berl. Akad. 1855.) werden in Samothrake genannt (Nr. 3) Aphrodite, (Nr. 18) Asklepios, (Nr. 19) Hermes, (Nr. 22) Mithras, (Nr. 23) Apollon Patroos und Nr. 24 die *θεοὶ μεγάλοι* im Allgemeinen. So wahrscheinlich die spätere Aufnahme des persischen Mithras, von dem in der folgenden Periode die Rede sein wird, und so gewiß die großen Götter sich auf die Kabiren im weitern Sinne beziehen, so berechtigt das Vorkommen des Apollon Patroos und des Asklepios auf samothrakischen Inschriften nicht zu dem Schluß, daß sie den Mysterien angehören. Noch dunkler ist das Verhältniß der Athene zu den samothrakischen Mysterien. Dionysios von Halikarnassos (Rom. Ant. I. c. 68) läßt auch das troische Palladion von den Samothrakern verehren, und nach dem Johannes Magister Canabutius soll Dardanos diese Mysterien gestiftet, den Tempel gebaut und mit den übrigen Göttern auch die Palladia errichtet haben (*Lobeck.* 1204). Und damit stimmt auch Varro überein, der (*Augustin.* Civ. Dei VII, 16) als die großen Götter, die in Samothrake verehrt wurden, Jupiter (Himmel), Juno (Erde) und Minerva angibt, von denen er die letzte für die Ideen, die Vorbilder irdischer Dinge, erklärt [87]) (*Lobeck.* 1244). Auch Servius (Aen. III, 12 und VIII, 689) nennt sie als samothrakische Göttin neben Jupiter und Merkurius. Lassen wir auch die Erklärung von den Ideen auf sich beruhen, so scheinen doch auch die Bilder etruskischer Spiegel, die neben den Dioskuren und Kabiren häufig die Minerva zeigen, diese Ueberlieferung zu bestätigen (Gerhard, Metallspiegel der Etrusker. Zweiter Theil. Abhandlung der Berl. Akad. 1859. S. 447 fg. Geburt der Kabiren, ebenda 1861. Taf. 1).

§. 7. Es wird schwerlich gelingen, in diesem Göttergewimmel Ordnung mit Sicherheit nachzuweisen. Doch lassen sich zwei Gruppen unterscheiden, die des Varro: Zeus, Hera, Athene und Hermes, und die des Mnaseas: Hermes, Hades, Persephone und Demeter, also olympische und chthonische Götter, von denen die ersten als Schöpfer oder Bildner der Welt, die andern als Lenker des Vegetationswechsels zu erkennen sind. Von beiden verschieden sind die Kabiren im engern Sinne als Urheber des Menschengeschlechts, der Cultur in Religion, häuslicher und staatlicher Ordnung. Diesen ursprünglichen Elementen sind später, wie wir es auch bei der Dionysosreligion sehen werden, phrygische Elemente in der Rhea und den Korybanten eingefügt, wie es scheint durch Gleichstellung oder enge Verbindung mit den älteren, indem Kybele an die Persephone, die Korybanten an die Kabiren sich anlehnten. Noch später kamen die Dioskuren hinzu, die in gleicher Weise bald den Kabiren gleichgesetzt, bald neben sie gestellt erscheinen. Die Verpflanzung nach Etrurien und Rom muß vor dem Hinzutritt der phrygischen Religion geschehen sein. Auffallend dabei bleibt, daß Varro der chthonischen Gruppe nicht erwähnt, außer dem Hermes, wenn die Göttinnen nicht unter der Juno versteckt sind, die er für die Erde erklärt. Auch gehört die in Italien auch außerhalb Roms verbreitete Verehrung der Ceres Liber und Libera hierher. Da ist nur die Tren-

86) Die Handschriften lesen *τελβαιναν*, was verbessert ist *τὴν Βενδῖν*. Ist sie identisch mit der Chryse, der auf der nahe gelegenen gleichnamigen Insel die Argonauten opferten und die aus Sophokles' Philoktetes bekannt ist? Vergl. oben VI. §. 8. Anm. 62. Gerhard in s. Arch. Ztg. 1845. Nr. 35. S. 161.

87) Welcker (S. 333) vermuthet, daß Varro die Minerva für *Ἀξίερος* gesetzt habe, was mir nicht zu passen scheint.

nung vom Dienst der Penaten schwer zu erklären. Möglich, ja wahrscheinlich ist es daher, daß die Verbreitung der Verehrung einerseits der Demeter und Persephone durch Dardanos, andererseits des Palladions und der Kabiren, die übrigens in Rom, wo sich das Palladion an die Vesta anschließt, fast verschwinden, nur eine Hypothese ohne allen historischen Grund ist. Die gegebene historische Entwickelung wird auch durch die Ueberlieferung von der Stiftung und Verbreitung dieser Mysterien bestätigt, insofern Dardanos zuerst aus Arkadien gekommen und später die phrygischen Mysterien gestiftet oder von Troas nach Samothrake gebracht haben soll, und ihm nur die Verbreitung der **chthonischen Gruppe** und des Palladions, nicht des Kybeledienstes nach dem Westen beigelegt wird (*Diod.* V, 49. Arrianus bei *Eustath.* ad Il. II, 819 ad Od. V, 125. *Strab.* VII. Fr. 50. 51). Die Verehrung der Kabiren in Pergamos (*Paus.* I, 4, 6) und in den troischen Städten (*Strab.* X, 3, 21) ist zu dunkel, um näher darauf einzugehen. Von dem thebanischen Kabirendienst wissen wir, daß dort eine kabiräische Demeter und Kore vorkommt, und daß der Athener Methapos diese Weihen eingesetzt habe. Dessen Zeit ist unbekannt, fällt aber wahrscheinlich ins 4. Jahrhundert v. Chr. (*Paus.* IV, 1, 7 und IX, 25, 5 seq. *Lobeck.* Aglaoph. p. 1251).

§. 8. Der **phönikische** Ursprung der samothrakischen Mysterien wird von Lobeck (p. 1278) verworfen, von Schömann (Gr. Alterth. Bd. 2. S. 360) vertheidigt. Die phönikischen Kabiren sind die Planetengötter und Esmun (= Asklepios) der gestirnte Himmel, welchem Einfluß auf die Witterung beigelegt wird, weshalb er dem griechischen Asklepios gleichgestellt wird (Movers, Phöniz. I. S. 41. 528 u. 651). Die Verwandtschaft kann demnach wol nur eine entfernte sein. Von der Aphrodite ist es möglich, daß sie in Samothrake ursprünglich Astarte gewesen sei, die bei den Arabern Chabar hieß nach einem sarazenischen Katechismus (*Lobeck.* p. 1227; vergl. Gerhard, Gr. Myth. §. 77. Mythol. Parallelen O. b.). Doch möchte die Aehnlichkeit des Namens hier Nichts beweisen. Zu erwähnen ist jedoch die Aehnlichkeit, welche Herodotos (III, 37) zwischen den *Πάταικοι* auf den Schiffen der Phönikier (Töpfe mit Köpfen) mit den Bildern der Kabiren in Samothrake fand. Der Name der Kabiren, der in den semitischen Sprachen, wie auch den Alten bekannt war, **groß** bedeutet, scheint allerdings für phönikischen Ursprung zu sprechen, obgleich auch eine zufällige Aehnlichkeit der Wörter zu dieser Annahme Veranlassung gegeben haben kann. Es kam hinzu, daß die phönikischen Kabiren eine ähnliche culturhistorische Bedeutung hatten (*Euseb.* Praep. Evang. I, 10. 11. p. 22 nach Sanchuniathon). An einen **Ursprung aus Aegypten**, wo Hephästos Kabir heißt (*Herod.* III, 37), ist gewiß nicht zu denken. Höchstens konnte eine Verwandtschaft vermittels der Phönikier stattfinden.

§. 9. Ueber die Art der **Verehrung und Einweihung** ist wenig bekannt. Auf Lemnos kennen wir ein neuntägiges Trauerfest. Schol. *Apoll. R.* I, 608. Für besonders heilig galt ein Schwur bei den Kabiren (*Juven.* III, 144. *Suid.* s. v. *διαλαμβάνει*). Die Einweihung sollte schützen gegen große Gefahren (*Aristoph.* Pax 276) und besonders gegen Schiffbruch sichern (*Apollod. Rhod.* I, 915. *Lobeck.* p. 1218). Der Römer Marcellus (*Plut.* Marc. 30) brachte den samothrakischen Göttern Geschenke dar, wie denn auch viele Votivtafeln sich da fanden (*Cic.* N. D. III, 37). Zahlreiche Altäre waren rings um die Insel (*Diod.* V, 47). In einer Inschrift werden heilige Hermen erwähnt (*Boeckh.* C. I. n. 2157). — Es gingen von dort eine eigene Art eiserner, mit Gold eingefaßter Ringe aus, die als Amulete dienten (*Plin.* H. N. XXXIII, 4, 25. *Isidor.* Origines XIX, 32, 5).

§. 9. Samothrake scheint eine hierarchische Verfassung gehabt zu haben. An der Spitze stand ein König (*βασιλεύς*), ohne Zweifel priesterlichen Charakters. Da in Inschriften nach den Königen ganz einfach die Zeit bestimmt wird, möchte man annehmen, daß die Würde jährlich gewechselt habe (Berl. Monatsber. 1855. S. 621 fg.). Die eigentlichen Weihpriester scheinen vom Weihgebäude (*ἀνάκτορον*) *ἀνακτοτέλεσται* geheißen zu haben (*Clem. Alex.* Prot. c. 2. §. 18). Aus Inschriften auf Imbros lernen wir einen besonderen Priester der großen Götter kennen. Für die Reinigung der Mörder waren besondere Priester (*κόης* oder *κοίης*) angestellt. In Inschriften (S. 616) werden Theoren und fromme Mysten häufig zusammengenannt, immer Fremde. Es wurden sowol Frauen als Männer und selbst Kinder eingeweiht (*Donat.* ad *Terent.* Phorm. I, 1, 15). Die Einzuweihenden wurden gefragt, ob sie auch ein Verbrechen begangen hätten (*Plut.* Lacon. Apophth. VIII. p. 197. *Hutten.* p. 141. *Tauchn.*). Wer es gestand, mußte vor der Weihe gesühnt werden, und hier wurden die schwersten Verbrecher, selbst Mörder, die anderswo abgewiesen wurden, gesühnt und geweiht (*Liv.* XLV, 5. *Theokr.* Schol. II, 12). Bei der Einweihung selbst scheint ein Tanz, wahrscheinlich bis zur Betäubung fortgesetzt, unter rauschender Musik eine Hauptsache gewesen zu sein. Man darf wol annehmen, daß, wie die Korybanten einst die Kybele umtanzten, die Priester in ihrem Costüm und vielleicht mit ihrem Namen belegt die Einzuweihenden umtanzten (*Strab.* X, 3, 7), daher wurden die samothrakischen Mysterien geradezu die der Korybanten genannt (*Aristoph.* Pax 277), weshalb auch die Römer den Tanz der Salier aus Samothrake ableiteten (*Serv.* ad Aen. II, 325. VIII, 287. *Fest.* p. 255. *Lind. Plut.* Num. 13. *Lobeck.* p. 1291). Daß wir die mythischen Ueberlieferungen nur in durchaus unvollständiger Weise besitzen, kann nicht auffallen, denn sie durften nicht öffentlich mitgetheilt werden. Doch kennen wir den wesentlichen Inhalt durch frühere Andeutungen und durch die Kirchenväter, die das Geheimniß absichtlich ans Licht zogen. Wie viel davon der mündlichen Ueberlieferung (*ἱερὸς* oder *μυστικὸς λόγος, λεγόμενα*), wie viel davon der dramatischen Aufführung (*δρώμενα*) gehört, läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen. Doch dürfen wir annehmen, daß eben der von den Kirchenvätern erwähnte Inhalt der Mysterien zu letzterer gehörte. Wie sich aus andern Mysterien

schließen läßt (Petersen, „d. Geh. Gottesd." S. 15), gehört dahin Geburt, Vermählung und Tod, schwerlich konnte der Tod den Schluß bilden, sondern die namentlich in den Bakchischen Mysterien nachgewiesene Wiedergeburt, wie Rathgeber mit Recht vermuthet hat (vergl. Petersen, „Delph. Festcyklos" S. 22), wie denn auch hier gerade der getödtete Kabir Dionysos genannt wird, dessen Wiedergeburt in der delphischen Trieteris gefeiert ward. Demnach scheinen die zum Theil auch dramatisch dargestellten Mythen zunächst eine Beziehung auf Jahreszeiten, Vegetation und lebende Wesen (*Galen.* l. c.) gehabt zu haben, an welche sich Aufklärung über Ursprung und Entwickelung des Menschengeschichtes, Tod und Wiederbelebung geschlossen haben mögen.

IX. Demeter und ihre mystischen Feste, besonders die Eleusinien.

Joh. Meursii Eleusinia sive de Cereris Eleusiniorum sacro et festo liber singularis. Lugd. B. 1619. 4. [*Th. Taylor*] A dissertation on the Eleusinian and Bacchic mysteries. Amsterd. s. a. *De Sainte-Croix*, Mémoires pour servir à l'histoire de la religion secrète des anciens peuples, ou Recherches historiques et antiques sur les mystères du paganisme. Paris 1784. 4. 2. Ausgabe nur mit dem zweiten Titel: Revue et corrigée par *Silv. de Sacy*. 2 Volumes. Paris 1817. Des Freiherrn von Sainte-Croix Versuch über die alten Mysterien, aus dem Franz. von C. G. Lenz. Gotha 1790. *S. Ouvaroff*, Essai sur les mystères d'Eleusis. St. Petersbourg 1812. 1815. ed. 3. Paris 1816. *Ch. Lenormant*, Sur les spectacles, qui avaient lieu dans les mystères d'Eleusis in Mémoires de l'Académie des Inscr. T. XXIV. J. A. L. Richter in dieser Encyklopädie 1. Sect. 23. Bd. S. 442. K. O. Müller in dieser Encyklopädie 1. Sect. 33. Bd. S. 268 fg. Fr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker. 4 Bände. Darmstadt 1810—1812. Band 2. Abth. 2. Zweite Ausgabe. Darmstadt, 4 Bände, 1819—1822. Band 3. Abth. 2. Dritte Ausgabe. Darmstadt 1837—1843. Die erste Abtheilung der Deutschen Schriften. Band 4. Cap. 6. S. 227—478. *Chr. Aug. Lobeck*, Aglaophamus, seu de theologiae mysticae Graecorum caussis. Regiomontii Prussorum 1829. Lib. I. Eleusinia. Ludw. Preller, Demeter u. Persephone. Hamb. 1837. *L. Preller*, De Via sacra Eleusinia. Disput. I et II. Dorpat. 1841. 4. (Ind. lect.) Ausgew. Aufsätze, herausgegeben von Köhler. Berlin 1864. S. 117. *Gr. Gu. Nitzschius*, De Eleusiniorum ratione publica. Kiliae 1842. 4. *Idem*, De Eleusiniorum actione et argumento. Kiliae 1846. 4. Fr. G. Welcker, Griechische Götterlehre. Bd. 1. Göttingen 1857. S. 385—392. Bd. 2. 1860. S. 467—571. H. Sauppe, Die Mysterien-Inschrift aus Andania. Abhandlung der Gött. Gesellschaft der Wissenschaften. 1859. S. 218 fg. *H. Sauppii* Comm. de inscriptione Eleus. Gotting. 1862. 4. E. Gerhard, Ueber den Eleusinischen Bilderkreis, in d. Abhandlungen d. Berl. Akad. hist.-philos. Cl. 1. Abthl. 1862. 2. Abthl. 1863.

§. 1. Demeter's Verehrung war von Alters her über ganz Griechenland verbreitet (3. Per. IV. §. 1, oben I. §. 6. V. §. 1) und in so alterthümliche Mythen verflochten, daß wir sie bis in die arische Urzeit (1. Per. V. §. 4) verfolgen können. Sie muß daher allen Völkerschaften dieses Stammes in Griechenland gemeinsam gewesen sein, und kann nicht thrakischen Ursprungs sein, insofern man unter Thrakern ein von den Vorfahren der Hellenen verschiedenes, ihnen fernstehendes Volk versteht. Auch meldet, wie Welcker (Gr. G. I. S. 426) mit Recht hervorhebt, Herodot (V, 1), daß Ares, Dionysos und Hermes die einzigen Götter der Thraker von Bedeutung waren. Der Mythos vom Kriege zwischen Thrakern unter Eumolpos und Athenern unter Erechtheus kann daher keine historische Sage in dem Sinne sein, daß den Athenern die Demeter erst durch ein fremdes Volk von Eleusis her bekannt geworden sei. Auch war ihre Verehrung von Alters her in Phlyeis, einem Demos südöstlich von Athen, heimisch (*Paus.* I, 31, 4). Zwar war die Gestaltung der eleusinischen Mythen eigenthümlich und wesentlich von den arkadischen und böotischen verschieden; allein nicht nur Argos machte Eleusis den Ruhm streitig, von Demeter zuerst mit dem Getreidebau begnadigt zu sein (*Paus.* I, 14, 2; vergl. *Her.* II, 171), sondern auch zu Hysiä am Kithäron wurde zur Zeit der Perserkriege die gleiche Auffassung der Göttin unabhängig von Eleusis anerkannt (*Plut.* Arist. 11), und es sollte sogar am kopaischen See vor Alters ein Eleusis gegeben haben. Ja, in Athen selbst kann die Verehrung der Demeter nicht unbekannt gewesen sein, da die dort gefeierten Thesmophorien mit den Eleusinien nicht unmittelbar zusammenhängen und dieselben bis in die Zeit vor der ionischen Wanderung zurückweisen; ja sie werden bis in die sogenannte pelasgische Zeit zurückversetzt, da sie auch in Argos und Arkadien vorkommen (*Her.* II, 171. Preller, Gr. M. I, 480). Auch hatten nicht nur die aus Böotien eingewanderten Gephyräer einen Cult der Demeter Achaia (*Her.* V, 57. 61), sondern auch die uralt einheimischen Phytaliden, die sie mit Zephyros, Athena und Poseidon in demselben Tempel verehrten (*Paus.* I, 37, 2. Vergl. Welcker, Gr. G. I, 360). Außer in dem eleusinischen Cult wird auch nirgends die Demeter von den Thrakern hergeleitet.

§. 2. Den ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem attischen Demetercultus und dem des übrigen Griechenlands beweist außer dem Namen Demeter selbst die Verwandtschaft des Namens von Phlius in Aegialea und Phlyeis in Attika. Beide Oerter haben ihren Namen von ihrer Fruchtbarkeit, und die Wurzel (φλέω), von welcher derselbe abstammt, hat auch der Persephone einen Beinamen (Φλοιά) gegeben, der nicht nur dem Peloponnes mit Attika gemeinsam ist, sondern auch eine von Alters her anerkannte Verwandtschaft zwischen Dionysos und Persephone oder Kore, wie dieselbe gewöhn-

lich in Eleusis heißt, bezeugt[88]). Im attischen Demos Phlyeis werden (*Paus.* I, 31, 4) zusammengenannt die Altäre des Dionysos Anthios, der ismenischen Nymphen und der Ge, welche dort die große Göttin hieß, die in demselben Tempel gewesen sein müssen. Denn es heißt weiter: „Ein anderer Tempel hatte Altäre der Demeter Anesidora (die Geschenke emporsendet), des Zeus Ktesios (der Reichthum verleiht), der Athene Tithrone, der Kore Protogene (d. h. die Erstgeborene) und der hehren Göttinnen (*σεμνῶν θεῶν*)," wie Demeter und Kora in Eleusis gewöhnlich, aber auch die Eumeniden genannt wurden (*Meineke* ad *Menand.* ed. maj. p. 346). Der erste dieser Tempel war ohne Zweifel das Weihgebäude der Lykomiden, das von den Persern verbrannt und vom Themistokles, der zu diesem Geschlechte gehörte, hergestellt und mit Gemälden geschmückt ward (*Plut.* Them. 1). Dasselbe wird von Pausanias (IV, 1, 7) eine Hütte (*κλίσιον*) der Lykomiden genannt. Daß diese Hütte das Weihhaus war, beweist die Inschrift, mit welcher **Methapos** seine Statue in diesem Tempel versah. Es ist wahrscheinlich derselbe, der nach Herstellung Messeniens durch Epaminondas die Eleusinien in Andania neu einrichtete. Die Inschrift lehrt zugleich die doppelte Beziehung der Eleusinien Andania's zu Eleusis und Phlyeis. Denn **Kaukon**, der die Eleusinien da ursprünglich gestiftet haben sollte, heißt der Sohn des **Phlyos** und dieser auch Sohn der Erde (Ge). Die Ge des ersten Tempels entspricht aber der Demeter des zweiten und der Dionysos Anthios (was nur Umschreibung des *φλοιός* ist) des ersten dem Zeus Ktesios des zweiten. Beide aber müssen mit dem Hermes identisch gewesen sein; denn in jener Inschrift nennt er das Weihhaus oder den Tempel der mystischen Göttinnen Haus des Hermes und der erstgeborenen Kore[89]). Dies wird bestätigt durch eine Glosse des Hesychios, in der Hermes auch Phlyesios heißt, mit ausdrücklicher Beziehung auf die Förderung der Fruchtbarkeit[90]). Hierdurch wird das im Weihhause zu Phlius oder, wie einige Kritiker wollen, zu Phlyeis vorhandene Gemälde, das Hippolytos beschreibt, klar[91]).

§. 3. Von der Verehrung der Demeter in Phlius erfahren wir durch Pausanias (II, 13, 5): „Auf der Akropolis ist noch ein anderer heiliger Peribolos (Einfriedigung) der Demeter, in welcher ein Tempel der Demeter und ihrer Tochter," und weiterhin: „Nicht weit vom Theater ist ein Heiligthum der Demeter und alte Statuen in sitzender Stellung." Dann von Keleä im Gebiete von Phlius (II, 14, 1), daß „der dort begrabene Dysaules, Bruder des Keleos, nach Muster der Eleusinien ein vierjähriges Fest dort eingerichtet habe." Dies beweist freilich nicht ursprüngliche Verwandtschaft, sondern nur, daß die heimischen Elemente, die wir aus Hippolytos kennen lernen, später nach dem Muster von Eleusis um- und ausgebildet sind, ohne jedoch ihre Eigenthümlichkeit zu verlieren. Durch die erwähnten Gemälde ist der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen gesichert, die vielleicht ursprünglich *Φλοιός* und *Φλοιά* geheißen haben. Ob sie ursprünglich wie regnender Himmel und Erde, oder wie Hades und Persephone, oder wie Sonne und Wasser einander entgegenstehen, ist

88) Beide haben ihren Beinamen (*Φλοιός* und *Φλοιά*) von *φλέω*, strotzen, gedeihen, was besonders von der Vegetation gebraucht wird (*Hesych.*: *φλεῖ· γέμει· εὐκαρπεῖ· πολυκαρπεῖ.* Vergl. *Sturz.* zu *Empod.* v. 289 u. 290). Phlius (ὁ und ἡ *Φλιοῦς*, auch *Φλίος*) hat seinen Namen angeblich von Phlius, einem gleichnamigen Sohne des Dionysos, der auch selbst die Beinamen *Φλιοῦς*, *Φλίας*, *Φλοιός* und *Φλεύς* in gleicher Bedeutung hatte (Schol. ad *Apoll. Rhod.* I, 115. *Paus.* II, 12, 6. *Steph. Byz.* s. v. *Φλιοῦς*). Der Demos *Φλυεῖς*, eigentlich Name der Bewohner, hatte auch den Namen *Φλυή* oder *Φλυά*, was nur eine andere Form oder Orthographie ist von *Φλοιά*, wozu *Hesych.* bemerkt: *τὴν κόρην τὴν θεὰν οὕτως καλοῦσι Λάκωνες*, und nach *Steph. Byz.* s. v. *Φλιοῦς* nannten die Lakedämonier den Erntemonat *Φλιάσιος*. Dieser Name der Kore ist es nun höchst wahrscheinlich, von dem der attische Demos seinen Namen hat, und unter dem sie auch in Phlius verehrt ward. In dem neu aufgefundenen Hippolytos Refut. omn. Haeres. ed. *Duncker* u. *Schneidewin* V. p. 208, 6: *τετέλεσται δὲ ταῦτα καὶ παραδίδοται ἀνθρώποις πρὸ τῆς Κελεοῦ καὶ Τριπτολέμου καὶ Δημήτερος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου ἐν Ἐλευσῖνι τελετῆς ἐν Φλιοῦντι τῆς Ἀττικῆς* (vergl. Addenda p. 578). Hier liegt wol nicht eine falsche Lesart, sondern nur Verwechselung zwischen Phlius in Achaia und Phlyeis oder Phlya in Attika vor. Die meisten Kritiker, namentlich die Herausgeber und Welcker (G. G. II, 510) entschieden sich für Phlya; Meineke Vind. *Strab.* p. 242 will dagegen geradezu *τῆς Ἀχαΐας* für *τῆς Ἀττικῆς* lesen. Vielleicht ist in der Quelle des Hippolytos, d. h. in der Schrift des Plutarch, gegen Empedokles von beiden Orten die Rede gewesen und von Hippolytos selbst flüchtig excerpirt oder unser Text ist lückenhaft. Jedenfalls ist p. 210 mehr als bedenklich, statt *τῆς μεγαλῆς Φλοιᾶς ιωοργια*, wie die Handschrift hat, mit Schneidewin und Duncker zu lesen: *τὰ τῆς Μεγάλης Φλυῆσιν ὄργια*, da *Φλοιά* als Name der Kore feststeht. Aus *ιωοργια*, wie Miller vorschlägt, *συνοργία* zu machen, scheint weniger passend; ich habe *ἱερὰ ὄργια* vorgeschlagen. Für Phlyeis scheint zwar zu sprechen, daß im dortigen Telesterion Gemälde waren (*Plut.* Them. 1), und daß die Ge dort den Beinamen *μεγάλη* führte, die indessen **neben** den eleusinischen Göttinnen verehrt ward; aber in Phlius hatten nicht nur Demeter und Persephone, sondern auch eine Göttin von dunkler Bedeutung, die bald Ganymeda, bald Dia genannt und für Hebe erklärt wurde, einen mystischen Cult. An beiden Orten, wie in dem nahen Keleä, in Eleusis und in Sikyon, das viele religiöse Beziehungen zu Phlius hatte, war Dionysos im Cultus mit Demeter und Kore verbunden (*Paus.* I, 31, 2; II, 41, 2 u. 3; 14, 1—4, vergl. 12, 4); doch sind irrthümlich von mir Gemälde als in Phlius bekannt angegeben in den Addenda ad *Hippol.* p. 578.

89) *ἥγνισα δ' Ἑρμεῖαο δόμους [σεμνῆς] τε κέλευθα*
[Δά]ματρος καὶ πρωτογόνου Κούρας κ. τ. λ.

90) *Hesych.* s. v. *Φλυήσιος ὁ Ἑρμῆς καὶ μήν τις.* Dies ist gleich mit Phliasios, wie der Monat in Lakedämon hieß. *Steph. Byz.*: *Λακεδαιμόνιοι δὲ τῶν μηνῶν ἕνα Φλιάσιον, ἐν ᾧ τοὺς τῆς γῆς καρποὺς ἀκμάζειν συμβέβηκεν*, womit einerseits die Glosse beim Hesychius: *φλιοῦς, ἡ τῶν καρπῶν ἔκχυσις*, andererseits das Schol. *Apollonii Rh.* I, 115 zu verbinden ist: *καὶ αὐτὸς δὲ Διόνυσος Φλιοῦς ὠνομάζετο ἀπὸ τοῦ φλεῖν τὸν οἶνον, ὅ ἐστιν εὐθηνεῖν.*

91) P. 208, 14 seq. hieß es von den Gemälden: *Ἔστι δ' ἐν τοῖς πλείοσι καὶ πρεσβύτης τις ἐγγεγραμμένος πολιὸς πτερωτὸς ἐντεταμένην ἔχων τὴν αἰσχύνην γυναῖκα ἀποφευγοῦσαν διώκων κυανοειδῆ.* Die Sethianer (die gnostische Sekte, von der die Rede ist) erklärten den Alten für ein Symbol des Lichts, die Frau für das dunkle Wasser, dann wäre die Kraft der Sonne durch den Phallos symbolisirt. Der Gegensatz scheint mir vielmehr den regnenden Himmel und die Erde zu bedeuten.

ungewiß. Für Letzteres spricht der an allen diesen Orten vorauszusetzende Mythos vom Raube der Kore durch Hades, der aber, da er später vom Dionysos nicht verschieden geachtet wurde, an dessen Stelle getreten sein kann. Dunkler ist, was als Hauptinhalt dieser Mysterien angegeben wird: „das Siegel des Himmels und der Erde, gleich dem weiblichen Leibe (Gebärmutter, *μήτρα*) mit dem Nabel." Hier scheint der Gegensatz und die Verbindung von Himmel und Erde angedeutet (*Hippol.* p. 202), dasselbe drückt der spätere Mythos durch die Vermählung des Zeus und der Demeter aus. Aus diesen Elementen sind auch die Demetermythen Attika's weiter entwickelt und Grundlage ethischer und religiöser Vorstellungen von der höchsten Wichtigkeit geworden. Obgleich das Verhältniß des ausgebildeten Mythos zu den älteren Mythen in allen Einzelheiten nicht mit Sicherheit zu bestimmen ist, so erkennt man doch deutlich genug, wie nach dem Ausdruck des Herodot die Götter der Pelasger namenlos gewesen, d. h. noch nicht mit bestimmten Eigennamen benannt wurden, die erst mit der individualisirenden Entwickelung der Mythen sich befestigt haben und sich daher dieselben landschaftlich verschieden entwickeln konnten.

§. 4. Der Hauptmythos, der besonders in Eleusis zu Hause war, ist der vom Raub der Persephone durch Hades. Die wesentlichen Umstände indessen, mit manchen Abweichungen überliefert, sind: Persephone, in Attika gewöhnlich Kore, die Jungfrau, genannt, spielte auf einer blumigen Wiese, die ursprünglich wol an den Okeanos verlegt ward, später nach den verschiedenen Gegenden, wo die Sage heimisch war, mit den Okeaniden, denen später auch die Göttinnen Athene, Artemis und Aphrodite hinzugefügt wurden. Als sie eben Violen oder, wie es scheint, in der ältesten Ueberlieferung, Narcissen pflückte, erhob sich Hades mit seinem schwarzen Zwiegespann aus der Erde und entführte die widerstrebende Jungfrau in seine unterirdische Behausung mit Genehmigung des Zeus, damit sie seine Gattin werde. Die Mutter sie vermissend durchirrt suchend die Erde ohne Speise und Trank. Von der Hekate zum Helios geführt, erfährt sie von diesem, daß Hades der Räuber sei und mit Zeus' Willen den Raub vollzogen habe; zürnend meidet sie den Olymp und findet Aufnahme in Eleusis, wo die autochthonen Fürsten Triptolemos, Diokles, Polyxenos, Eumolpos, Dolichos, Keleos und Dysaules herrschen. Sie läßt sich bei einem Brunnen an der Landstraße nieder. Die Töchter des Keleos treten zu ihr, ohne sie als Göttin zu erkennen. Sie sagt, sie sei aus Kreta von Seeräubern entführt und entflohen und suche als Wärterin oder Schaffnerin einen Dienst in fürstlichen Häusern. Sie tritt bei der Metaneira, der Frau des Keleos, in Dienst und übernimmt die Pflege des eben geborenen Demophon. Sie läutert das Kind Nachts in Flammen. Als einst die Mutter sie belauscht und unterbricht, gibt sie zürnend ihr Unternehmen auf, gibt sich zu erkennen, verläßt die Wohnung und befiehlt, ihr einen Tempel zu bauen, was mit ihrer Hülfe schnell ausgeführt wird. Von Zeus durch das Versprechen versöhnt, daß Persephone zwei Drittheile des Jahres mit ihr im Olymp, ein Drittheil bei ihrem Gatten in der Unterwelt zubringen solle, läßt sie wieder Getreide wachsen, was sie in ihrem Zorne gehindert hatte, oder lehrt zuerst den Ackerbau, setzt die Mysterien ein und kehrt in den Olymp zurück. Das ist der wesentliche Inhalt der alten Cultusgesänge, die die Athener unter Pamphos' und Musäos' Namen besaßen (*Paus.* VII, 21, 9 und IV, 1, 5), und des allein erhaltenen epischen Hymnos, der Homer's Namen trägt und ohne Zweifel kein Cultusgesang ist, sondern für rhapsodische Agonen gedichtet scheint (*Baumeister*, Hymn. Hom. p. 278 seq.).

§. 5. Bevor wir auf die Entwickelung der eleusinischen Mysterien genauer eingehen, muß das chronologische Verhältniß der sie betreffenden Literatur erörtert und so viel als möglich festgestellt werden. Es kommen aber in Betracht außer den drei fast mythischen Hymnen von Pamphos, Musäos und (angeblich) Homer (4. Per. IV. §. 18), Hymnen von Archilochos, Lasos, Pindar und Bakchylides, die Sibyllinischen Bücher, die Einwirkung Kreta's und des Epimenides Verhältniß zu derselben, die Weihen des Melampus, Eumolpos und Orpheus, sowie des Pythagoras und Onomakritos Verhältniß zu letzteren. Sowol Preller (Demeter S. 56 fg.) als Welcker (Gr. G. II. S. 548 fg.) haben dem Zusammenhange dieser Literatur ihre Aufmerksamkeit zugewandt. Es sind nicht nur die meisten Quellen verloren, sondern es ist auch die spätere Ueberlieferung ungenügend, um überall auf feste Resultate zu kommen. Im Allgemeinen lassen sich drei oder vier Entwickelungsstufen unterscheiden: die altattische Ueberlieferung, der Orphische, der kretische und der ägyptische Einfluß. Doch läßt sich nicht einmal von allen Hauptelementen mit Sicherheit darthun, daß sie ursprünglich attisch, und wenn das nicht der Fall, woher sie stammen, was namentlich den Jakchos, den Sohn der Demeter oder Kora, trifft. Chronologisch stehen nur Archilochos, Epimenides, Pythagoras und Onomakritos fest, aber dunkel ist, in welchem Verhältniß die parische von Archilochos gefeierte Demeter zur attischen steht, ob der kretische Einfluß älter als Epimenides oder erst durch ihn vermittelt ist, und was von den sogenannten Orphischen Weihen einer älteren Ueberlieferung angehört, was vom Pythagoras oder erst vom Onomakritos oder gar von noch Späteren hinzugefügt ist. Daß der Hymnos des Pamphos, mit dem im Wesentlichen der Homerische übereinstimmt, der älteste war, ist wol nicht zu bezweifeln. Dabei ist derselbe gewiß für die Mysterien bestimmt gewesen (*Paus.* VIII, 37, 3. IX, 27, 2. Preller S. 62 u. 282). Dasselbe gilt vom Hymnos des Musäos, der für die Lykomiden, also ohne Zweifel ursprünglich für die Mysterien in Phlyeis gedichtet war (*Paus.* I, 22, 7 und IV, 1, 5. Preller S. 62). Wahrscheinlich aber ist im Laufe der Zeiten Manches geändert, vielleicht in beiden, gewiß in letzterem. Doch möchte ich gerade nicht mit Welcker (II. S. 544) annehmen, daß Musäos bestimmt gewesen, Athen, die Hauptstadt, gegenüber Eleusis und Eumolpos, zu verherrlichen; denn was wir von seinem Hymnos

wissen, betrifft die Lykomiden (IV, 1, 5), die in Phlyeis zu Hause waren. Archilochos ist der älteste Zeuge einer mystischen Verehrung auf Paros, die auch schon der Homerische Hymnos v. 497 kennt. Er ist bezeugt durch das Scholion zu Aristophanes' Aves 462 (vergl. *Bergk.* Fr. 118. Nota). Ob das bei Hephästion erhaltene Fragment der Jobakchen (Lyr. Gr. *Bergk.* Fr. 119) diesem Hymnos angehört, ist zweifelhaft. Der gegen die Echtheit der Jobakchen erhobene Zweifel kann aber auf den Hymnos an die Demeter nicht bezogen werden, denn wir haben durchaus kein Recht, wie Bergk thut, das Fragment der Jobakchen für ein Fragment jenes Hymnos zu halten, mit dem er in Paros, wie wir annehmen müssen, in musischen Agonen gesiegt haben soll. Daß der Demeterdienst im ionischen Asien von der Gründung der Colonien an verbreitet war, ist wiederholt nachgewiesen. Von seiner eigenthümlichen Gestaltung liefern die Sibyllinischen Bücher den Beweis, die vor 600 v. Chr. in der Gegend des ionischen Erythrä entstanden, über Kyme in Aeolis und Cumä in Campania nach Rom verpflanzt wurden (Klausen, Aeneas u. d. Penaten I, 369 u. 449). Nach einem Ausspruche dieser Sibyllinischen Orakel gelobte Spurius Cassius im Jahre 464 v. Chr. der Ceres und ihren Kindern Liber und Libera einen Tempel, der drei Jahre später geweiht ward (*Dion. Halic.* VI, 17 u. 94. p. 1077 u. 1260). Es hatte also im ionischen Asien Demeter nicht nur eine Tochter Kore, sondern auch einen Sohn, der dem Namen der Tochter entsprechend ursprünglich eben nur Sohn (*κόρος*) geheißen zu haben scheint, in dem wir mit den Römern Dionysos erkennen dürfen, wie denn auch sonst in griechischer Ueberlieferung Dionysos Sohn des Zeus und der Demeter heißt (*Diod.* III, 62). Wenn die Jobakchen des Archilochos echt wären, so würden sie, was an sich im höchsten Grade wahrscheinlich ist, da sie, wie der Name zeigt, zunächst für Verherrlichung des Dionysos bestimmt waren, zugleich eine Verbindung des Dionysos mit der Demeter im Cultus bezeugen, da das erhaltene Fragment gerade die Demeter und Kore preist, denen ein viel besuchtes Fest (Panegyris) gefeiert ward.

§. 6. Zunächst ist eine Einwirkung von Kreta her anzuerkennen, von der der Homerische Hymnos eine Andeutung enthält, indem Demeter, um ihre Gottheit zu verbergen, vorgibt, aus Kreta durch Seeräuber entführt zu sein. Eine Bestätigung der Ueberlieferung von einem kretischen Einflusse ist die Statue des Epimenides vor dem Eleusinion in Athen (*Paus.* I, 14, 4). Ihm ward besonders Einführung der Sühnopfer für Mord im Cultus der Eumeniden zugeschrieben (*Diog. L.* I, 112), die nicht nur mit den eleusinischen Göttinnen den gleichen Beinamen der hehren (*σεμναί*) führen, sondern auch eben diese Sühnopfer gemein haben. Auf Epimenides beruft sich Diodor wegen der kretischen Culte im Allgemeinen (V, 80), nachdem er von einer Verehrung der Demeter zu Knossos gesprochen hat (77), die der mystischen ähnlich, aber nicht geheim war. Daß wirklich der Demeterdienst auf Kreta sehr alt war, bezeugen Homer (Od. V, 125) und Hesiod (Th. 989), die auf Kreta die Demeter von Jasion den Plutos gebären lassen. Bakchylides verlegte auch den Raub der Persephone nach Kreta (Schol. *Aristoph.* Acharn. 47. Schol. *Hes.* Th. *Bergk.* Fr. 12). Doch behauptete sich oder überwog der Glaube an die heimische Stiftung, welche im Homerischen Hymnos der Demeter selbst, ohne einen der ersten Empfänger zu bevorzugen, in anderer Ueberlieferung dem Eumolpos als Vermittler beigelegt ward. Wie sein Name nun Sänger bedeutete und der Hierophant, der aus dem Geschlechte der Eumolpiden sein mußte, gewisse Cultusgesänge vortrug, wurden später die Weihen überhaupt, d. h. den Cultus lehrende, beim Cultus gebrauchte epische Gedichte, vom Eumolpos abgeleitet. Das Alterthum besaß unter seinem Namen: die Weihen der Demeter (*τελεταὶ Δήμητρος*), die Ankunft derselben beim Keleos (*ἡ εἰς Κελεὸν ἄφιξις*) und die Ueberlieferung der Mysterien an seine Töchter (*ἡ μυστηρίων παράδοσις ἡ ταῖς θυγατράσιν αὐτοῦ*). (Vergl. oben II. §. 14.) Es wird zwar der Verfasser dieser Gedichte als Sohn des Musäos von dem älteren Eumolpos, dem Sohne des Poseidon und der Chione, der Tochter des Boreas und der Oreithyia, die die Tochter des Erechtheus war, unterschieden (*Apollod.* III, 15, 4. *Suid.* s. v. *Paus.* I, 38, 2); doch ist diese spätere Unterscheidung Nichts als eine Spitzfindigkeit, um die Widersprüche der Mythen weniger auffallend zu machen. Ein späteres Gedicht, das unter Musäos' Namen vorhanden war, scheint von dieser Abstammung gesprochen zu haben, wie daraus zu schließen, daß nach demselben Musäos von dem geflügelten Boreas die Kunst zu fliegen sich erbeten haben soll (*Paus.* I, 22, 7). Uebrigens scheint Eumolpos auch mit Delphi in Beziehung gesetzt zu sein, denn in der dem Musäus beigelegten Eumolpia kam vor, daß Poseidon und Ge das Orakel vor Apollon besessen hatten (*Paus.* X, 5, 6. Vergl. oben II. §. 14). Daß eine ältere attische Tradition dem Eumolpos die Stiftung der Eleusinien beilegte, hat schon Lobeck (Aglaoph. I. p. 239) bewiesen. Es zeugt für denselben freilich unmittelbar von den Atthidenschriftstellern nur Ister (*Tzetz.* ad *Lycophr.* 1327. *Müller*, Fr. H. Gr. I. p. 421), außerdem aber der Ephesier Andron (Schol. ad *Soph.* Oed. 1108)[92]) und Akestodorus, ein sonst wenig bekannter Historiker aus Megalopolis (*Müller*, Frag. Hist. Gr. II, 351 u. 464). Mittelbar darf dafür aber auch die attische Sage vom Kriege des Eumolpos gegen die Athener angeführt werden, die schon Thukydides kennt (II, 56), Apollodor (III, 14, 4) und Pausanias (I, 38, 2) weiter ausführen (vergl. Welcker, Gr. Götterlehre II. S. 544 und Gerhard, Orpheus und d. Orphiker n. 79).

---

92) Die Handschriften lesen *Ἄνδρων*, man hat aber, da es Attika betraf, *Ἀνδροτίων*, der eine Atthis schrieb, dafür gesetzt, auch *Müller* I. p. 374; allein später, da auch an andern Stellen derselbe Schriftsteller Gegenstände der attischen Archäologie berührt und Androtion gerade über das in dieser Stelle berührte Geschlecht der Keryken eine andere Ansicht aufstellt (II, 361), dies zurückgenommen und die Lesart *Ἄνδρων* hergestellt.

§. 7. Später ward auch dem Orpheus die Stiftung der eleusinischen Mysterien beigelegt (*Aristoph.* Ranae 1033. *Demosth.* c. Arist. 11. *Paus.* I, 37, 3). Von dieser dem Orpheus beigelegten Weihe hat sich der erste Vers erhalten [93]). Die Orphische Theogonie setzte die Weihen der Demeter mit denen des Dionysos in Beziehung. Sie nannte denselben Zagreus, Sohn des Zeus und der Demeter, der schon als Kind von den Titanen zerrissen ward (*Lobeck.* Agl. p. 547 u. 615 seq.). In der Orphischen Theogonie aber wird auch Dionysos, Sohn des Zeus und der Persephone, genannt, mit der Zeus sich verbunden haben soll, bevor sie vom Hades geraubt ward (*Lobeck.* p. 544 seq.). Beides aber wird ausdrücklich auf die Weihen des Orpheus zurückgeführt (*Diod.* III, 62 und V, 75), wodurch, was bereits oben nachgewiesen (II. §. 18), bestätigt wird, daß die Orphische Theogonie nur spätere, wahrscheinlich prosaische Auszüge aus den Weihen waren. Um diese Orphische Ueberlieferung mit Eumolpos in Uebereinstimmung zu bringen, wurde Eumolpos zu einem Schüler des Orpheus gemacht (*Suid.* s. v.) und ihm ein Gedicht *Βακχικά* beigelegt (*Diod.* I, 11). Fragen wir nun, was für neue Elemente durch Orphischen Einfluß in die Eleusinien gekommen sind, so unterscheiden sich die Orphischen Weihen von der ältesten Ueberlieferung in den Hymnen des Pamphos und des Pseudo-Homer, daß die eleusinischen Fürsten zu Hirten geworden waren, die zuerst von Demeter den Ackerbau lernten (*Clem. Alex.* Protr. 2, 20. Preller, Dem. S. 134). Hier findet sich zuerst der obscöne Scherz der Baubo, der Gattin des Dysaules. Doch kennen wir die Weihen vor Orpheus zu wenig, um zu behaupten, daß dies wirklich hier zuerst vorgekommen sei. Welcker (Gr. G. S. 520 fg.) sucht zu beweisen, daß der Jakchos Orphische Neuerung sei. Allein Jakchos ist Athen eigenthümlich und der Name scheint erst in Athen dem Dionysos und Zagreus gleichgesetzt. Nirgends sonst wird Jakchos erwähnt, und daß die auf ihn bezüglichen Gebräuche eigenthümlich attisch waren, wird ausdrücklich bezeugt (*Pollux* I, 35) [94]). Dann bleibt als Orphisch besonders die Gleichsetzung mit Dionysos = Zagreus = **Φάνης** übrig. Daß nach altheimischer Ueberlieferung Demeter auch einen Sohn oder Kore einen Bruder gehabt habe, dafür spricht die Verbreitung dieser Vorstellung bei den Joniern Asiens, wie aus den Sibyllinischen Büchern nachgewiesen ist. Und gerade darin stimmt auch die pierisch-thrakische (Orphische) Theogonie, als deren Grundlage wir pierisch-ionische Elemente annehmen mußten — denn Zagreus ist auch ein Bruder der Persephone. Dazu kommt das entsprechende Verhältniß des **Φλοιός** = *Διόνυσος* und der **Φλοιά** = *Κορά* in Phlyeis, und daß schon im Homerischen Hymnos die nysische Flur als Ort des Raubes angegeben wird (v. 16—18), was auf eine Beziehung zum Dionysos deutet. Ob der kretische oder Orphische Einfluß älter war, bleibt hier unentschieden; doch wird sich später der Orphische als älter zu erkennen geben. Mit dem Orphischen Einfluß ist verflochten und durch denselben vermittelt der ägyptische Einfluß. Bezeugt ist die Aehnlichkeit des Dionysos mit Osiris, der Demeter mit Isis in den Vorstellungen und den Cultusgebräuchen durch Herodot (II, 59 u. 123), sodaß er an den ägyptischen Ursprung glauben konnte. Wenn wir die weitere Ausführung auch erst beim Diodoros lesen (I, 96. III, 64), so hängt doch die Annahme des ägyptischen Ursprungs mit dem Glauben, daß Orpheus der Stifter auch der Eleusinien sei und die Mysterien aus Aegypten geholt habe, unzweifelhaft zusammen. Vorzugsweise wird ihm zwar beigelegt, die Bakchischen Weihen aus Aegypten nach Griechenland verpflanzt zu haben (*Apollod.* I, 3, 2. *Euseb.* Praep. Ev. II, 1, 12), dann aber die Mysterien überhaupt (*Euseb.* Praep. Ev. IX, 4, 3 u. 7). Der ägyptische Ursprung ward nach alten Gedichten aber auch durch Melampus vermittelt, sowol in Beziehung auf Dionysos (*Herod.* II, 49), als auch in Beziehung auf Demeter (*Clem. Alex.* Protr. 2, 13. *Euseb.* Praep. Ev. II, 3, 7). Doch ward Melampus, wie es scheint, als Vermittler nur in Argos angesehen. Die dem Eumolpos zugeschriebenen Bakchika kannten den ägyptischen Einfluß (*Diod.* I, 11); sie müssen also ziemlich späten Ursprungs sein. Dieser ägyptische Einfluß aber war gewiß nicht früher, als ein lebhafterer Verkehr mit Psammetich eingetreten war, und wahrscheinlich erst durch Pythagoras vermittelt. Denn so viel Fabelhaftes auch von demselben umherging, seine Einweihung in die ägyptischen und hellenischen Mysterien und sein Einfluß auf Umgestaltung der hellenischen Mysterien durch Anschluß an die Orphischen und seine Verbindung mit dem delphischen Orakel scheinen keinem Zweifel unterworfen (*Her.* II, 81; vergl. oben II. §. 18), ja er wird ausdrücklich als derjenige genannt, der ägyptische Mysterien nach Griechenland verpflanzt habe (*Clem. Alex.* Strom. I, 15. §. 66. *Them.* Or. XX, 235. b. *Jamblichus,* Vita P. c. 96. p. 306. *Lobeck.* Agl. 52 u. 722 seq.). Zwar wird Pythagoras unmittelbar in Beziehung zu den Eleusinien nicht genannt; allein außer daß die Metapontiner sein Haus ein Heiligthum der Demeter nannten (*Diog. Laërt.* VIII, 18), werden seiner Schülerin

93) Wie Giseke, Verzeichniß der Werke des Orpheus im Rhein. Museum. N. F. Band VIII. S. 79 nachweist. Der bei *Justin. Mart.* 17 erhaltene Vers, der offenbar dem Homer nachgeahmt ist, lautet:

Μῆνιν ἄειδε, θεά, Δημήτερος ἀγλαοκάρπου.

94) Nachdem er alle, auch sonst vorkommende Worte und Begriffe, die den Mysterien angehören, angeführt hat, fügt er hinzu: *Ἰακχαγωγὸς γὰρ καὶ κουροτρόφος καὶ δαειρίτης καὶ ὅσα τοιαῦτα ἴδια τῶν Ἀττικῶν.* Der *δαειρίτης* bezieht sich ohne Zweifel auf die *Δάειρα*, welche Tochter des Okeanos und vom Hermes Mutter des Eleusis hieß (*Paus.* I, 38, 7). Phanodemos (bei *Eust.* ad Il. VI, 378) hielt sie für Aphrodite und diese identisch mit Demeter selbst. Servius (ad *Virg.* Aen. IV, 58) scheint sie für Hera zu halten. Nach Eustathios war sie der Demeter feindlich, und die Priesterin der Demeter durfte nicht dabei sein, wenn man ihr opferte. Nach Servius ward Demeter's Tempel in Eleusis verschlossen, wenn man der Hera opferte, und umgekehrt. Auch war der Priesterin der Hera nicht gestattet, vom Trankopfer der Demeter zu kosten.

Arignote Weihen der Demeter und des Dionysos und ein *ἱερὸς λόγος* beigelegt (*Suid.* s. v.), und was das Wichtigste ist, als Verfasser oder Redacteure der dem Orpheus beigelegten Weihen und anderer auf die Mysterien auch in Eleusis bezüglichen Gedichte werden Onomakritos, Kerkops, Zopyros aus Heraklea, Brontinos und andere Pythagoreer genannt (*Clem. Alex.* Strom. I, 21. §. 131. *Suidas* s. v. *Ὀρφεύς*), zum Theil dieselben, welche für den Pisistratos Homer, Hesiod und andere Dichter redigirten (Anon. de Comoedia. *Cramer*, Anecd. Paris. I. p. 3. *Meineke*, Fragmenta Com. Gr. II, 2. p. 1238. Vergl. unten X. §. 7 u. 13). Daß in ähnlichem Sinne wie in Eleusis Demeter und Persephone in Hermione und Theben verehrt sind, lassen die Hymnen des Lasos und Pindar vermuthen (Preller S. 57. *Bergk.* Fr. Pind. p. 231. Fr. 13. *Las.* p. 863).

§. 8. Die Thesmophorien.

Wellauer, De Thesmophoriis. Vratislaviae 1820. L. Preller, Demeter und Persephone S. 335—365. W. F. Rinck, Die Religion der Hellenen. Bd. 2. S. 121—134. F. G. Welcker, Griechische Götterlehre. 2. Bd. S. 495—511. L. Preller, Ueber die Zeit der Thesmophorien. Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1835. Nr. 98. Jahrbücher für Philol. und Pädag. 1855. S. 16—18.

Der Mythos vom Raube der Persephone bildet in dem Umfange die Grundlage des Demetercultus, daß alle Feste mehr oder weniger auf ihn bezogen wurden. Die verbreitetsten und wichtigsten Feste waren die Thesmophorien[95]) und die Eleusinien. Wir sprechen von den Thesmophorien zuerst, obgleich sie später im Jahre gefeiert wurden, weil sie älteren Ursprungs scheinen und von geringerer Bedeutung im Vergleich mit den Eleusinien waren. Im Allgemeinen wird die Zeit der Saat (*σπόρος*) als die des Festes angegeben (Cornut. 28); die attischen Thesmophorien fielen in den Pyanepsion, unsern October, der in Böotien Damatrius hieß (Lexic. s. v.). Gefeiert ward das Fest fast in allen griechischen Staaten und Stämmen, bei den meisten unter demselben Namen; in einigen Staaten scheint es anders geheißen zu haben, wie zu Pallene in Achaja, wo das der Demeter Mysia gefeierte Fest denselben Charakter trägt; und denselben Beinamen führte die Göttin in Argos u. Hermione (*Paus.* VII, 27, 9; II, 18, 3 u. 35, 4)[96]). In Syrakus ward das Fest auch der Thesmophoros gefeiert (*Diod.* V, 4 u. 5). Eigenthümlich ist dem Feste überall, daß es ganz oder wenigstens theilweise nur von verheiratheten Frauen, die sich vorher einige Tage vom Manne entfernt halten mußten, theils in ausgelassenen Scherzen, theils in Trauer und Fasten begangen ward. Genauer kennen wir es nur in Athen, aber auch da bleibt Manches dunkel. Nach den sorgfältigen Forschungen von Preller, die Welcker bestätigt, dauerte es fünf Tage, vom 9.—13. Pyanepsion, von denen die beiden ersten in Halimus, südöstlich von Munychia, am Vorgebirge Kolias (*Paus.* I, 31, 1. *Hesych.* s. v. *Κωλιάς*) gefeiert wurden. Am neunten zogen die Frauen unter Lachen und zum Theil obscönen Scherzen nach Halimus, wahrscheinlich am Abend (Schol. *Aristoph.* Thesm. 80 u. 834). Dieser Theil des Festes hieß auch von den damit verbundenen Neckereien Stenia (Lexic. s. v. *στήνια*), welche auch in der Nachtfeier fortgedauert haben sollen (*Eubulos* bei *Phot.* s. v.). Doch wird hier ohne Zweifel eine Reinigung (Bad) im Meere und ein Opfer, und zwar am folgenden Tage, stattgefunden haben, wie die Eleusinien in ähnlicher Weise begannen. Es kann wol kein anderes Fest gewesen sein, das Solon benutzte, um die durch die als Frauen verkleideten Jünglinge hinterlistig dahin gelockten Megarenser zu überfallen (*Plut.* Sol. 8). Daraus ersehen wir, daß die Frauen am Ufer auch Chortänze aufführten. Der Eilfte des Monats hieß Rückkehr (*κάθοδος*) und Aufzug (*ἄνοδος*) von der höheren Lage der Stadt und des Tempels (Welcker S. 502. Anm.). Dieser Tempel, in dem das dreitägige Fest in der Stadt gefeiert war, ist das Thesmophorion (*Θεσμοφόριον*)[97]). Daß an diesem Tage, wie Welcker erinnert, auch Opfer dargebracht seien, ist wol nach Schol. zu v. 376 nicht zu bezweifeln. Der folgende Tag, der 12., hatte vom Fasten (*νηστεύειν*) seinen Namen Nesteia (*νηστεία*). Die Frauen saßen trauernd an der Erde zur Erinnerung an das Fasten und die Trauer der Demeter über den Verlust ihrer Tochter (*Plutarch.* Demosth. 30). Diesen Tag hat Aristophanes für seine Thesmophoriazusen (v. 376 seq.) ausgewählt. Er begann mit Gebeten zu den Göttern des Festes, Demeter, Persephone, Plutos, Kalligeneia, der Ge, Kourotrophos, dem Hermes und den Chariten, dann folgten Gebete zu den Göttern überhaupt in drei Gruppen, den olympischen, pythischen und delischen. Der letzte Tag hieß Kalligeneia von einem gleichen Beinamen der Demeter, der auch als besondere Göttin personificirt ist. Ohne Zweifel gehören ihm außer mancherlei Opfern zum Theil mit historischen Beziehungen (*Hesych.* s. v. *δίωγμα*; *Suidas* s. v. *χαλκίδικον*) die für den Fasttag nicht geeigneten Chöre in *Aristoph.* Thesmophor. v. 947 seq. an, in deren Tänzen eine scherzhafte Prügelei und andere grobe Scherze vorkommen (v. 1174 u. *Pollux* IV, 100). Das gemeinsame Gastmahl der Frauen wird auch am letzten Tage stattgefunden haben (*Isaeos*, De Her. Pyrrhi §. 80). Das für Versehen an dem Feste dargebrachte Strafopfer (*ζημιά*; *Hesych.* s. v.) gehört wol nicht mehr zum Feste selbst, wie Rinck meint (II. S. 134). Noch ist eines besonde-

95) *Clemens Alexandr.* Protr. c. 2, 17 nennt die *Θεσμοφόρια* unter den Festen, an denen der Raub der Persephone dargestellt sei. Dies, sowie wenn Arnobius (V, 24) und Hesychios das Fest als Mysterien bezeichnen, ist bezweifelt (Oehler zum Arnobius), aber wol ohne genügenden Grund. 96) Das Wort *μυσάν* soll „keuchen" (*ἀναπνεῖν, πνευστιᾶν*), aber auch sich sättigen (*κορεσθῆναι* und *κνοφῶσθαι*) und geheim halten (Cornut. 28) bedeutet haben. Der Begriff des Drückens und Bedeckens scheint die verschiedenen Bedeutungen zu vermitteln (Lexic. s. v. *μύσις*).

97) Preller, Demeter S. 341. Anmerk. unterscheidet es vom Thesmothesion und setzt es nach *Aristoph.* Thesm. v. 657 an die bisher (wol mit Recht) so genannte Pnyx. Bs. 276 bestätigt dies. Vergl. V. 880. Es muß, wie es scheint, zugleich in der Nähe des Marktes gelegen haben.

ren Gebranches zu erwähnen, der von den Thesmophorien berichtet wird, daß Schweine in unterirdische Gruben hinabgestürzt oder hineingetrieben seien (*Clem. Al.* Protr. c. 2. §. 17. *Eus.* Praep. Ev. II, 13, 12. *Paus.* IX, 8, 1), was bei den Scherzreden auf dem Zuge nach Halimus geschehen sein muß. Die Beziehung ist dunkel. Es sollte an die mit der Göttin von der Erde verschlungenen Schweine des Eubulus erinnern. Lobeck bemüht sich vergeblich der Sache einen Sinn abzugewinnen (S. 829). Die Leitung des Festes und namentlich des Festmahls hatte ein Ausschuß von Frauen zu besorgen, zu dem von den Frauen jedes Demos zwei der angesehensten und reichsten gewählt wurden. Sie hatten auch bestimmte heilige Gebräuche zu vollziehen (*Schömann* ad *Isaeum* III, 80; VIII, 19). Vielleicht sind dies die anderswo als in Beziehung zu diesem Feste stehend genannten *Μέλισσαι* (*Porphyr.* Antr. Nymph. p. 261) und (*Hesych.* s. v.) *Μυστίδες*, die auch in Inschriften von Eleusis vorkommen (*Lenormant*, Recherches archéol. à Eleusis p. 27). Es wird auch eine Priesterin der Demeter Thesmophoros genannt, die zu beständiger Keuschheit sich verpflichten mußte (*Lucian.* Tim. 17. Dial. Meretr. VII, 4). Spanheim (ad *Kallimachum* in Cer. v. 42) hat daraus geschlossen, daß es eine Jungfrau gewesen, was mit Grund von Schömann (Griech. Alt. II. S. 427) bezweifelt ist, wogegen Hermann (Gottesdienstl. Alterth. §. 56, 27) ihre Theilnahme in Frage stellt. Da die Ausschließung der Priesterin vom Hauptfeste der Göttin nicht wahrscheinlich, ebenso wenig, daß die Priesterin, deren Göttin auf eheliches Leben Bezug hatte, eine Jungfrau gewesen, so scheint eher an eine Witwe zu denken, die sich zur beständigen Keuschheit verpflichtete, was die Stellen des Lukian wohl zulassen. Drei Hauptbeziehungen werden dem Feste beigelegt, die Einführung und Verbreitung des Ackerbaues, die Ehe als Bedingung der Erhaltung des Menschengeschlechtes und die Begründung eines sittlichen Lebens, die auf das Engste zusammenhängen. Der Beiname (*Θεσμοφόρος*) der Demeter, von dem das Fest den Namen hat (Lexic.), bedeutet Gesetzbringerin. Mit Recht bemerkt Welcker (S. 495), daß hier bei einem Feste der Frauen nicht an politische Gesetzgebung gedacht werden könne, nicht einmal der gesetzliche Zustand als Folge des Ackerbaues der ursprüngliche Sinn sei. Zwar wird die Stiftung der Thesmophorien dem Triptolemos, als er von Verbreitung des Ackerbaues heimkehrte, beigelegt (*Hygin.* Fab. 147. Myth. Vatic. II, 98). Die Nachricht ist aber theils spät, theils verwechselt sie wol die Eleusinien mit den Thesmophorien. Dennoch soll die darin angedeutete Verbindung zwischen Ehe und Ackerbau nicht geleugnet, vielmehr ausdrücklich anerkannt werden. Zwar ist auch von der andern Seite auffallend, daß Hausfrauen ein Fest der Saat, des Ackerbaues feiern, mit dem sie Nichts zu thun haben. Es ward aber das Pflügen und Säen mit dem Zeugungsproceß verglichen (*Plat.* Menexenos p. 238) und in diesem Sinne ist das Gesetz, das Demeter bringt, eheliche Treue (*Plut* Praec. Conjug. init. Ael. Var. Histor. XII, 47) und dessen Zweck (*ἐπ' ἀρότῳ παίδων γνησίων*), Folge und Lohn der Kindersegen, in der Kalligeneia personificirt. Dabei wird aber auch die Anerkennung vorausgesetzt, daß der Ackerbau mit festen Wohnsitzen das eheliche Leben und die häusliche Sitte, zur Folge hatte, wodurch den Frauen ihr Recht, ihre Stellung in der Familie als Gesetz gesichert ward. Daran wird mehrfach bei der Erklärung des Wortes *Θεσμοφόρος* erinnert (Schol. ad *Clem.* Protr. c. 2. §. 19) und Gebräuche wurden auf den Gegensatz des früheren wilden Lebens gegen die spätere Gesittigung bezogen, namentlich in Syrakus (*Diod.* V, 4 u. 5). Daran schließen sich unmittelbar die dem Triptolemos nach einer alten eleusinischen Inschrift beigelegten Gesetze: „die Aeltern zu ehren, Zeus mit Früchten zu erfreuen und die Thiere nicht zu verletzen" (*Xenokrates* bei *Porphyr.* de Abstin. IV. §. 22; vergl. *Paus.* I, 38, 6. *Diog. Laërt.* IV, 11. Preller, Demeter und Persephone. Beilage 5. S. 391). Das Gesetz, die Götter mit Früchten, d. h. Korn zu verehren, hängt ohne Zweifel mit der Verwendung des Korns zum Opfer zusammen, was den Griechen und Römern gemeinsam war (1. Per. VII. §. 3 u. 2. Per. III. §. 1). Die empfohlene Rücksicht auf die Thiere ist aber kein Verbot, Thiere zu schlachten und zu essen, sondern geht auf Schonung des Ackerstieres und anderer sonst Nutzen bringender Hausthiere. Die Ableitung des Festes, von der Göttin aus Aegypten nach Herodot (II, 171), darf wol als beseitigt angesehen werden. Welcker sucht die Thesmophorien vorzugsweise als ionisches Institut nachzuweisen; und allerdings finden wir dasselbe in ionischen Staaten, und wo früher Ionier gewohnt hatten, besonders ausgebildet; ein Beweis, daß das Fest in dieser Gestalt älter als die Herrschaft der Dorer und selbst der Achäer (S. 499 u. 507). Einzelne unausgebildete Feste, wie in Pallene, in Arkadien und Theben, meint er, könnten wol in die pelasgische Zeit zurückreichen. Beides ist gleich wahrscheinlich; allein worin besteht das Wesen des ionischen Festes? Gewiß in Auffassung der Ehe als sittlicher Grundlage des Staates, was ganz dem staatbildenden Charakter der Ionier gemäß ist, dessenungeachtet kann die Ehe an diesem Feste, da sie andern Stämmen nicht fremd war, schon in der ältesten Zeit, wenn auch mehr im Allgemeinen, als Grundlage der Gesittigung gefeiert sein. Und davon hat sich auch bei den Römern eine Spur erhalten in der Feier, welche die römischen Matronen im Hause des Consuls oder Prätors in ähnlicher Weise von den Männern scharf geschieden, namentlich in Keuschheit und mit Enthaltung vom Genuß des Weins, im December der Bona Dea begingen, die dem Wesen nach von der Demeter nicht verschieden ist (*Plut.* Caes. 9. Qu. Rom. 20. *Macrob.* Sat. I, 12. Preller, Römische Mythologie S. 351 fg.). Weshalb Welcker (S. 499) mit dem ägyptischen Ursprung auch den Orphischen Einfluß bezweifelt, ist nicht einzusehen. Selbst die Andeutungen bei Clemens (Prot. c. 2. §. 17) und Theodoret (Ther. 3. p. 771. ed. *Schulze*) scheinen genügend beglaubigt; hatten doch die Orphischen Elemente fast die ganze Religion durchdrungen (vergl. *Paus.* I, 14, 2 u. 3),

wie denn auch (*Clem.* Strom. IV, 19, 123) der Pythagoreerin Theano ein Ausspruch über die wahre Keuschheit in Beziehung auf die Thesmophorien in den Mund gelegt wird. Nur muß man nicht an den alten Orpheus und dessen ägyptische Beziehung denken, sondern an Pythagoras und dessen Anhänger.

§. 9. Das Hauptfest der Demeter nicht nur, sondern der alten Religion überhaupt sind die Eleusinien oder die eleusinischen Mysterien, an denen sich, wenn wir genauere Kunde hätten, die ganze Entwickelung der griechischen Religion würde nachweisen lassen. Dies ist jetzt nur in sehr lückenhafter Weise möglich. Daß die Eleusinien den Getreidebau zur Grundlage hatten, zeigt die dramatische Darstellung des darauf zu beziehenden Raubes der Persephone als eine Haupthandlung (*Clem.* Protr. c. 2. §. 12; vergl. §. 15 u. 17) und das Hauptsymbol derselben eine Aehre (*Hippolyt.* Refut. Haeres. V. p. 162). Im Homerischen Hymnos v. 472 ist das Wachsenlassen des Getreides nur das Aufheben des im Zorn gehemmten Wachsthums; in der Orphischen Weihe dagegen werden Hirten, die mit denselben Namen bezeichnet werden, die im Homerischen Hymnos die Fürsten führen, und die des Ackerbaues ganz unkundig waren, zuerst mit denselben begnadigt (*Paus.* I, 14, 3. Vergl. Preller, Demeter S. 136). Wie beim Orpheus die Gesetzgebung hinzukam, wird, wie Preller richtig bemerkt, ihm auch die höhere Weihe am wenigsten gefehlt haben. Wird doch auch, was wir über die Unsterblichkeitslehre aus Pindar und Sophokles wissen, auf dieselbe zurückgeführt. Diesen Inhalt der Weihen bestätigen, wie Gieseke (Das Verzeichniß der Werke des Orpheus bei Suidas, Rhein. Mus. N. F. Jahrgang VIII. S. 78) anmerkt, Pausanias (I, 14, 2) und Isokrates (Paneg. §. 28. p. 46) deutlich genug. Es wurden die kleinen und großen Eleusinien unterschieden. Die ersten eine Vorbereitung auf die andern, wurden im Monat Antistherion (Februar), die großen im Boedromion (August) gefeiert (*Plat.* Gorgias p. 497). An beiden Festen wurde geopfert für Gesundheit und Wohl des Senats und Volks und Aller, die denselben wohlwollend und freundlich gesinnt sind (Inschr. bei *Lenormant* n. 23. p. 63 seq.). Bevor wir die Art und Bedeutung der Feier genauer erörtern, ist von den hier verehrten Göttern und den das Fest leitenden Priestern zu sprechen. Daß Demeter und Kore nebst Jakchos den Mittelpunkt der eleusinischen Göttergruppe bildeten, ist bekannt. Eine alte Inschrift spricht von Opfern, die außer ihnen, dem Hermes Enagonios, ohne Zweifel in Beziehung auf die mit den großen Eleusinien verbundenen Kampfspiele, der Artemis, den Chariten, dem Triptolemos und einem sonst unbekannten Heros Telesidromos, der, wie der Name (von τελεῖν und δρομός) genügend bezeugt, auch auf die Kampfspiele Bezug hatte (*Lenormant* §. 5. p. 25), bei den großen Eleusinien dargebracht wurden. Wir wollen nur noch daran erinnern, daß (*Strab.* IX, 1, 12) der Tempel der eleusinischen Demeter unterschieden ist vom Weihhaus (bei *Plut.* Perikl. 14 τελεστήριον hier μυστικὸς σηκός), das groß genug war, die Menschenmenge eines Theaters aufzunehmen. Ob der Tempel der Kore von dem der Demeter verschieden oder mit demselben identisch war, darüber entscheidet Stephanos Byzantios (s. v. Ἐλευσίς) nicht. Für einen gemeinsamen Tempel spricht die gewöhnliche Vereinigung in gemeinsamen Beziehungen (τὰ θεὰ, τὰ σεμνά) und daß besonders in zahlreichen Weihinschriften ihre Namen (Δημήτηρ καὶ Κορή) zusammengenannt werden (*Lenormant* §. 1). Zahlreich war die Priesterschaft, welche mit Verwaltung der Eleusinien betraut war. An der Spitze derselben stand der Hierophant aus dem Geschlechte der Eumolpiden (*Hesych.* s. v. *Bossler,* De gent. sacerd. p. 19. *Lenormant* §. 3. p. 141). Seine amtliche Bezeichnung hat er vom Vorzeigen der heiligen Symbole, das er mit Formeln und Gesängen begleitete (*Lys.* c. *Andok.* §. 50). Seinen Namen mußte er bei Uebernahme des Amts ablegen, was man in römischer Zeit auf Ablegung des Cognomen (Familiennamens) beschränkte (*Lucian.* Lexiph. §. 10). Dem Range nach der zweite Priester war der Daduch aus der Familie des Kallias, die (nach *Andok.* De Myst. 127) zum Geschlechte der Keryken gehörte, sich aber auch von Triptolemos ableitete (*Xenoph.* Hell. VI, 3, 6). Die Fackel, von deren Tragen das Amt seinen Namen hat, war ein Symbol der die Tochter suchenden Demeter. Er war in ein Purpurgewand gekleidet und durch einen Myrthenkranz ausgezeichnet, verrichtete mit dem Hierophanten zusammen das Gebet für das Wohl des Staates und hatte in dem dramatischen Theile der Mysterien die nächste Stelle nach dem Hierophanten (*Lenormant* p. 151. *Bossler.* p. 32). Der dritte war der Hierokeryx aus dem Geschlechte der Keryken, das sich vom Keryx, dem Sohne des Hermes und einer Tochter des Kekrops ableitete und die Ableitung von Keryx, einem Sohne des Eumolpos, nicht anerkannte. Er verkündete den Gottesfrieden und verlas die Gebote und Ermahnungen vor der Weihe (*Bossler* p. 21. *Lenormant* p. 168). Diesen drei höchsten Priestern zunächst stand der Altarist, Epibomios (ὁ ἱερεὺς ἐπὶ τῷ βωμῷ). Von seinen Functionen ist nur die Theilnahme an dem heiligen Drama bekannt, sein Name weist ihm seine besondere Thätigkeit beim Opfer an (*Lenormant* p. 173). Ob und wie weit ein Priester der Demeter aus dem Geschlechte der Pömeniden (*Hes.* s. v.) betheiligt war, wissen wir nicht, da er sonst nicht genannt wird (*Bossler* p. 19). Außerdem werden ein heiliger Flötenbläser (ἱεραύλης) und ein Priester der lichtbringenden Gottheiten (ἱερεὺς Φωσφόρων καὶ ἐπὶ σκιάδος) genannt. Doch ist es zweifelhaft, ob sie zur eleusinischen Priesterschaft gehören (*Boeckh.* Corp. Inscr. I. n. 190). Im Jakchagogos dürfen wir den Führer der heiligen Pompe nach Eleusis erkennen, der das Bild trug oder führte und den Zug eröffnet zu haben scheint (*Pollux* I, 35. *Lenormant* p. 199). Dazu kommen zweierlei Namen, die es unentschieden lassen, ob sie nur eine hervorragende Classe von Eingeweihten bezeichnen oder ob diejenigen, welche sie führten, zu den Priestern gezählt werden können, das sind die Mystagogen

(*μυσταγωγοί*) und die von oder an der Hestia Geweihten. Die Mystagogen waren die Vermittler für die Neueinzuweihenden, welche sie über das, was sie zu beobachten hatten und sahen, unterrichteten. Dieser Unterricht bezog sich aber ohne Zweifel ursprünglich auf die Gebräuche, nicht auf den Sinn und Inhalt der Mysterien, wie Lenormant meint. Wenn sich auch nach und nach daran eine gewisse Tradition der Art geknüpft hat, so hatte dieselbe doch lange keinen officiellen Charakter und es ist durchaus kein Grund, die Mystagogen zu den Priestern zu rechnen (*Lobeck.* p. 29—30. *Lenormant* 32. p. 192 seq.). Es scheinen immer Athener gewesen und besonders gern Personen der priesterlichen Familien dazu genommen worden zu sein. Schriftsteller und Inschriften nennen häufig Kinder mit dem Beisatz (*ἀφ' ἑστίας μυηθείς*): an oder von der Hestia geweiht; es waren Kinder vornehmer Familien, Knaben sowol als Mädchen, die aus den auf Wunsch ihrer Aeltern eingeweihten Kindern durchs Loos zur Ausführung gewisser Gebräuche bestimmt wurden. Sie hatten den Namen von der Stelle an der Hestia, einem bestimmten Altar dieser Göttin, bei der Weihe, während die andern ferner standen, sie waren gewissermaßen Repräsentanten aller Mysten in sorgfältiger Ausführung der Gebräuche beim Opfer, das den Zweck hatte, die Götter zu versöhnen und ihre Gunst den Geweihten zu gewinnen (*Porphyr.* Abstin. IV, 5. *Boeckh.* Corp. Inscr. I. n. 406. *Lenormant* 33. p. 201). Den Priestern scheinen in gleicher Abstufung Priesterinnen entsprochen zu haben. So werden neben den Hierophanten die Hierophantiden (*ἱεροφαντίδες*) genannt, die, wie jene, beim Antritt des Amtes ihre profanen Namen ablegen mußten. Sie waren aus dem Geschlechte der Phillyden (*Suid.* Phot. s. v.) und nahmen wie jene Theil an dem Vorzeigen der Heiligthümer und, wie es scheint, an dramatischen Darstellungen (*Lenormant* p. 175). Auch weibliche Daduchen gab es, wie Lenormant aus Analogie der Hierophantiden, dem Vorkommen in ähnlichen Culten anderswo und einer Anspielung Lukian's vermuthet (p. 186); dasselbe glaubt er (p. 190) vom Hierokeryx und Epibomios annehmen zu müssen (vergl. *Lysias* c. *Andok.* 51.). Von den Geweihten an der Hestia ist es bezeugt. In eleusinischen Inschriften aber ist mehrmals von einer Priesterin die Rede, welche Lenormant (p. 122 seq.) von einer Priesterin der Demeter verstehen zu müssen glaubt, deren Name auch zu Zeitbestimmungen diente. Sie war aus dem Geschlechte der Eumolpiden. Auch Demosthenes scheint sie zu erwähnen (in Neaer. §. 116). Von den Priestern ist noch zu unterscheiden die staatliche Behörde, welche mit der Oberleitung auch die Beaufsichtigung des Festes verband. Dies waren die sogenannten vier Besorger der Mysterien (*ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων*), die vom Volk durch Cheirotonie gewählt wurden und zwar zwei aus allen Athenern, einer aus den Eumolpiden und einer aus den Keryken. Unter Vorsitz des Fürst-Priesters (Archon-Basileus) bildeten sie ein Collegium (*Harp.* s. v. *Boeckh.* Corp. Inscr. n. 1341 u. 2508). Sie vollzogen auch die Opfer für Gesundheit und Wohl des Senats und des Volks. So war es in der demokratischen Zeit offenbar, um den Misbrauch zu politischen Zwecken zu verhüten. Die vier vom Volk gewählten Beamten werden ursprünglich aus den 4 Phylen gewählt sein, wenn nicht die Stammkönige (*φυλοβασιλεῖς*) ihre Stelle einnahmen, wie später der Archon an die Stelle des Königs getreten ist. Für Aufrechthaltung der Ordnung sorgte der Fürst-Priester durch seinen Beisitzer (*πάρεδρος*) mit Hilfe des ganzen Geschlechts der Keryken (Herolde).

§. 10. Die kleinen Eleusinien wurden in der Stadt im Eleusinion gefeiert, das am linken Ufer des Ilissos (*ἐν Ἄγρᾳ*) lag [98]), indem auch die Reinigung (*καθαρμός*) vollzogen ward (*Polyaen.* Strat. V, 17, 1.). Es ist von Pausanias (I, 14, 1—4) aus Rücksicht auf einen Traum nicht näher beschrieben, indessen deutlich

98) Daß die kleinen Eleusinien im Eleusinion zu Athen gefeiert sind und nicht in einem besondern Heiligthum, ist an sich wahrscheinlich, aber nur dann möglich, wenn zu erweisen, daß dies Eleusinion zu Agra am linken Ufer des Ilissos lag. Die Lage desselben ist bis jetzt streitig. Leake (Topographie von Athen) setzte es in der ersten Ausgabe (S. 184) auf eine Insel im Ilissos; K. O. Müller (in dem Zusatze S. 458 u. 466 und in dieser Encyklopädie VI. S. 235) nördlich von der Akropolis, und ihm stimmt der Verfasser des Artikels „Attika" in Pauly's Encyklopädie I. S. 955. 1. Ausgabe bei, wie auch *Bréton*, Athènes p. 206. In der zweiten Ausgabe (teutsch von Baiter und Sauppe S. 214) verlegt er es in die große Höhle an der Ostecke der Akropolis, und ihm folgt Beulé (L'Acropole II, 150). Lenormant (Recherches p. 401) und Rangabé (Bulletino 1850. p. 136) setzen es in die Gegend des Ptolemäischen Gymnasiums nördlich von der Akropolis. Dem Richtigen scheint uns Forchhammer nahe (Topographie von Athen in d. Kiel. Stud. S. 319). Eine genaue Erwägung der Stelle des Pausanias (I. 14, 3 u. 4) läßt nicht zweifeln, daß der Tempel, vor dem die Bildsäule des Triptolemos steht, das Eleusinion war und nicht, wie Forchhammer S. 362 fälschlich annimmt, das Pherephattion, das Hesychios s. v. als am Markte belegen bezeichnet. Bevor wir die Lage am Ilissos durch andere Beweise bestätigen, ist zu erinnern, daß die Stelle, auf der Leake seine Ansicht begründet, durchaus nicht beweist, was er folgert. Es heißt bei *Clemens* Protrep. III, 45: *τί δὲ Ἐριχθόνιος; οὐχ ἐν τῷ νεῷ τῆς Πολιάδος κεκήδευται; Ἴμμαρος δὲ ὁ Εὐμόλπου καὶ Δαείρας οὐχὶ ἐν τῷ περιβόλῳ τοῦ Ἐλευσινίου τοῦ ὑπὸ τῇ ἀκροπόλει: αἱ δὲ Κελεοῦ θυγατέρες οὐχὶ ἐν Ἐλευσῖνι τετάφαται.* Nun übersetzt Arnobius (VI, 6) die Worte *ὑπὸ τῇ ἀκροπόλει* quod civitati subjectum est, und nach einer neuerdings entdeckten Inschrift (Philist. II. p. 239) war *Ἐλευσίνιον τὸ ὑπὸ τῇ πόλει* die officielle Bezeichnung. Es ist also *ὑπὸ τῇ ἀκροπόλει* fälschlich substituirt und *ὑπὸ τῇ πόλει* wörtlich genau vom Thal des Ilissos zu verstehen. Daß aber das athenische Eleusinion jenseits des Ilissos lag, geht daraus hervor, daß es von den kleinen Eleusinien, die nur in demselben können gefeiert sein, heißt, daß sie *ἐν Ἄγρᾳ* gefeiert seien, und das ist eben die Gegend, in der (nach *Paus.* l. c.) ein Tempel der Demeter und Kore und das Eleusinion, das er nur durch die davor stehende Statue des Triptolemos bezeichnet, lagen. Dazu kommt, daß es (*Steph. Byz.* s. v. *Ἄγρα*) von Herakles, der nur in die kleinen Eleusinien eingeweiht wurde, heißt, er sei zu Agra in Melite, einem Theile Athens, der die westliche und südliche Gegend umfaßte (Forchhammer, Topographie v. Athen S. 344 fg.), eingeweiht (Schol. *Arist.* Ranae 501). Auch ist nach Pausanias das Eleusinion, vor dem das Bild des Triptolemos stand, keine Höhle, sondern ein regelrecht gebauter Tempel (*ναός*), wie alle Stellen, in denen es vorkommt, bestätigen (*Stephan.* Thes. s. v.). Die scheinbar widersprechenden Stellen zu erörtern, würde hier zu weit führen.

genug ausgesprochen, daß es der Tempel war, vor dem eine Statue des Triptolemos stand, und daß die Mythen vom Triptolemos in unmittelbarer Beziehung zu demselben standen. Demnach dürfen wir annehmen, daß diese Mythen auch den dort gefeierten kleinen Eleusinien zu Grunde lagen. Sonst wissen wir nur, daß sie sich auf Dionysos und Kore oder Persephone bezogen. Doch erfahren wir neuerdings aus dem Hippolytos (Refut. Haeres. V. p. 164), daß in ihnen die Rede gewesen „vom Tode, als einem rauhen und schlüpfrigen Wege, der in den lieblichen Hain der hochverehrten Aphrodite führe," wo, da er die Gedanken mit Versen eines unbekannten Dichters ausdrückt, nicht sicher ist, daß sie sich ursprünglich auf die Eleusinien bezogen, zumal da Aphrodite nicht Persephone genannt wird, obgleich beide auch einander gleichgestellt sind (Gerhard, Gr. M. §. 313), was schon die Stoiker thaten (*Phaed.* Epic. ed. *Petersen* p. 17. *Cic.* N. D. I, 15, 40). Dürfen wir wagen, aus diesen Andeutungen uns ein Bild von der Feier zu entwerfen? Preller (Demeter S. 109 u. 120) hat früher vermuthet, daß das Emporkommen der Persephone aus der Unterwelt (ἄνοδος) gefeiert sei und hebt später hervor, daß Mythen, die sich auf Dionysos bezogen, dramatisch dargestellt seien (nach *Steph. Byz.* s. v. Ἄγρα: μίμημα τῶν περὶ Διόνυσον). Nun gibt es eine größere Zahl von Vasen mit Bildern von Triptolemos, die, sofern sie auf Feste bezogen werden dürfen, da dem Triptolemos die Einsetzung der Thesmophorien beigelegt wird (*Hygin.* fab. 147. *Serg.* Virg. Geo. I, 19), allerdings auch auf diese Bezug haben könnten. Bilder aber, auf denen Triptolemos mit Dionysos vorkommt, können die Thesmophorien nicht angehen, wol aber mit großer Wahrscheinlichkeit dramatische Darstellungen der kleinen Eleusinien wiedergeben. Nun ist neuerdings in einem Grabe am Vorgebirge Paulowskoi-Kurgen bei Kertsch in der Krimm ein Gefäß mit hierher gehörigen Gemälden gefunden, abgebildet in dem Compte rendu de la commission impériale Archéologique. Pour l'année 1859. St. Petersbourg 1860. 4. Atlas fol. Pl. 1 u. 2, beschrieben von L. Stephani [98a]). Es ist eine Amphora mit Bildern in Roth auf schwarzem Grunde, an dem aber einzelne Theile mit bunten Farben auf weißem Grunde gemalt waren. Diese Farben sind verschwunden; die Figuren aber in den Umrissen noch zu erkennen. An Kleidung und Schmuck der Leiche war zu erkennen, daß es eine Frau oder Jungfrau gewesen. Des Gefäßes eine Seite (Pl. II.) stellt, wie Stephani durch Vergleichung mit andern Vasenbildern, bei denen die Namen beigeschrieben sind, gewiß richtig erkannt hat, die Aussendung des Triptolemos dar, die andere (Pl. I.), die Geburt des Jakchos-Dionysos. Das Bild von der Aussendung des Triptolemos zeigt in der Mitte unten Demeter sitzend und neben ihr einen Knaben mit leerem Füllhorn, über ihr Triptolemos auf einem geflügelten Wagen, links von ihr Hekate mit Fackeln in den Händen etwas erhöht stehend, weiter links sitzen Aphrodite, neben ihr niederkauernd Eros und über ihr stehend Herakles, in der Rechten die Keule, in der Linken eine Eiresione (einen mit Früchten und Blumen geschmückten Stab) haltend, rechts von Demeter eine weibliche Figur, die sich an eine Säule lehnt, mit einer Fackel in der Rechten, ohne Zweifel die Persephone, weiter rechts oberhalb sitzt Dionysos mit dem Thyrsos, unterhalb seiner sitzt eine Frau in sinnender Haltung, ihren Arm auf dem Knie, ihr Kinn auf der Hand stützend, die die ganze Scene betrachtet. Stephani erklärt sie für Peitho, ich möchte hier die Einzuweihende erkennen. Der Sinn des Bildes, die Ausbreitung des Ackerbaues, womit Demeter den Triptolemos beauftragt, ist nicht zweifelhaft. Die Anwesenheit des Dionysos und Herakles spricht ebenso sehr gegen die Thesmophorien als für die kleinen Eleusinien. In ähnlicher Weise sind auf einer Vase des Cabinet Pourtalès (Paris 1834. fol. pl. 16 u. 17) mit den Göttinnen Demeter, Persephone und Hekate nebst Triptolemos wieder Herakles und die beiden Dioskuren abgebildet, worin der Herausgeber Panofka (p. 83 seq.) nach Xenophon (Hell. VI, 3, 6) deren Einweihung in die Eleusinien durch Triptolemos erkennt. Die andere Seite zeigt da Bakchische Beziehungen. Die Darstellungen des Triptolemos sind sehr zahlreich und verschiedenartig. (*Welcker*, Le Nozze di Plutone e Proserpina. Annali dell' Inst. 1850. p. 109. Gerhard, Auserl. Vasenb. I. Taf. 41—46 u. 75.) Den Mittelpunkt unseres andern Bildes nimmt Pallas Athene ein, die als Landesgöttin Attika repräsentirt. Ueber ihr schwebt die Nike, die siegreiche Macht Athens anzudeuten. Rechts [99]) etwas erhöht sitzen Zeus und Demeter, unter ihnen zur Seite der Athene eine weibliche Figur mit der Handtrommel, in der Stephani die Echo erkennt, indem er die Trommeln als Mittel der Reinigung erklärt. Es wird auch die Handtrommel ausdrücklich unter den Symbolen der Eleusinien erwähnt (*Epiph.* adv. Haeres. L. III. T. 2. Haeres. 68. p. 1092). Links von Athene erhebt sich eine weibliche Figur aus der Tiefe innerhalb einer mit Sternen geschmückten Höhle, die ein Kind emporreicht, das Hermes von ihr empfängt. Oberhalb dieser Gruppe sitzt Hekate mit Fackeln in den Händen. An sie lehnt sich eine stehende Frau, welche die ganze Scene denkend betrachtet. Stephani hält sie für Eleusis. Man könnte auch an die von Demeter unterschiedene Kalligeneia (Mutter schöner Kinder) denken. Wahrscheinlicher aber ist hier die einzuweihende Frau zu erkennen. Es ist also dargestellt die Geburt des Jakchos-Dionysos, die mit der Rückkehr seiner Mutter Persephone zusammenfällt; ein mythischer Ausdruck für das Wiederaufleben der Vegetation. Auffallend ist zwar, daß die Verbreitung des Ackerbaues mit dem Wiederemporsteigen der Persephone vereinigt, d. h. mit dem Wiederaufleben der Vegetation zusammengefaßt ist. Vielleicht liegt der Grund in dem Zusammenfallen der Zeit für die Sommersaat mit der

98a) Gleichartige Bilder geben Pl. II—V im Comte rendu des Jahres 1862 von andern Vasen der petersburger Sammlung, deren eine aus Italien stammt.

99) Links und rechts ist in der folgenden Beschreibung vom Beschauer aus gerechnet, objectiv genommen ist es umgekehrt.

Blüthe der ersten Frühlingsblumen. An dies Emporsteigen der Persephone aus der Unterwelt und die Geburt des Jakchos ward (wie nach *Hippol.* p. 162 anzunehmen) die Mittheilung geknüpft, oder die Andeutung, wahrscheinlich in Cultusgesängen, daß das Leben einem beschwerlichen Wege, der Tod einer Ankunft in lieblichen Gärten zu vergleichen sei. Es liegt nahe zu vermuthen, es sei aus der Thatsache, daß mit Persephone's und des Jakchos Erscheinen auf der Oberwelt die Erde sich in einen fruchtbaren Garten verwandele, gefolgert, daß sie ihn aus der Unterwelt mitbrachten, also auch in der Unterwelt ein solcher vorhanden sei.

§. 11. Der Anthesterion (Februar), in welchem die kleinen Eleusinien gefeiert wurden, war der neunte Monat des attischen Jahres. Wer in dieselben eingeweiht war, konnte im Boedromion (August) des nächsten Jahres, also sieben Monate später, in die großen aufgenommen werden, was Athener gewöhnlich gethan zu haben scheinen, während Fremde, die nicht lange genug in Athen bleiben konnten, sich mit den kleinen begnügten (*Hippol.* V, 164). Die Feier der großen Eleusinien dauerte wahrscheinlich 10—12 Tage, wenigstens vom 16—25., und fand theils in Athen, theils in Eleusis und in der Nähe beider Städte statt. Sie bestand in Sühn- und Reinigungsopfern, Waschungen oder Bädern, Fasten, ausgelassenen Scherzen, Tänzen und Gesängen. Die Hauptfeier nach dem 20. in Eleusis im dortigen Telesterion oder Anaktorion bestand in Vorzeigung heiliger Symbole mit bestimmten Formeln und in Aufführung heiliger Dramen unter Begleitung von Gesängen, die den Sinn der Symbole und Handlungen, wenn nicht erklärten, doch ahnen ließen (Preller in Pauly's Encyklopädie Bd. 3. S. 103 fg. Schömann, Gr. A. II. S. 344 fg.). Obgleich die großen Eleusinien den kleinen gegenüber als eine höhere Stufe erscheinen, findet auch in diesen wieder eine Abstufung statt. Die Eingeweihten blieben bei der ersten Aufnahme in die großen Mysterien eben noch Mysten (*μύσται*, gleichsam Leute mit verschlossenen Augen), erst bei der Feier des folgenden Jahres, manche auch noch später, wurden sie Schauende (*ἐπόπται*) (*Plut.* Dem. 26. *Harpokr.* s. v. *ἐπωπτευκότων*). Tertullian (Adv. Valent. c. 1) läßt die ganze Weihe fünf Jahre dauern; ob blos eine Verwechselung mit fünfjährigen gymnischen Agonen stattfand (*Harpokr.* s. v. *ἱεροποιοί*) oder vielleicht in späterer Zeit zwischen der ersten Aufnahme bis zur Vollendungsweihe fünf Jahre vergingen, muß dahingestellt bleiben. Auch wird die letzte Stufe als zweite Weihe (*μύησις*) bezeichnet. Doch ist ihr unterscheidender Name das Schauen (*ἐπόπτεια*). Worin nun diese höhere Weihe der großen Eleusinien bestanden, ist nirgends genau angegeben. Obgleich nach den Berichten der Naasener (einer gnostischen Sekte bei Hippolytos p. 164) die Aufklärung über einen seligen Aufenthalt in der Unterwelt den kleinern Eleusinien zugeschrieben wird, verglichen sie dieselben doch mit der fleischlichen Geburt und nannten die größeren die himmlischen, das Thor zum Himmel und das Haus Gottes, wo der gute Gott allein wohnt. Die dort vorgezeigte Aehre wird der große vollkommene Lichtbringer genannt (*φωστήρ*) und die höchste Weihe der geistigen Wiedergeburt verglichen. Was hier zu viel hineingelegt sei, läßt sich zwar nicht genau mehr beurtheilen. Doch ist schon in den Worten *μύστης* und *ἐπόπτης* ein ähnlicher Gegensatz nicht zu verkennen. Bei den wenigen Einzelheiten, die wir von dem Inhalt der großen Mysterien wissen, wird nie gesagt, was der ersten, was der zweiten Weihe angehört habe. Eine Reinigung im Meer, von dem ein Tag (*ἅλαδε μύσται*) hieß und die Hinführung der Bildsäule des Jakchos nach Eleusis, von dem ein anderer Tag den Namen (*Ἴακχος*) hatte, lassen den unterscheidenden Sinn und die Bedeutung wenig durchblicken. Bei den Gebräuchen im Freien sowol als im Weihhause zeigt sich der Gegensatz der Trauer und Freude; Trauer in der Erinnerung an Demeter, welche die geraubte Tochter suchte, Freude in der Erinnerung an die Wiedervereinigung. Die Trauer zeigt sich in Fasten und wahrscheinlich auch in entsprechenden Gesängen, die Freude in Scherz und Spott, in Chören, strotzend von Festlust, wie ihn das Jakchoslied ausspricht (bei *Aristoph.* Ran. 328 seq.), gleichsam ein Vorgefühl der dereinstigen Seligkeit nach dem Tode. Es sind auch hier Bilder zur Erklärung herangezogen, doch ist die Beziehung so unsicher als die Erklärung und wenn beides richtig, lehren sie nichts Neues (Rinck, Rel. d. Hellen. II. S. 361. Heidelb. Jahrb. 1824. II. S. 794). Wenn nicht auf die Eleusinien selbst, so doch auf Filiale derselben, beziehen sich wahrscheinlich auch die süditalischen Vasen mit Darstellungen aus der Unterwelt, in denen meistens neben Hades und Persephone Orpheus erscheint. Noch Eleusis weist die auf denselben vorkommende Hekate (Gerhard, Archäol. Ztg. 1843. Nr. 11—14. Taf. 12—14. Mon. ined. dell' Instituto II. t. 49. Annali IX. p. 209). Das ganze Fest war symbolisch selbst in den höchsten Stufen; die Symbole waren außer den bereits erwähnten Gebräuchen theils einzelne sinnbildliche Gegenstände, theils gesprochene Formeln, theils mimisch-dramatische Darstellungen. Unmittelbar ward der Gedanke des Festes nur in den Gesängen ausgesprochen, welche auch die dramatischen Aufführungen begleiteten. Eigentlich belehrende Vorträge fanden nicht statt und die vertraulichen Mittheilungen, welche über Sinn und Inhalt gemacht zu sein scheinen, gehören wol erst der späteren Zeit an, fallen jedenfalls außerhalb der eigentlichen Mysterien (*Nitzsch.* Eleusin. Act. et Arg. §. 8. p. 25).

§. 12. Von den gesprochenen Formeln kennen wir den Ausruf *ὕε, κύε* (*Prokl.* in Tim. V. p. 293), ein Gebet im Sinn der Naturbedeutung an Zeus um Regen, an Demeter oder Persephone um Wachsthum des Getreides oder der Pflanzen überhaupt [1]).

1) Eigentlich: regne! gebäre! Rinck (Rel. der Hellenen II. S. 392) will υἱέ, κύουσα verstehen: Sohn und Mutter, jenes vom Dionysos als Himmel und Sonne, der Zeugungskraft, dieses von der Erde und dem Monde als der empfänglichen und gebärenden Kraft. Doch gibt er auch das ὕε in Beziehung auf den Dionysos

Eine andere Formel lautete: „ich fastete, trank den Mischtrank (Kykeon), nahm aus der Kiste, nachdem ich es gethan (gekostet), legte ich es in den Korb, und aus dem Korbe in die Kiste“ [2]). Der erste Theil der Formel ist klar, insofern er sich auf das Fasten der Demeter und auf den Mischtrank bezog, den sie genossen haben sollte, nachdem sie durch Jambe oder Baubo erheitert war. Kiste und Korb sind als Symbole bekannt, deren Bedeutung aber zweifelhaft. Schömann gibt als Möglichkeit die Erklärung, daß von menschlicher Nahrung die Rede sei, die theils in die Scheune (Korb) gelegt, theils als Saat der Erde (Kiste) anvertraut werde, Rinck dagegen denkt an das Hervorlangen und Wiederweglegen der heiligen Symbole und zwar der weiblichen (κτείς) und männlichen (φάλλος) Schamtheile mit Beziehung auf Baubo, die durch Entblößung derselben die Demeter erheiterte (*Clem. Alex.* c. 2. §. 21), woran allerdings Clemens die Formel anknüpft. Rinck (S. 364) beruft sich dabei auf Theodoret (Therap. III. p. 521. Opp. VII. p. 583), wo die ersteren als in der sogenannten mystischen Kiste befindlich angegeben sein sollen [2a]) und auf Tertullian, der (contra Valent. c. 1) auch das männliche Glied (φάλλος) als Symbol der Eleusinien nennt und zwar mit dem Beisatz, es sei die ganze Göttlichkeit, die Sehnsucht der Geweihten und Hauptgeheimniß. Der Sinn ist nach seiner Ansicht die sich verschließende, ewig dauernde Fruchtbarkeit, der Kreislauf des Lebens, ein beständiges sich Entfalten und wieder sich Verschließen. Eine Erklärung, für die allerdings sich viel sagen läßt, nur darf man sie nicht so abstract nehmen, sondern muß anschließend an die erste Formel: „Himmel und Erde als männlich und weiblich in ihrem Verhältniß zu einander und im Wechsel der Erscheinungen als Vorbild des menschlichen Lebens“ fassen. Es war die Erkennungsformel der Geweihten. Eine neue Formel lernen wir durch Hippolytos (p. 164) kennen: „Die holde Brimo gebar den Brimos den heiligen Sohn mit der Erklärung: die Starke den Starken.“ Nach Clemens (Protr. c. 2. §. 13) soll Deo (Demeter) wegen ihres Zornes Brimo genannt sein. Da unter dem Sohne Brimos nur Jakchos gemeint sein kann, war er hier Sohn der Demeter und es wäre diese Formel vermittels der oben genannten eine Antwort auf das Gebet: „regne, gebäre“ [3]). Der Hierophant sprach die Formel. Als vorgezeigte Symbole werden genannt: Handtrommel (τύμπανα [Pauken]), Cymbel (κύμβαλον), verarbeitete Wolle (ἐρία ἐξειργασμένα), Kuchen (πόπανα), Kreisel (ῥόμβος) und der Kykeon, in einem Trinkgefäße bereitet (κυκέων ἐν πώματι κατεσκευασμένος. *Epiph.* Adv. haer. III. T. II. h. 68, 70. p. 1092). Dazu kommen vom Fries des Tempels das Kornmaaß, ein Gefäß mit Aehren, ein Bukranion (Stierschädel), eine Blume, ein Rad, und ein Gefäß, wahrscheinlich das für den Kykeon bestimmte (*Lenormant*, Recherches critiques sur Eleusis §. 2. n. 20. p. 53 seq. und §. 137). Der Kykeon als erhaltende und erfreuende Nahrung weist zugleich auf den Mythos zurück. Die übrigen Symbole kommen auch in andern, namentlich in Bakchischen Mysterien vor. Von der Erklärung derselben hat Rinck (Rel. d. Hell. II. S. 372 fg.) ausführlich gehandelt und mit Scharfsinn manche Vasenbilder hierher gezogen, doch ist mit zu großer Willkür verfahren. Das Weberschiff bedeutet ihm „das rege Wirken und Schaffen der Natur,“ „der Spiegel den Eintritt der Seele ins Fleisch,“ indem man die sinnlich wahrnehmbaren Wesen „für Bilder einer göttlichen Idee, die Sinnenwelt für ein Bild Gottes“ ansah. Die Selbstgefälligkeit als der Grund des sich spiegelnden Willens wird durch den Kamm ausgedrückt. Des Lebens veränderliche Wechsel zu bezeichnen, dient das Rad; auf die Weihe deuten der Wassereimer, die Binde und der Myrthenkranz, mit dem die Mysten geschmückt sind (Schol. *Aristoph.* Ran. 479). Der hier angenommene Idealismus ist jedenfalls zu weit getrieben. Da es einer mehr eingehenden Untersuchung bedarf, als hier gegeben werden kann, und es mehr darauf ankommt, den Sinn mit Sicherheit zu finden, der gerade in den Symbolen meist am dunkelsten ist, begnügen wir uns hier auf Gerhard (Gr. Myth. §. 35 fg.), K. Schwenck (Die Sinnbilder der alten Völker. Frankfurt a. M. 1851) und J. L. Friedreich (Die Symbolik und Mythologie der Natur. Würzburg 1859) zu verweisen. Nur daran wollen wir erinnern, daß das Verhältniß dieser Symbole verschieden gewesen sein muß. Während einige nur gezeigt sind, dienten andere den Gebräuchen, wie die musicalischen Instrumente und in anderer Weise, unter Theilnahme der Geweihten, Kiste, Korb, Kykeon u. s. w.

§. 13. Als Hauptinhalt der Mysterien in Eleusis wird immer und überall der Raub der Persephone angegeben; er bildete nicht nur den Inhalt des Homerischen Hymnos, sondern auch der Hymnen des Pamphos, des Musäos und der Weihe des Orpheus. Nicht ist zu bezweifeln, daß dieser Mythos auch der Hauptgegenstand der Handlungen (δρώμενα), die dramatisch aufgeführt wurden, gewesen sei [4]). Es lassen sich in dem Mythos

---

Ὕης, Regengott, zu. Der Blick bei dem ersten Worte zum Himmel, bei dem zweiten zur Erde, läßt in der Hauptsache keinen Zweifel übrig.

2) *Clem. Al.* Prot. c. 2. §. 21. p. 18. *Pott.*: ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην. Lobeck's Verbesserung (ἐγγευσάμενος) ist von Schömann (G. A. III. S. 349) vertheidigt, von Döllinger (Heidenthum S. 168) und von Rinck (Rel. d. Gr. II. S. 364) verworfen. 2a) Es ist wol Vol. V. p. 784 ed. *Schulze* gemeint, wo jedoch weder Eleusinien, noch Kiste genannt werden. 3) Die vielbesprochene Formel: κόγξ ὄμπαξ ἐπιφώνημα τοῖς τετελεσμένοις, die im indischen Gottesdienste wiedergefunden sein sollte, ward von Creuzer (Symb. 3. A. IV. S. 399), nach Meursius als Schluß der Mysterien gedeutet, ist aber von Lobeck (Agl. p. 775) emendirt: κόγξ ὁμοίως πάξ als Ausruf, daß etwas fertig ist. Jedenfalls ist der Sinn unsicher. Doch glaubt Rinck (II. S. 375) an der Beziehung auf die Mysterien, wenn auch in anderem Sinne, festhalten zu können, indem er es aus dem Hebräischen: kein Falsch sei in dir! erklärt.

4) *Clem. Al.* Protr. c. 2. §. 12: Δηὼ δὲ καὶ Κόρη δρᾶμα ἤδη ἐγενέσθην μυστικόν· καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἐλευσὶς δᾳδουχεῖ. Wie die Anordnung hier nicht genau ist, indem der Raub nach dem Suchen genannt wird, ist ohne

verschiedene Acte unterscheiden: das Blumenpflücken, der Raub, das Suchen der Demeter, die Einkehr in Eleusis, der Vertrag mit Zeus und die Rückkehr. Da die Feier mehre Tage dauerte, ist wahrscheinlich die ganze Geschichte nicht an einem Tage oder Abend aufgeführt; wie sie etwa getheilt ward, ist um so schwerer zu entscheiden, da die letzten Acte nirgends ausdrücklich genannt werden, die Rückkehr in die Oberwelt auch schon in den kleinen Eleusinien vorgekommen war. Zu der Darstellung des Raubes gehörten die heiligen Klaggesänge (*ἐπεὶ καὶ Κόρης καὶ Δήμητρος καὶ αὐτῆς τῆς μεγίστης τῶν θεῶν ἱεροὺς τινας ἐν ἀποῤῥήτοις θρήνους αἱ τελεταὶ παραδιδῶσι*, *Prokl.* ad *Plat.* Pol. p. 384) und dumpf und ernst tönende Musik der Cymbeln und Pauken (*Apollod.* Schol. Theokr. II, 36 und *Vellej. Paterc.* I, 4, 1). Hieran schlossen sich wahrscheinlich Tänze im Freien, die Demeters Klagen und Irren nachahmten, ohne Zweifel in Begleitung ähnlicher Musik. Da Demeter's Aufnahme in Eleusis erst auf das Umherirren folgt, so scheint sie einer späteren Aufführung anzugehören. Aus dieser Aufnahme wird ein Act besonders hervorgehoben, der rohe, obscöne Scherz, durch den Baubo die Demeter erheitert und vermocht haben soll, wieder Speise und Trank zu sich zu nehmen. Dies war der vielbesprochene Mischtrank (Kykeon). Diese Erzählung zeigt auch unabhängig von der Anwesenheit des Jakchoskindes [5]), daß der Aufführung die Orphische Weihe (d. h. das diesen Namen führende Gedicht, *τελετή*) zum Grunde lag (*Clem. Alex.* Protr. c. 2. §. 20. 21. *Euseb.* Praep. Ev. II, 3, 5 u. 6. *Arnobius* adv. Gr. V, 25). Daran schloß sich als Handlung der Einzuweihenden selbst der Genuß des Kykeon, worauf sich die oben mitgetheilte Formel bezog. Obgleich aus der Darstellung von dem Schluß des Mythos nichts Näheres bekannt ist, darf doch die allgemeine Annahme als richtig gelten, daß eben in der Rückkehr der Persephone in die Oberwelt das Keimen der Saat zu verstehen und dieses zum Bilde des aus dem Tode sich neu entwickelnden Lebens gedient habe. „Die Umdeutung des Mythos," sagt Welcker (Gr. G. II. S. 513 fg.), „von der Natur und dem Gesetz der Vegetation oder seine Anwendung auf das Menschengeschlecht scheint zwar sehr einfach, in Zeiten zumal, worin Natur und Menschheit, Natur und Gottheit in Gedanken und Gefühlen so wunderbar in einander spielten. Aber um in dem Mythos diesen neuen Sinn zu finden, mußte das Gemüth dazu vorbereitet sein, dem er fortan seine eigene Ahnung als Offenbarung und Geschenk der Göttin thatsächlich beglaubigen sollte: das Leben des Geistes und Gefühls mußte in vielen gottesdienstlichen Männern gewachsen und dadurch die Hoffnung einer nicht schattenartigen Fortdauer inniger und stärker geworden sein." — „Wohl läßt sich denken, daß der Keim dieser neuen Religion plötzlich und auf einmal aus dem Mythos in eines Eumolpiden Geist aufgegangen sei; aber den Gedanken zu Glauben und Zuversicht zu erheben, vermittelt und verbürgt durch den Glauben an die Göttin, die durch Trauer und Unwillen gegen die Götter zur Versöhnung und Freude übergegangen war, dies erforderte eine spiritualistischere Denkart, als wir sie wenigstens sonst bis dahin auf einem andern Punkte Griechenlands nachweisen können. Eine Lehre und ein Glaube wie dieser und eine Institution wie die darauf gebaute, so geordnet in ihren Vorständen, so glänzend und angesehen wie der Hymnos sie erkennen läßt, befestigt genug, um sich bis zum Erlöschen des Heidenthums als dessen höchstes und letztes Heiligthum zu behaupten, gehaltvoll genug, um in den schönsten Tagen Athens Ansehen zu behaupten, um fortwährend von nah und fern eine unberechenbare Menge von Theilnehmern der Weihen aus allen Classen anzuziehen, und um in zahlreichen Filialen Nachahmung zu finden, können sich wol nur nach und nach entwickelt und befestigt haben, und leicht mag man sich daher denken, daß die kleine attische Zwölfstadt mehr als ein Menschenalter hindurch ausgezeichnet gewesen sei durch tiefsinnige und fromme Männer, bevor sich das dem Heiligthum vorstehende Geschlecht nach dem Hauptberuf einen Stammvater des schönen Namens Eumolpos gesetzt und die Lehre von einem bessern Leben der Eingeweihten im Hades bestimmt aufgestellt hat." Wie sich die Vorstellung vom Leben nach dem Tode nun an den Mythos angeknüpft hat, wird nirgends gesagt; daß sie aber bildlich zur Darstellung gebracht sei, wird ausdrücklich berichtet. Wir müssen wol einen besondern Act annehmen, der wahrscheinlich erst dem letzten Grade der Weihe, der Epoptie, angehörte. Dies läßt sich wol denken, da die Einzuweihenden oder theilweise Eingeweihten bis dahin *μύσται*, Leute mit verschlossenen Augen hießen, und nun erst, nachdem sie mit eigenen Augen das Leben nach dem Tode gesehen hatten, Schauende, *ἐπόπται*, hießen. Um den Eindruck zu erhöhen, ließ man den Gegensatz zwischen den Schrecken des Todes und den hellbeleuchteten Gefilden der Seligen scharf hervortreten [6]). Auch

Zweifel die Rückkehr ausgelassen. So werden §. 16 wieder andere Momente hervorgehoben: *Δηοῦς δὲ μυστήρια καὶ Διὸς πρὸς μητέρα Δήμητραν ἀφροδίσιαι συμπλοκαὶ καὶ μῆνις (οὐκ οἶδ' ὅτι φῶ λοιπόν, μητρὸς ἢ γυναικός) τῆς Δηοῦς, ἧς δὴ χάριν Βριμὼ προσαγορευθῆναι λέγεται, ἱκετηρίαι Διὸς καὶ πόμα χολῆς καὶ καρδιουλκίαι καὶ ἀῤῥητουργίαι.* §. 17. *Βούλει καὶ τῆς Φερεφάττης ἀνθολογία διηγήσωμαί σοι καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν ἁρπαγὴν τὴν ὑπὸ Ἀϊδωνέως καὶ τὸ σχίσμα τῆς καὶ τὰς ὗς τὰς Εὐβουλέως τὰς συγκαταποθείσας ταῖν θεαῖν.* Vergl. §. 20 u. 26, wo die Ankunft und Aufnahme in Eleusis ausführlicher erzählt wird.

5) Die Anwesenheit des Jakchos bietet mehrfache Schwierigkeit. Als Kind des Zeus und der Persephone, das später geboren war, konnte er nicht anwesend sein. Wie er als Sohn der Demeter im Alter eines kleinen Kindes anwesend sein konnte, sieht man auch nicht ein. Dazu kommt, daß der *Ἴακχος* in der Uebersetzung des Arnobius wegfällt, weshalb Lobeck (Aglaoph. p. 820) vermuthet, daß irgend ein eingeborener Eleusinier an dessen Stelle zu setzen sei, oder ein Pflegling der Baubo. Dem widerspricht aber in Uebereinstimmung mit Clemens das, wie es scheint, sprüchwörtlich gewordene *Διόνυσος ἐπὶ μαστῷ*, *Suid.* s. v. *Ἴακχος*. *Lucret.* IV, 1160: mammosa Ceres est ipsa ab Iaccho.

6) *Plut.* De anima. Fr. II. §. 2 aus *Stob.* Flor. S. CXX, 28. p. 604. *Plut.* ed. *Hutten.* Vol. XIV. p. 270, wo *οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζομένοι* nur von den Eleusinien verstanden werden kann, von denen es heißt: *πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περι-*

fehlte eine Andeutung vom Schicksal der Ungeweihten nicht, die in Schlamm und Koth sich wälzten bei nebelhafter Dunkelheit. „Zuerst Irrgänge und mühevolles Umherschweifen und erfolglose Gänge in der Finsterniß; dann vor der Weihe alle Schrecknisse, Schauer und Zittern, Schweiß und ängstliches Staunen. Darauf bricht ein wunderbares Licht hervor; freundliche Gegenden und Wiesen mit erhabenen Chorgesängen und heiligen Erscheinungen, in denen der ganz Geweihte frei wird und im Gefühl der Sicherheit umhergeht, bekränzt feiert, mit frommen und reinen Männern zusammenlebt, indem er dort den ungeweihten Haufen derer, die ein unreines Leben führten, in vielem Koth und Nebel von einander getreten sich herumtreiben und aus Furcht vor dem Tode, aus Unglauben an die Götter dort in den Uebeln verharren sieht. Denn von dort her wirst du begreifen, daß die Verbindung und Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe etwas Widernatürliches ist." Im letzten Satze will Plutarch offenbar in den Mysterien eine Bestätigung der Pythagoreischen Ansicht finden, daß die Seele mit dem Leibe zur Strafe verbunden sei. Daß übrigens der Unterschied der Seligen und Unseligen keineswegs blos von der Einweihung abhängig war, sondern die moralische Besserung als nothwendige Folge vorausgesetzt ward, zeigt der Schluß des Chors der Mysten, in Aristophanes' Fröschen v. 455 fg., der gesungen beim Hinzuge nach Eleusis die Erinnerung wachruft an die bereits früher empfangenen Weihen:

Denn uns allein ist Sonnenschein,
Und frohe Tageshelle,
Die einst wir die Weihe empfahn,
Gut waren mit jedermann,
Dem Fremdlinge wohlgethan,
Und dem eignen Landsmann.

§. 14. Zur höchsten Weihe gehörten noch andere dramatische Aufführungen (δρώμενα) oder wie Schömann (Griechische Alterthümer II. S. 350) es wol richtiger bezeichnet, lebende Bilder, zu denen von Chören heilige Gesänge gesungen wurden. Eins dieser Bilder ist es ohne Zweifel, von dem Eusebios (Praep. Evang. III, 12, 3) berichtet, daß in den eleusinischen Mysterien der Hierophant in der Gestalt des Weltschöpfers oder Weltbaumeisters (δημιοῦργος) aufgetreten sei, der Daduch den Helios, der Altarist (ὁ ἐπὶ βωμῷ) die Selene und der Hierokeryx den Hermes vorgestellt habe. Gewiß waren auch noch andere Priester in anderen Göttergestalten dabei thätig. Am wahrscheinlichsten haben wir uns einen Umzug, eine Procession unter glänzender Beleuchtung dabei vorzustellen, und mit gleicher Wahrscheinlichkeit hat Plato (Phaedr. c. 28 u. 30. p. 248 u. 250) zunächst diese Umzüge im Sinne, wenn er die Umzüge der Götter im überhimmlischen Orte die höchste Weihe für die mit umfahrenden und zuschauenden Seelen nennt, durch welche sie selbst vollkommen würden (c. 29: τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται). Diese Umzüge werden von Plato als die ewigen Urbilder der Dinge bezeichnet, und ebenso wie hier erscheinen die Götter im Verhältniß zum Zeus in einem der meist beglaubigten Fragmente der Orphischen Theogonie, von der wir oben (Abschnitt I. §. 1) gezeigt haben, daß sie den Inhalt der Weihen bildete [7]). Da hieß Zeus der Demiurg, insofern er den Phanes, in dem schon die ganze Welt und die Götter vorgebildet war, verschlang, und dann als die Welt der Wirklichkeit wieder aus sich hervorgehen ließ. Und gerade in diesem Fragment werden Helios und Selene besonders hervorgehoben als diejenigen Götter, die er in sich enthielt. Was davon älter, was später durch die Pythagoreer hinzugekommen und wann, läßt sich nicht mehr bestimmen. Der Hauptgedanke, den schon Plato als alte Ueberlieferung kennt:

Zeus Anfang, Zeus Mitt', aus Zeus ist Alles geworden [8]),

kann wenigstens nicht jünger als jene Pythagoreer sein.

δρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινὸς ὕποπτοι πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι· dies wol vor dem Eintritt in das Telesterion: Εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος. Dieses schon im Gebäude, aber vor Enthüllung der Darstellung; *Plut.* Prof. Virt. Sent. Vol. VII. p. 258. *Hutten:* οἱ τελούμενοι κατ' ἀρχὰς θορύβῳ καὶ βοῇ πρὸς ἀλλήλους ὠθούμενοι συνίασι, δρωμένων δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν προσέχουσι ἤδη μετὰ φόβου καὶ σιωπῆς. Auf diese Darstellung gehen dann die folgenden Worte aus dem Fragment De anima p. 270: ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν ἢ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φαντασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν οἷς ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος περιιὼν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει, καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὁμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συνελαυνόμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστίᾳ τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα· ἐπεὶ τό γε παρὰ φύσιν τὴν πρὸς τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ συμπλοκὴν εἶναι καὶ σύνερξιν, ἐκεῖθεν ἂν συνίδοις.

7) Dies Fragment (VI. bei *Gessner*, *Hermann* und *Mullach*, Fragm. Philosoph. Gr. Paris. 1860. p. 168, bei *Lobeck*, Aglaoph. p. 519 seq. Fr. I—VIII.) steht am vollständigsten *Prokl.* in *Plat.* Tim. 2. p. 95, 34 seq. p. 224. *Schneider.* Theile desselben sind erhalten aus Porphyrios bei *Euseb.* Praep. Ev. III, 9, 2. *Stob.* Ecl. Phys. I. c. 2. §. 23. *Pseudo-Arist.* De Mundo c. 7 und *Plut.* Def. Or. c. 48 und Comm. Nott. 31. Ja selbst dem Plato ist es bekannt gewesen. Legg. IV. p. 715. e. Zwar nicht in den Versen selbst, wol aber in der prosaischen Umschreibung des Gedichtes hieß Zeus auch der Demiurg. Der ganze Inhalt hängt nun mit der Orphischen Vorstellung von Phanes so eng zusammen, daß es nur Zufall sein kann, wenn das Wort auch zuerst beim *Diodor. Sicul.* I, 11 und zwar in der Bedeutung Sonne vorkommt. Mir scheint demnach kein Grund, mit Schömann (De Poesi Theogon. Gr. p. 14. Opuscula II. p. 15) die in ihm ausgedrückte Vorstellung einer idealen Welt und deren Verschlingung durch Zeus u. s. w. erst von den Neuplatonikern eingeschoben zu glauben. Dasselbe gilt von dem Worte und Begriffe Ἠρικεπαῖος, dessen griechischen Ursprung und ursprüngliche Bedeutung „Lufthauch" von ἦρ und κάπος = ψυχή, πνεῦμα (Hesych. s. v.) neuerdings Göttling erwiesen hat (De Ericapaeo Orph. Jenae 1862). Vergl. den Auszug der Orphischen Theogonie unten X. §. 17.

8) Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται, lautet der Vers beim Pseudo-Aristoteles und bei Eusebios; bei Plutarch dagegen:

Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα πέλονται,

und *Plat.* Legg. IV, 715. e.: Ἄνδρες, τοίνυν φῶμεν πρὸς αὐτούς, ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος.

Auch die Vorstellung, daß die Welt als göttlicher Gedanke früher vorhanden gewesen, als in der realen Wirklichkeit, ist nicht erst von Plato, denn schon Empedokles legt sie seinem System zu Grunde, was er, wie so Vieles, den Pythagoreern entlehnt zu haben scheint. Leider gibt Eusebios nicht an, in welchem Zusammenhange diese Andeutung von der Einheit der Götter und der Welt in dem Ursprunge aus dem göttlichen Gedanken mit den Eleusinien gestanden habe. Wurden, wie wir nicht zweifeln dürfen, die Götter auf ihre Naturbedeutung zurückgeführt, die Natur aber in ihrem göttlichen Ursprunge als Einheit gefaßt, so hängt damit ohne Zweifel die Vorstellung vom Sterben der Götter zusammen, die Cicero, der in die Eleusinien eingeweiht war, als Inhalt der Mysterien angibt (Tusc. I, 13), gewiß aber nicht im euhemeristischen Sinne, wie man gewöhnlich annimmt. Ob der Jakchos-Dionysos schon von den Orphikern zur Zeit des Pisistratos auf den Phanes zurückgeführt ist? Die Uebereinstimmung des Sophokles mit Eumolpos und Orpheus scheint kaum anders zu erklären [9]). Welchen Zweck aber kann es in den Eleusinien gehabt haben, so weit auf den Ursprung aller Dinge zurückzugehen? Ich wüßte keinen andern Grund als den Vegetationswechsel und den Wechsel von Leben und Tod der Menschen auf eine Einheit des vegetativen und menschlichen Lebens im Göttlichen zurückzuführen und als eine göttliche Weltordnung erkennen oder vielmehr durch Versenkung in das Göttliche gleichsam die Theilnahme unmittelbar empfinden zu lassen. Dies bezeugt gerade in Beziehung auf die besprochenen Bilder der Stoiker Kleanthes [10]). Dahin weisen auch die mythischen Elemente in den Fragmenten der Orphischen Theogonie, d. h. der Weihen, in denen die Adrasteia als die Wächterin des Weltalls und als Ernährerin des Zeus ausdrücklich genannt wird, indem es in demselben Satze heißt, daß nach Orpheus der Demiurg von der Adrasteia genährt werde, mit der Ananke (Nothwendigkeit) zusammenwohne und das Schicksal (*Εἱμαρμένη*) erzeuge. Adrasteia aber sitzt am Eingange der Höhle der Nacht, in der Zeus geboren ist, mit ihrer Schwester Ida (*Εἴδη*) der Wissenden und schlägt Klappern und Trommeln und dort wohnt auch Dike (Recht), die Tochter der Frömmigkeit und des Gesetzes [11]). Sollte dies nicht die letzte Stufe der Weihe gewesen sein? War dies der Fall, dann begreifen wir, weshalb schon auf dem Zuge von Athen nach Eleusis das Hinführen des Jakchos und der Lobgesang so stark hervortritt. Im Zusammenhange mit dieser Auffassung erklären sich auch die meisten Symbole, von denen die Aehre die höchste Bedeutung hatte, die in Beziehung auf das Licht und den Jakchos gesetzt, das erste Ausstrahlen und die letzte Frucht, das letzte Ziel der Welt bezeichnet zu haben scheint (*Hippolyt.* Ref. Haler. V. p. 162. ed. *Duncker*). Auf diesen Zusammenhang der ganzen Feier muß auch der Schluß deuten: Die Plemochoe, von der der letzte Tag den Namen hatte, weil an demselben zwei thönerne, kreiselförmige Schaalen, die aber fest stehen können, eins nach Osten, das andere nach Westen aufgestellt und gefüllt, dann, indem man mystische Formeln dazu sprach, umgestoßen oder ausgegossen wurden (*Athen.* XI. p. 496. b., vergl. *Hesych.* s. v. *Pollux* X, 74). Ueber die Beschaffenheit der Flüssigkeit wird so wenig etwas überliefert, als von dem Inhalt der gesprochenen Formeln oder gar deren Bedeutung. Das Wort deutet in dem zweiten Theile der Zusammensetzung (*χοή*) auf ein Trankopfer. Ob der erste Theil des Wortes Rabe (*πλήμνη*) auf die Gestalt des Gefäßes, oder in der Bedeutung Fülle (von *πλῆμα* = *πλήρωμα*, *πλέω* = *πίμπλημι*) auf den Inhalt geht, scheint zweifelhaft. Ueber diese Spende ist nur noch eine Notiz erhalten, aus einer Tragödie Peirithoos, nach der dieselbe in einen Erdspalt gegossen scheint. Die Stellung nach Osten und Westen deutet auf Unterwelt und Olymp, die Gleichheit der Spende und die Gestalt der Gefäße, die vielleicht an die Rundung der Welt erinnern sollte, mögen zuletzt noch symbolisch auf die Einheit des Gegensatzes hingewiesen haben.

§. 15. Daß die Eleusinien wirklich die aus den Mythen und Gebräuchen entwickelte Bedeutung hatten, wird durch Zeugnisse der hervorragendsten Werke und

---

9) Sophokles' Antigone v. 1106 vom Dionysos: *μέδεις δὲ παγκοίνοις Ἐλευσινίας Δηοῦς ἐν κόλποις*, scheint nicht geographisch, sondern, wie eine Liebhaberin beim Lucretius spöttisch geschildert wird: at tumida et mammosa Ceres est ipsa ab Jaccho, mystisch zu nehmen, wie der Schluß des Chores v. 1132 zeigt:

> *ἰώ, ὦ πῦρ πνεόντων*
> *χοράγ' ἄστρων, νυχίων*
> *φθεγμάτων ἐπίσκοπε,*
> *καὶ Διὸς γένεθλον,*
> *προφάνηθι Ναξίαις*
> *ἅμα περιπόλοισι σαί-*
> *σιν, αἵ σε μαινόμεναι πάννυχοι*
> *χορεύουσι τὸν ταμίαν Ἴακχον.*

Diese Schilderung der Nachtfeier erinnert ganz und gar an den Jakchosgesang in den Fröschen des Aristophanes Vs. 316 fg. Dann ist Dionysos nicht blos Sonne, sondern auch nächtlicher Sternenglanz, die Helle des Lichtes überhaupt, Gott der Ober- und Unterwelt. *Diod.* I, 11: *τῶν παρ' Ἕλλησι παλαιῶν μυθολόγων τινὲς τὸν Ὄσιριν Διόνυσον ἐπονομάζουσι καὶ Σείριον παρωνύμως. Ὧν Εὔμολπος ἐν τοῖς Βακχικοῖς ἔπεσί φησιν·*

> *Ἀστροφαῆ Διόνυσον ἐν ἀκτίνεσσιν πυρωπόν.*
> *Ὀρφεὺς δέ·*
> *Τοὔνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.*

Demnach ist auch kein Grund, mit Schömann den Phanes auf die Sonne zu beschränken. 10) Das muß der Sinn sein, wenn es bei Epiphanios Panar. (adv. Haeres.) L. III. T. II. Expos. c. 9. p. 1090. ed. *Oehler*. Vol. II, 1 heißt: *Κλεάνθης τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν λέγει εἶναι τὰς ἡδονάς καὶ ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχὴν καὶ τοὺς θεοὺς μυστικὰ σχήματα ἔλεγεν εἶναι καὶ κλήσεις ἱεράς καὶ δᾳδοῦχον εἶναι τὸν ἥλιον, καὶ τὸν κόσμον μυστὰς καὶ τοὺς κατόχους τῶν θείων τελεστὰς ἔλεγε.* Lobeck p. 130 versteht unter *σχήματα μυστικά* die Tänze der Mysten, p. 628 unter *κλήσεις ἱεράς* die Anrufungen und Reden des Hierophanten.

11) Hermias in Phaedr. Platon. p. 248. *Lobeck*, Aglaoph. p. 514. Adrasteia aber und Ananke haben schon beim Plato eine ähnliche Stellung (Phaedr. c. 60. p. 248. De Republ. V. c. 2. p. 451; X. c. 14. p. 617 seq.). Auch Apollodor (I, 1, 6) führt die Adrasteia und Ida in denselben Verhältnissen an, ohne Zweifel aus älteren Theogonien. Schon Aeschylos kennt die Adrasteia Prom. 916 (972).

Männer des Alterthums wenigstens im Allgemeinen auf das Entschiedenste bestätigt. Welcker hat in großer Fülle zusammengestellt, wo er den Einfluß der Eleusinien zu erkennen glaubt (G. G. II. S. 511 fg.). Schon der sogenannte Homerische Hymnos, der nur den Raub und was sich daran knüpft als den Inhalt der Eleusinien kennt, faßt die Bedeutung der Orgien, in denen er sie die Fürsten von Eleusis und deren Töchter unterrichten läßt, rein geistig in den Worten v. 480 zusammen:

Seliger, wer das schaute der sterblichen Erdenbewohner!
Wer ungeweiht, wer fremd ist dem Heiligen, nimmer gemeinsam
Hat er das Loos, auch ein Todter in dumpfiger Wüste des Nachtreichs.

Wie er die Seligkeit ganz äußerlich von der Einweihung abhängig macht, verheißt er auch dem Liebling der Demeter und ihrer Tochter leiblichen Segen v. 486 fg:

O Seliger, traun, wen jene
Freundlichen Sinnes lieb haben, der sterblichen Erdebewohner!
Schnell auch spenden sie ihm zur stattlichen Wohnung den Hausfreund
Plutos, welcher die Menschen begabt mit gesegnetem Reichthum.

Pindar hebt dabei die Beruhigung hervor, welche die Hoffnung auf ein künftiges Leben schon auf Erden gewährt, in einem Threnos bei *Plutarch*. Cons. ad *Apoll*. c. 35. *Bergk*. Fr. 106:

Diesen glänzt nun Helios' kräftiger Strahl dort unten, wenn oben es Nacht;
In diesen die vordere Stadt auf purpurberosetem Thalgrund,
Strotzt von schattendem Weihrauch, strotzt von Goldglanz mancher Baumfrucht,
Und Einen freut dort Reiten und Ringen, Andere Brettspiel,
Andere freut gar sehr die Phormix! Allen in prächtigster Schönheit blüht das Labsal alles Segens;
Und liebliche Düfte ergießt ihr holder Plan,
Weil strahlender Gluth auf Götteraltären gemischt, vielfältiges Opfer emporwallt.

Auch fehlte die Schilderung der Qualen nicht, wie ein anderes Bruchstück desselben Threnos zeigt (*Plutarch*. de Poët. cap. 2):

Wo Ströme der finstern Nacht entschleichend
Unendliches Graun ausspeien zumal.

Aeschylos erwähnt die Mysterien nirgends und soll der Entweihung durch Veröffentlichung angeklagt, sich jedoch vertheidigt haben durch den Nachweis, daß er gar nicht eingeweiht sei (*Eustr*. ad *Arist*. Eth. Nic. III, 2. *Clem. Alex*. Strom. II, 14, 60. Vergl. *Lobeck*. Aglaoph. p. 77). Dennoch läßt Aristophanes ihn (Ranae 886) als Eleusinier sagen:

Demeter einst, du meines Geistes Nährerin,
O laß uns würdig deiner heil'gen Weihen sein.

Eine ebenso klare als bestimmte Lobpreisung der Mysterien finden wir beim Sophokles, der im Oedipos Coloneos den Chor singen läßt v. 1042:

O wär ich' . . . . an
Gestade der Fackeln,
Wo fromm der Ehrwürdigen Paar mit hehrer Weihe
Die Menschen feiern, welchen dort
Auch der Eumolpidenpriester goldenes Schloß die Zunge hemmt.

Ein Fragment desselben stimmt ziemlich mit dem Homerischen Hymnos überein (aus *Plutarch*. De aud. poet. c. 4):

wie dreimal selig die
Der Menschen, die, nachdem sie diese Weihe geschaut,
Zum Hades gehn; denn diesen ist allein verliehn,
Zu leben, und den andern Nichts als Elend dort.

Wir haben bereits gehört, wie Plato (Phaedr. c. 29. 30) die Weihen für den seligsten Anblick erklärt und Isokrates führt (Panegyric. 6) an, wie Demeter den Vorfahren zwei Geschenke gemacht, welche die größten seien: die Früchte (das Getreide) und die Weihe, deren Theilnehmer für das Ende des Lebens und für die Ewigkeit süßere Hoffnungen haben. Der Stoiker Chrysippus bezeichnete die philosophische Untersuchung über die göttlichen Dinge als Weihe (τελετάς), weil sie die letzten sein und nach allem Uebrigen gelehrt werden müßten, nachdem die Seele schon Festigkeit erlangt habe und im Stande sei, zu schweigen (Etym. magn. s. v. τελετή). Schließlich mag noch Cicero's Ansicht erwähnt werden (De Legg. II, 14, 36): „Viel Treffliches und Göttliches scheint mir Athen hervorgebracht und zum Leben beigetragen zu haben; nichts Besseres aber als jene Mysterien, durch welche wir von einem rohen und wilden Leben zur Menschlichkeit gebildet und gesittigt sind, und in den Weihen (initia) erkennen wir in der That die Grundlagen (principia) des Lebens und wir lernen nicht blos froh zu leben, sondern auch mit besserer Hoffnung zu sterben."

§. 16. Führte Demeter auch anderswo, wie namentlich in Lakonien, Arkadien, Böotien und wahrscheinlich auch auf Thera und zu Olus auf Kreta, wo es einen Monat Eleusinios gab, den Beinamen Eleusinia, so läßt sich daraus nicht auf eine Uebertragung des eleusinischen Cultus schließen [12]). Der Name hat vielleicht, ja wahrscheinlich, in der ursprünglich gleichen Auffassung der Göttin seinen Grund, dann würde er ein Beweis mehr für den heimischen nicht thrakischen Ursprung und das hohe Alter dieses Gottesdienstes sein, dessen Vorhandensein bei den Vorfahren der Hellenen zur Zeit ihrer Einwanderung übrigens aus Uebereinstimmung mit den Mythen anderer arischer Völker genügend erwiesen scheint (1. Per. III. §. 7 und oben §. 2. Anm.). Als aber die tiefsinnigere Auffassung dem eleusinischen Cult so große Berühmtheit verschaffte, scheinen andere Ortschaften mit Eleusis gewetteifert zu haben, wie namentlich Pheneos (*Paus*. VIII, 15, 2) und Phlius (II, 14, 2), sei es, daß sie bei selbständiger Entwickelung die alte Verwandtschaft geltend machten oder spätere Uebertragung in die mythische Zeit zurückversetzten. Jenes scheint in Phlius und Lerna (*Paus*. II, 36, 7) der Fall gewesen zu sein. Beides zusammen hat in Messenien stattgefunden. Von Argos, das den Dienst der Demeter aus Aegypten erhalten zu haben wähnte, ging derselbe in seine Colonien über. Besonders entwickelt, vielleicht nicht ohne Einfluß von

12) Preller, Demeter S. 144—182 u. 309—313. Schömann, Gr. Alterth. Bd. II. S. 359.

Lerna, war er in Knidos, wie zahlreiche Inschriften bezeugen. Sie nennen eine ganze Göttergruppe, die verschieden bezeichnet wird; gewöhnlich heißt sie: Demeter und Kore und die Götter bei ihnen, mitunter wird Pluton noch besonders genannt, mitunter alle Götter und Göttinnen hinzugefügt. (*Newton* and *Pullan*, Discoveries of Halicarnassus etc. p. 735—746.) Zu Andania in Messenien, der alten Hauptstadt Messeniens, war die Sage, daß Kaukon, der Sohn des Kelänos, Enkel des Phlyos, den Dienst der Demeter und Kore zu den ersten Herrschern des Landes aus Eleusis gebracht und Lykos, Pandion's Sohn, von seinem Bruder Aegeus aus Athen vertrieben, denselben später weiter ausgebildet habe. Die Anknüpfung an Eleusis ist wol erst bei der Erneuerung zu Epaminondas' Zeit 369 v. Chr. durch Methapos, einen Lykomiden aus Phlyeis in Attika, aufgekommen, wenigstens erst beglaubigt durch eine Inschrift an dessen Statue (*Paus.* IV, 1, 7). Die Verbindung mit dem Apollon Karneios unterscheidet die Mysterien von Andania von denen zu Eleusis sowol als zu Phlyeis (*Paus.* V, 33, 4). Das Bewußtsein der Verwandtschaft mit den Eleusinien wird bis in die Zeit des ersten messenischen Kriegs zurückversetzt, bei dessen ungünstigem Ausgang die Priester, welche mit der Verwaltung des Geheimdienstes betraut waren, nach Eleusis geflohen sein sollten (*Paus.* IV, 14, 1), von wo sie bei der Schilderhebung unter Aristomenes wieder zurückkehrten (IV, 15, 7), um den Kriegseifer nach Kräften zu beleben (IV, 16, 2). Nach dem zweiten messenischen Kriege fanden sie wieder Zuflucht in der Fremde, wahrscheinlich in Naupaktos. Ihre Nachkommen kehrten bei Herstellung Messeniens unter Epaminondas in die Heimath ihrer Väter zurück (IV, 27, 5 u. 6). Bei der Neugestaltung der Weihe, mit welcher der Lykomide Methapos beauftragt war, ist Einiges geändert (*Paus.* IV, 1, 6 u. 7, 2, 6. u. 26, 8). Ueber diese Neugestaltung haben wir neuerdings wichtige Aufschlüsse erhalten, durch eine von Antonios Blastos, einem Lehrer der Gegend, aufgefundene, von S. H. Kumanudes publicirte und von H. Sauppe (Abhandlungen d. Gött. Ges. d. W. 1859. Bd. 8. S. 217 fg.) commentirte Inschrift, die (nach S. 269) aus dem Jahre 72 v. Chr. mancherlei neue Anordnungen über die Festfeier enthält, ohne aber die Einrichtung oder gar den Inhalt zu berühren. Dieselbe handelt in ziemlich willkürlicher Unordnung von den Priestern und Priesterinnen, andern Beamten und deren Pflichten, von den heiligen Schriften, von den Opfern, Kränzen, der Kleidung, der Pompe, den Zelten und dem Markt, von den Kosten und wiederholt von den polizeilichen Anordnungen. Die Götter, denen die Mysterien gefeiert wurden, sind Demeter, Kora, hier gewöhnlich Hagna genannt, Apollon Karneios, Hermes und die großen Götter, unter welchen, wie Sauppe S. 259 nachweist, die Kabiren zu verstehen sind, deren Mysterien in Verbindung mit den eleusinischen Göttinnen derselbe Methapos in Theben geordnet hatte (*Paus.* IV, 1, 7 u. IX, 25, 5 seq.). Ueber die Feier selbst hat Sauppe aus der Inschrift Folgendes gewonnen (S. 266): „Obgleich die Inschrift über den eigentlichen Inhalt der Weihe selbst ihrer Bestimmung nach Nichts enthält, so vermögen wir doch die verschiedenen Theile der ganzen Feier und ihren glänzenden Gang mit einiger Sicherheit zu bestimmen. Offenbar haben wir, ähnlich wie zu Eleusis, die heiligen Handlungen von dem weltlichen Volksfeste zu scheiden. Denn es sind nicht allein Geweihte bei der Feier, sondern auch Ungeweihte (Z. 36), die nur nicht in die von den Hieroi abgesteckten Räume kommen sollen. Der gewöhnliche Ausdruck für das ganze Fest ist *αἱ θυσίαι καὶ τὰ μυστήρια*: Z. 39. 76. 77. 87, *τὰ μυστήρια καὶ αἱ θυσίαι* 185. Aber *τὰ μυστήρια* steht auch allein Z. 2. 142. 180. 190, ebenso *ἁ τελετά* Z. 3. Und wenn Z. 105. 114 das Wort *ὁ πανάγυρις* gebraucht ist, so könnte man zwar meinen, daß damit das Volksfest im Gegensatz zu dem im engeren Sinne zu nennenden religiösen Handlungen bezeichnet werden solle, aber der Zusammenhang zeigt, daß mit demselben die ganze Feier umfaßt wird." — „Nach Pausanias (IV, 33, 4) wurde das ganze Fest im heiligen Kypressenhain des Apollon, dem *Καρνεάσιον* gefeiert. Damit stimmt die Inschrift, denn nach Z. 54—65 sollen viele Erneuerungen in dem Karneasion vorgenommen werden. Und es müssen viele Heiligthümer dort gewesen sein, denn in der Inschrift werden erwähnt: die heilige Quelle der Hagna mit dem Bilde derselben (Z. 86), ein Tempel der Demeter (Z. 30), ein Heiligthum (*ἱερὸν*) des Apollon Karneios (Z. 7), ein Tempel der großen Götter (Z. 93), ein Theater (Z. 70). Dagegen kann der Ausdruck *τὸ ἱερὸν* (Z. 82) und *ἐν τῷ ἱερῷ* (Z. 115) nur den ganzen heiligen Raum bezeichnen, in welchem die Hieroi die geheiligte Stelle des Asyls bestimmen sollen. Das Haus, was an der zweiten Stelle erwähnt ist, war wahrscheinlich für die Hieroi bestimmt, die während der Feier Vieles zu berathen und zu richten hatten. Eröffnet wurde die Feier ohne Zweifel durch das Opfer der zwei weißen Schafe, die nach Z. 69 vor den Mysterien geopfert werden sollen. Dann folgte wol nach Analogie anderer Feste der heilige Zug. Ihn führt Mnasistratos, dann kommen Priester und Priesterinnen der Weihegötter, dann die Vertreter des Staates, der Agonothet und Opferer, dann die Flötenbläser. Hierauf ziehen die heiligen Jungfrauen die Wagen, auf denen in Kisten mystische Heiligthümer ruhen. Dann folgt die Festmahlordnerin des Demetertempels mit ihren Gehilfinnen, nach ihr die beiden fremden Priesterinnen, die als Gäste theilnehmen, der Demeter am Hippodrom und in Aegila. Ihnen schließen sich die heiligen Frauen und diesen die heiligen Männer an, einzeln, wie das Loos ihre Ordnung festgestellt hat. Auch die Opferthiere, welche für die Weihgötter bestimmt sind, werden aufgeführt, eine trächtige Sau für Demeter, ein Widder für Hermes, eine junge Sau für die großen Götter, ein männliches Schwein für Apollon Karneios, ein Schaf für Hagna (Z. 28 fg.). Der Zug bewegte sich in das Heiligthum, in welchem die mystische Weihe stattfand. Worin diese bestanden habe, wissen wir nicht. Nur lassen

die Worte Z. 24, wenn ich sie richtig erklärt habe, in Verbindung mit den Worten des Methapos: *σύμπαντα Λύκος Ἀτθίδος ἱερὰ ἔργα κατ' Ἀνδανίῃ θῆκε* erkennen, daß man, wie in Eleusis und andern Weihen, *δρώμενα καὶ λεγόμενα* hatte (Hermann, Gottesd. Alt. §. 32, 14) und daß die *δρώμενα* zumeist den Raub der Kora, die Irren und Klagen der Demeter, das Wiedersehen der Göttinnen mimisch darstellten. Der Weihe selbst ging ohne Zweifel eine Reinigung voran und es wurde dabei ein schönfarbiger Widder geopfert (Z. 69). Theile der darauffolgenden Feier müssen auch die Darbringung der in dem Zuge aufgeführten Opfer der Weihegottheiten und die Opferung der 100 Schafe durch die Protomysten gebildet haben (Z. 70). Wahrscheinlich gehörten auch die Reihentänze, die Z. 75 und 100 erwähnt sind, wenigstens zum Theil mit zu der mystischen Feier. Wann die Opfer an der Quelle der Hagna erfolgten (Z. 88), läßt sich nicht bestimmen. An die mystische Weihe schloß sich wahrscheinlich das heilige Mahl an" (Z. 97 fg.). „Den zweiten Theil der ganzen Feier bildete das Volksfest. Zelte waren auf Kosten der an dem Feste Theilnehmenden aufgeschlagen und stattlich eingerichtet, denn besondere Anordnungen schienen nöthig, um sowol die Größe der Zelte, als den Aufwand bei ihrer Ausstattung in Schranken zu halten (Z. 34 fg.). Sie sollen nicht mehr als 30 Fuß im Gevierte haben und Ruhebetten und Silberzeug in einem nicht über 300 Drachmen betragen. Schmausereien also und andere Festlust dauerten mehre Tage, dafür spricht auch der Markt, der unter der Aufsicht der Agoranomen der Stadt, aber mit größter Freiheit des Verkehrs gehalten wird (Z. 101), denn die Verkäufer zahlen Nichts für den Platz, erhalten keine Vorschriften über die Zeit des Verkehrs und über die Preise, nur soll die Waare gut, Maaß und Gewicht richtig sein. Dies erinnert lebhaft an die zeltähnlichen *σκιάδες* (vergl. Urlich's Rhein. Mus. 10. S. 17 fg.), die an den Karneen zu Sparta aufgeschlagen wurden, wie Demetrius von Skepsis (bei *Athen*. IV. p. 141 seq.) erzählt (Hermann, Gottesd. Alt. §. 53, 30). Also auch in dieser Beziehung war eine Aehnlichkeit des Festes im Karneasion mit den Karneen bewahrt worden. Da ein Theater erwähnt ist (Z. 70), so müssen wir auch Vorstellungen im Theater annehmen. Vor denselben fand eine Reinigung der ganzen Festversammlung statt, für die drei Ferkel bestimmt waren (Z. 70). Auch Wettkämpfe dürfen wir ähnlich, wie bei Eleusis (Hermann, Gottesd. Alt. §. 55, 39) voraussetzen, da der Agonothet der Stadt an der Feier Theil nahm (Z. 29). Die Chortänze (*χορεῖαι*), die ich zum Theil schon für die mystische Weihe in Anspruch nahm, gehörten jedoch wol in Verbindung mit andern musikalischen Aufführungen zum andern Theil zu dem, was im Theater vorging. Auch für Bäder war gesorgt (Z. 108). Ebenso war aber auch für Quellwasser Sorge getragen und die Leitungen sowol als das Bassin standen unter Aufsicht der Agoranomen (Z. 105 fg.; vergl. E. Curtius, Ueber Quellinschriften S. 19). Die *ὑδρᾶναι* hingegen, die Z. 37 bei den Zelten der Hieroi aufgestellt werden sollen, waren wol Gefäße mit Weihwasser, aus denen sich die besprengten, welche in den für die Hieroi abgesteckten Raum eintreten wollten. Aus ungeweihtem Raume treten sie in den heiligen, den Ungeweihte gar nicht betreten dürfen (Z. 36). Deshalb besprengen sie sich, wie bei dem Eintritt in geweihte Räume zu geschehen pflegte" (vergl. Hermann, Gottesd. Alt. §. 19, 4). „Ungeweihte (*ἀμύητοι* Z. 36) und Geweihte hatten an dem Volksfeste Theil. Unter den Geweihten (*οἱ τελούμενοι* Z. 14. 15) aber waren Männer und Frauen (Z. 15. 16), verheirathete Frauen und Mädchen (Z. 17. 21. 29), Freie und Sklaven (Z. 18), denn was für Sklavinnen gilt, sind wir auch ohne ausdrückliche Angabe berechtigt von Sklaven anzunehmen. Aber selbst unter den Geweihten gab es Rangunterschiede. Denn ein Theil von ihnen waren zu Hieroi und Hierä gewählt, denen die Uebrigen als *ἰδιῶται* und *ἰδιώτις* gegenüberstanden (Z. 17). Außerdem bildeten die Z. 14. 60. 70 genannten *πρωτομύσται*, Erzgeweihte, einen höhern Grad unter ihnen. Natürlich hatten auch die aus den Hieroi gewählten *μυσταγωγοί* (Z. 151), welche die der Weihe Begehrenden vorstellten und einführten (Hermann, Gottesd. Alt. §. 32, 23. *Nitzsch*. De Eleusiniorum ratione publica p. 17), eine ausgezeichnete Stellung." Verdanken wir dieser Inschrift zunächst auch nur Belehrung über die äußere Feier, so bestätigen die Andeutungen über den Inhalt doch im Ganzen, was vorher aus den Nachrichten über die Eleusinien entwickelt ist.

X. Orpheus und die Orphiker. Dionysos, dessen Gefolge und deren Mysterien.

(*Thomas Taylor*) Dissertation on the Eleusinian and Bacchic Mysteries. Amsterdam (1790). *Fr. Creuzer*, Dionysos. Vol. I. Heidelberg 1809. 4. Rec. Jen. Literaturzeitung. 1810. N. 18. Fr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker. Bd. 3. Religion des Bakchos. Leipzig und Darmstadt 1811. Rec. Jen. Literaturzeitung. 1812. N. 71. Zweite Ausgabe. Leipzig und Darmstadt 1821. Rec. von J. H. Voß. Jen. Literaturzeitung. 1821. Mai, ausführlicher in dessen Antisymb. Stuttgart 1824. Dritte Ausgabe. Bd. 4. Leipzig u. Darmstadt 1842. J. H. Voß, Mythologische Forschungen aus dessen Nachlaß, herausgegeben von H. G. Brzoska. Bd. 1 u. 2. Leipzig 1834, oder Mythologische Briefe. Bd. 4 u. 5. J. A. L. Richter, Dionysos in dieser Allgem. Encyklop. d. Wissensch. 1. Sect. Bd. 25. S. 358 fg. O. Jahn, Vasenbilder. Hamburg 1839. III. Dionysos u. s. Thiasos. E. Gerhard, Auserles. Gr. Vasenb. Bd. 1. Berlin 1840. Taf. 49—60. F. G. Welcker, Dem Dionysos rasende Thyaden. Alte Denkm. II. Götting. 1850. S. 111 fg. Verschiedene andere Dionysische Monographien ebenda III. S. 125 fg. F. G. Welcker, Gr. Götterlehre. Bd. 1. Götting. 1857. S. 424—451. Bd. 2. 1860. S. 571—653. *F. T. Welcker*, Baccio munito di Pelle di Toro und Toro di Sacrificio Dionysiaco in Annali dell' Inst. 1857. p. 145 seq. B. Stark, Die dresdener Dreifußbasis in E. Ger-

hard's Denkmäler und Forschungen. 1858. N. 111. C. Bötticher, Zu den Bildwerken der dreiseitigen Basis in Dresden in E. Gerhard's Denkmälern. 1858. N. 116—118. Ders., Das Grab des Dionysos an der Marmorbasis zu Dresden. Berlin 1858. 4. Ed. Gerhard, Dionysos, Semele und Ariadne in dessen Denkmäler und Forschungen. 1859. N. 130. Chr. Petersen, „Der delphische Festcyklus des Apollon und des Dionysos." Hamburg 1859. Progr. des akad. Gymn. Chr. Petersen, „Das Grab und die Todtenfeier des Dionysos." Philologus Jahrg. XV. S. 78 fg. *Eugen Petersen*, Secundo Sepolcro scoperto sulla via Latina. Rom. 1861. Annali dell' Instituto. Arch. T. XXXIII. E. Gerhard, Orpheus und die Orphiker. Berlin 1861. 4.

§. 1. Zu den vergötterten Heroen wird von den Griechen ziemlich allgemein auch Dionysos gezählt. Und doch läßt sich nicht erweisen, daß seine schon von Homer und Hesiod anerkannte Gottheit [13]) in Vergessenheit gerathen sei. Die Art seiner Verehrung und die von ihm herrschende Vorstellung sind aber in dieser Periode so verändert, es ist ihm im Verhältniß zu den übrigen Göttern eine so verschiedene Stellung gegeben; daß die ihm ertheilte höhere Würde für eine erst damals eingetretene Vergötterung genommen werden konnte. Wann, wo und wie diese Veränderung eingetreten sei, darüber weichen die Ansichten der neuern Forscher noch weiter von einander ab als die Ueberlieferung der Alten. Dionysos ist von einem Geber des Weins, der an die Stelle der als Göttertrank vorgestellten Feuchtigkeit getreten war (1. Per. V. §. 3 u. 5), später zu einem die ganze Natur belebenden, ja die ganze Welt beherrschenden Gott geworden, und wird als solcher unter rauschender Musik mit wilden Tänzen, ja durch Umherschweifen in Berg und Wald und zugleich mit geheimnißvollen Gebräuchen verehrt [14]). Diese Veränderung findet sich zuerst entschieden ausgesprochen in Gedichten der Orphiker und Pythagoreer, die für die Bibliothek des Pisistratos die gesammte ältere Literatur redigirten [15]). Ob und wie weit dieselben auf diese Veränderung gestaltend oder umgestaltend eingewirkt haben, ist zweifelhaft, weil aus der Zeit vor ihnen nur spärliche Nachrichten über Dionysos und seine Verehrung sich erhalten haben, die sogenannten Orphischen Gedichte bis auf wenige Trümmer verloren gegangen sind und sich in den Schriftstellern der nächsten Zeit nur dunkle Andeutungen über die den Gebräuchen zum Grunde liegenden Vorstellungen finden, was seinen Grund in der Geheimhaltung derselben hat. Aeschylos [16]) leitet diese Veränderung von den thrakischen Edonen am Pangäos her, Pindaros (Dithyr. Fragm. 53—57) und Euripides (Bakch. v. 13 seq. u. v. 80 seq.) aus Phrygien und Lydien, und beider Ansichten verbindet Strabo (X. c. 3). Dagegen findet Herodotos den Ursprung des Dionysosdienstes überhaupt in Aegypten (II. c. 49), woher er durch Kadmos gebracht und durch Melampus verbreitet sein soll. Ebenso groß ist der Widerspruch in der Ueberlieferung über die Personen, durch welche und die Zeit, in der diese Veränderung verbreitet sei. Eumelos (beim Schol. Ven. in Il. VI, 131), Pindar und die meisten Dichter lassen den Dionysos selbst die von der Kybele oder phrygischen Göttermutter empfangenen Orgien verbreiten. Bei andern Schriftstellern dagegen ist Orpheus der Lehrer, ja sogar der Erfinder der Mysterien (*Plat.* Prot. 316. c. d. *Demosth.* c. Aristog. I. §. 11. p. 772. *Apollod.* I, 3, 2). Obgleich zuerst vom Apollodor ausdrücklich in Beziehung auf die Dionysosmysterien bezeugt, muß diese Ansicht doch wenigstens bis in die Zeit des Pisistratos zurückgehen, da dieselben Gedichte bald dem Kerkops oder Onomakritos, bald dem Orpheus beigelegt werden. Aristoteles aber wußte, daß der Inhalt dieser Gedichte schon vor Onomakritos unter Orpheus' Namen vorhanden war (*Περὶ φιλοσ.* bei Philoponus zu *Aristot.* De anima I, 5, 15). Orpheus, den Apollodor Erfinder dieser Mysterien nennt, hat sie nach Diodor einmal (III, 65) durch seinen Vater Oeagros vom thrakischen Könige Tharops, ein andermal (I, 96) aus Aegypten geholt.

§. 2. Von den Ansichten der Männer, die im ersten Theile in der Geschichte der Mythologie erwähnt sind, bringen wir hier nur die von Creuzer, Voß, Lobeck und Gerhard in Erinnerung, als diejenigen, die sowol von den Alten, als von einander am meisten abweichen. Nach Creuzer stammen die Dionysosmysterien über Phrygien, Phönikien und Aegypten aus Indien [17]), Lobeck [18]) und Voß [19]) dagegen erklären sie für Erfindung und Trug griechischer Priester seit Ol. XXX, Lobeck in milder, Voß aber in scharfer Polemik, besonders gegen Creuzer. Gerhard [20]) endlich hält alles Bakchische dem Thrakischen fremd, leitet es von einem attischen Orpheus ab, und glaubt, daß dessen Ueberlieferungen vom Onomakritos dem thrakischen Orpheus untergeschoben sind. Wir bemerken gegen diese neueren Ansichten zuerst im Allgemeinen: So überzeugend eine Verwandtschaft des griechischen Mythos mit dem indischen durch Herleitung von dem gemeinsamen Urvolke jetzt nachgewiesen ist, so hat dieselbe doch in dieser Gestalt mit der Auffassung derselben in den Mysterien Nichts gemein. Wenn dennoch Elemente sich in den Mysterien finden, die auch bei Indern und Germanen vorkommen, so steht das damit nicht im Widerspruch, sondern es ist bereits (1. Per. IV. §. 4; 6. Per. II. §. 20) angedeutet, daß dies durch die Annahme zu erklären, daß die Thraker, von denen die Grie-

13) *Hom.* Il. VI, 130; XIV, 325. *Hesiod.* Opp. 612. 14) Vergl. *Strab.* X, 3, 9—15 mit der Feier der Weinernte bei *Homer.* Il. XVIII, 561 und in *Plutarch.* De Cupid. divit. c. 8. *Aristoph.* Ach. 243. 15) *Athen.* I. p. 3. *Gell.* VI, 17. *Anonym. π. κωμῳδίας* in *Meineke*, Fr. II. Com. p. 1238. Oben II. §. 15—18. 16) Fragm. der *Βασσαρίδες, Ἠδωνοί, Νεανίσκοι* und *Λυκοῦργος* bei *Strab.* X, 3, 16; vergl. *Diod.* V, 75. *Nauck.* Fragm. Fr. 56 u. 59.

17) Symbolik und Mytholog. 2. Ausg. Bd. III. S. 103. 3. Ausg. Bd. IV. c. 1. §. 5, wo zurückgewiesen ist auf Bd. I, 3. S. 456—482. 18) Aglaoph. Lib. II. 19) J. H. Voß, Antisymbolik. Bd. 1. Mythol. Briefe. Bd. 3. Ueber den Ursprung der mystischen Tempellehren. 20) Orpheus und die Orphiker S. 11 fg.

chen diese Vorstellungen angenommen haben, später von dem gemeinsamen Urvolke sich getrennt haben als die Italo-Gräken. Das Phönikische, Phrygische und Aegyptische, wovon in diesen Mysterien wenigstens Phrygisches und Aegyptisches nicht wird abzuleugnen sein, ist aber nicht, wie Creuzer will, durch angebliche Colonien im zweiten Jahrtausend v. Chr., sondern erst in dieser Periode, d. h. nach der ionischen Wanderung, übertragen [21]). Doch ist die Grundlage der Mysterien deshalb nichtsdestoweniger heimisch. Die griechische Priesterschaft war in dieser Zeit weder so mächtig, noch vom übrigen Volke gesondert, daß sie, wie Voß und Lobeck annehmen, willkürlich solche Neuerungen hätte versuchen, geschweige sie ohne den größten Widerspruch durchsetzen können [22]). Zwar richten sich die Angriffe des Xenophanes [23]) und Herakleitos [24]) gerade gegen Lehren und Gebräuche der Mysterien; allein sie bezeichnen sie als Irrthum, nicht als absichtliche Täuschung, lassen in dieser Beziehung Personen und Körperschaften ihrer Zeit, wie es scheint, unangetastet, obgleich sie Homer's und Hesiod's nicht schonen. Hippokrates [25]), Plato [26]), die Komiker [27]) und Demosthenes [28]) bekämpfen zwar in den Agyrten und Orpheotelesten gewisse bestimmte Classen von Menschen, als Träger mystischer Gebräuche und Lehren. Dies sind aber nicht vom Staate anerkannte oder gar angestellte Priester, sondern Privatpersonen, die wie Sektirer umherziehen, vielleicht auch sektenartig kleine Gemeinden bildeten und darin vom Staate bei der Freiheit geistiger Entwickelung geduldet wurden. Wie könnten Plato und Demosthenes sonst Orpheus und die Orphiker so hoch halten und jene Bettelpriester der Verachtung preisgeben? Diese Unterscheidung kann nicht stark genug betont werden (vergl. *Grön. van Prinsterer*, Prosopop. Platon. s. v. Orpheus). Bei der Spärlichkeit älterer und den Widersprüchen neuerer Zeugnisse wird es zwar nicht möglich sein, überall zur Klarheit und Sicherheit zu gelangen; doch darf man hoffen, durch Prüfung der letzteren an den ersteren mit Rücksicht auf die gesammte Entwickelung der Poesie und Musik, der Religion und Philosophie einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit auch in Erforschung des Dionysoscultus zu erreichen.

§. 3. Daß phrygische und ägyptische Elemente in diese Mysterien aufgenommen wurden, bezweifelt jetzt wol Niemand; daß thrakischer Einfluß diese Neuerungen begründete, ward auch bisher ziemlich allgemein anerkannt, wenn auch über die Art desselben und das Verhältniß der Thraker zu den Griechen die verschiedensten und oft sehr unklare Vorstellungen herrschen. Zuerst müssen wir uns daran erinnern, daß die in der Mythologie so oft genannten Thraker Attika's, Böotiens, Phokis' und Pieriens nicht ein von den Hellenen verschiedenes, mit den nördlichen (barbarischen) Thrakern identisches oder verwandtes Volk, sondern, sofern es nicht ein blos mythischer Name ist, Hellenen gewesen sind, und zwar Ionier [29]). Es ist ferner daran zu erinnern, daß in Attika, am Helikon und am Olymp sich an diesen Namen der Musendienst knüpft, von dem die Verehrung Apollon's nicht zu trennen ist, und daß mit der Poesie wieder die Religion auf das Engste zusammenhängt, wie denn auch die ältesten Sänger meistens als Thraker bezeichnet werden, welche, wenn sie auch keine historische Personen sind, doch bestimmte Richtungen oder Sekten der Musik und Poesie bezeichnen. Musäos, Linos, Thamyris, Pamphos, Olen, Philammon und Eumolpos gehören der eigentlichen hellenischen Ueberlieferung an. (Vergl. 3. Per. V. §. 3 u. 4; 4. Per. II. §. 2. IV. §. 1—3 u. §. 13—21.) Orpheus dagegen ist derselben fremd, weder dem Homer, noch dem Hesiod bekannt, noch durch alte Mythen im südlichen Hellas localisirt [30]). Er ist durch den Mythos mit Pierien am Olympos und Thrakien am Rhodope und Pangäos verknüpft. Die Beziehung zu den übrigen griechischen Landschaften ist so äußerlich, daß sie nicht ursprünglich sein kann [31]). Selbst in Pierien scheint der Name erst aufgekommen zu sein, nachdem die ältere Poesie der ionischen Zeit der Vergangenheit angehörte; denn sonst könnte er als Repräsentant der theogonischen Poesie beim Hesiod nicht fehlen. Er ist außerdem Repräsentant der Weihen, die in bestimmter Beziehung zur Orphischen Theogonie stehen. Er ist offenbar bei den Thrakern aus Pierien erst, nachdem sie an den Pangäos versetzt waren, Repräsentant des ältern religiösen Gesanges geworden. Leider bestimmt Thukydides (II, 99) von der Versetzung der Pierer aus Pierien am Olymp

---

21) J. H. Voß, Antisymbolik, besonders 2. Bd. III. Abschn. S. 401 fg. Ueber Dionysos u. s. w., und K. O. Müller, Proleg. zur Myth. VII. S. 145 und VIII, 178 fg. 22) Hermann, G. A. §. 11 u. 33—36. 23) Frag. 34. 35. ed. *Karsten* und *Arist.* Rhet. II, 23. 24) Fr. 50. 70. *Schleierm. Lasalle*, Heraklit. I. §. 10. p. 204 und *Clem.* Protr. c. 2. §. 34. 25) De morbo sacro ed. *Foes.* I, 302. *v. d. Linden* II, 325. *Kuhn* I, 590. 26) De Rep. II. c. 7. p. 364. b. 27) Man vergleiche die Fragmente der Komiker nach dem Index zu *Meineke*, Fragm., besonders unter den Namen *Πυθαγορίζουσα* und *ὁ Πυθαγορίστης*. Zwar werden Seher (*μάντεις*) und Priester, jene auch bei den Tragikern, wegen Habsucht und Eigennutz angegriffen, wie *Soph.* Antigon. 1033. *Aristoph.* Av. 860 seq. *Plut.* 659 seq., das ist aber ganz anderer Art. Und wenn Teiresias in Euripides' Bakchen, aus Eigennutz den neuen Dienst des Bakchos zu fördern beschuldigt ward, so ist er doch nicht Stifter oder Erfinder. *Meineke*, Fr. Com. I. p. 278 seq. u. 338 und *Aristoph.* Nub. v. 254. 28) De Coron. §. 259. p. 313.

29) War die eleusinische Demeter thrakisch, warum ist am Helikon, am Olymp, im nördlichen Thrakien keine Spur davon? Dionysos, der allerdings auch thrakisch ist, hinterläßt in Daulis keine Spur, er geht von Theben aus, das von Kadmeonen bewohnt war. Um diese Schwierigkeiten zu heben, muß Welcker (G. G. II, 544) den Thrakern, welche er überall für dasselbe barbarische Volk hält, die Demeter, und Gerhard sogar den Dionysos absprechen. Ganz besonders ist aber zu betonen, daß keine echt hellenische Religion, noch weniger Poesie von einem anders redenden Volke stammen konnte, was der Fall sein müßte, wenn die pierischen Thraker Barbaren gewesen wären. Vergl. Petersen, „Ursprung der Hes. Theogon." S. 21. Ueber die blos mythische, nicht geographische Bedeutung des Namens s. Forchhammer 128. 30) Welcker, G. G. II, 243 fg. Gerhard, Orph., bes. n. 1. 39. 40. 67. 70. 72. 77. 81. 145. 31) So namentlich sein Verhältniß zu Athen, dem Helikon und Delphi, Gerhard n. 15. 46. 47. 71. 191.

an den Pangäos die Zeit nicht genauer, sondern sagt nur allgemein, daß die Vorfahren des Alexander von Makedonien, der Zeitgenosse des Xerxes war, die Pierer besiegten und vom Olympos an den Pangäos versetzten (vergl. *Strab.* VII. Fr. 11—36; dann 4. Per. I. §. 5). Da weder an ihn, noch an die Thraker dieser Gegend irgendwie Episches geknüpft wird, müssen diese Pierer den epischen Neuerungen fremd geblieben sein. Der Name (mit ὄρφνη, Finsterniß, Dunkel verwandt) bezeichnet wol den dunkeln, unbekannten Urheber der Poesie. Wir haben noch die bestimmte Ueberlieferung, daß das Aelteste, was sich an Orpheus knüpfte von Thrakien am Pangäos und den Mündungen des Hebros über Lesbos in das übrige Hellas sich verbreitet habe[32]), und daher um so weniger Grund, einen doppelten Orpheus, einen Thraker und einen Athener, anzunehmen, da das Bakchische, das nach Gerhard's Ansicht letzterem angehören soll, zum attischen Mythos in keiner ursprünglichen Beziehung stand, vielmehr jener über Lesbos eingewanderten Ueberlieferung angehört[33]).

§. 4. Allerdings gibt es einen auf den ersten Blick schwer zu lösenden Widerspruch in den Ueberlieferungen des Orpheus, indem er nach Aeschylos ein Prophet oder Priester des als Helios (Sonne) gedachten Apollon und Feind des Dionysos[34]), nach Onomakritos aber oder den Orphischen Ueberlieferungen Schöpfer oder Verbreiter der mit den Orgien zusammenhängenden Mythen vom Dionysos gewesen ist. Wenn Gerhard[35]) gegen die Verknüpfung des Bakchischen mit dem Orpheus geltend macht, daß darüber keine ältere Nachricht als die des Onomakritos vorhanden ist, dieser also zuerst die Dionysosmythen, die aus attischer Volksüberlieferung abgeleitet werden, dem Orpheus beigelegt haben müsse, so könnte man aus demselben Grunde sagen, die Beziehung des Orpheus zum Apollon ist später, weil sie zuerst vom Aeschylos bezeugt wird. Doch würde diese Folgerung ebenso unrichtig und unbegründet sein, als es jene ist. Ist Orpheus Repräsentant der alten, bei den Pierern erhaltenen und nach dem spätern Thrakien verpflanzten Poesie, so muß die Beziehung zum Apollon die ursprüngliche sein, denn der ältere Dionysos der Hellenen steht in keiner ursprünglichen Beziehung zur Poesie. Dies ist aber später der Fall; Dionysos tritt in das engste Verhältniß zum Apoll wie zur Musik, ja in der Geheimlehre wird er mit demselben zu Einem Wesen verschmolzen. In diesem Sinne und mit dieser Verschmelzung ist Orpheus auch Prophet des Dionysos geworden. Diese Veränderung ist nun von den Pierern am Pangäos ausgegangen und läßt sich kaum anders erklären, als durch die Annahme, daß ein dem Dionysos der Hellenen und also auch der Pierer verwandter, aber doch in mancher Beziehung verschiedener Gott, von den Thrakern, denen sie benachbart waren, auf die Pierer überging und von ihnen mit ihrem Dionysos gleichgestellt, und da derselbe auch dem Apollon ähnlich war, mit beiden verbunden ward[36]). Daß die Pierer aber den erweiterten Begriff und die Art der Verehrung von den Edonen, Odrysen, Kikonen oder andern thrakischen Völkern angenommen, ist durch Aeschylos bezeugt, der in seiner Lykurgia den Sieg des Dionysos über seinen Gegner Orpheus, den Priester des Apollon, der von den Bassariden, den begeisterten Begleiterinnen des Dionysos, zerrissen ward, und über den König der Edonen Lykurgos[37]) darstellte. Da am Schlusse des Stückes Lykurgos sich mit dem Dionysos versöhnte[38]), dürfen wir wol annehmen, daß dies ein Stück gewesen, in dem Aeschylos die Einheit des Dionysos und Apollon feierte[39]), wie er in dem delphischen Cultus anerkannt war. Ganz, wie Dionysos mit Apollon verschmolzen war, ist seitdem im Orpheus mit dem Beruf des Apollinischen Sängers der des Dionysischen verbunden. Wenn nun nach der Sage Orpheus von den Thrakerinnen getödtet ward, weil er die Weiber haßte oder von Zeus mit dem Blitz erschlagen ward, weil er den Menschen früher unbekannte Geheimnisse offenbarte, so ist damit die Ueberlieferung in Einklang, welche ihn zum Träger der Bakchischen Geheimnisse machte. In der Mitte zwischen beiden Motiven steht die Angabe, Orpheus sei getödtet, weil er die Orgien des Dionysos erspäht habe (*Hygin.* Poet. Astr. II, 7).

§. 5. Daß Orpheus schon in Thrakien Träger auch der Dionysos-Mythen geworden ist, dafür sprechen ganz besonders die lesbischen Ueberlieferungen, in denen immer Orpheus, Dionysos und Thrakien zusammengehen. Es muß alte lesbische Sage gewesen sein, daß das Haupt des zerrissenen Orpheus von den thrakischen Frauen ins Meer geworfen, mit der Lyra an die Küste von Lesbos getrieben und dort bei der Stadt Antissa begraben sei, wo seitdem seine Grabstelle ein Orakel war[40]). Davon wird die les-

32) Bode, Gesch. d. Hellen. Dichtk. I. 1. Abschn. S. 87 fg. Vergl. oben I. §. 17. 33) Orpheus n. 25. 46—47. 34) *Eratosth.* Catast. 24 and Schol. *Arat.* p. 67. *Nauck.* Trag. Fr. Aesch. p. 7. 35) Gerhard, Orpheus n. 44. 45. 146.

36) Daß die Thraker von Alters her einen Gott verehrten, den die Griechen Dionysos nannten, scheint Welcker (G. G. I. §. 75. S. 426) erwiesen zu haben. Doch dürfen wir diesen Dionysos nicht auch den mythischen Thrakern im eigentlichen Hellas beilegen. Wäre er da so früh bekannt gewesen, so müßte dies sich in den dort heimischen Mythen zeigen. 37) *Nauck.* Aesch. Fr. p. 7. 15 u. 36. G. Zoega, Lykurgus von den Mänaden zerrissen, nebst Welcker's Zusätzen in Zoega's Abhandlungen. Göttingen 1817. S. 1 u. 353 fg. O. F. Grappe's Ariadne. Berlin 1834. S. 97 fg. 38) *Strab.* X, 3, 16. p. 471: *καὶ τὸν Διόνυσον δὲ καὶ τὸν Ἠδωνὸν Λυκοῦργον συνάγοντες εἰς ἓν τὴν ὁμοιοτροπίαν τῶν ἱερῶν αἰνίττονται.* 39) *Lobeck*, Agl. p. 77. Bernhardy, Gr. Lit. II, 2. S. 186 u. 231. Die Geheimlehre in einer Tragödie verrathen zu haben, soll Aeschylos angeklagt sein. Daß ein Proceß der Art wirklich stattgefunden habe, bezeugt *Aristot.* Eth. Nic. III, 2. Unter den verschiedenen Angaben über den Gegenstand der Klage scheint nach Herakleides (Alleg. Hom. VI. p. 21. Vergl. *Plut.* De Ei ap. Delph. c. 9), daß er die Identität des Apollon and des Dionysos verrathen habe, die wahrscheinlichste. 40) Bode, Gesch. d. Hellen. Dichtk. I, 1. §. 25, 29

bische Poesie und Musik abgeleitet, was aber nur ein mythischer Ausdruck für den Zusammenhang derselben mit Thrakien und Dionysos ist, der im Dionysos Melpomenos seinen Ausdruck gefunden hat. Dieser Zusammenhang wird in halb historischer Gestalt ausgedrückt, wenn es heißt, Terpander, der um 676 v. Chr. an den Karneen in Sparta siegte, habe des Orpheus Lyra geerbt[41]) oder er habe in den Melodien mit Orpheus gewetteifert[42]). Wenn er nun Proömien dichtete und zur Lyra sang und Melodien zu den Homerischen Gesängen machte[43]), so muß durch ihn die Lyramusik neu aufgeblüht sein, was durch seine musikalische Reform und seine Siege in den musischen Wettkämpfen der Karneen in Sparta und seine Siege an den Pythien in Delphi genügend beglaubigt ist[44]). Der thrakische Einfluß aber wird nicht weniger unterstützt durch die Nachricht, daß Terpander's Gesänge neben Apollon auch Dionysos verherrlichten[45]) und dies wieder dadurch bestätigt, daß sein Landsmann und Nachfolger Arion, der ebenfalls nur zur Lyra sang, den Dithyrambos weiter ausbildete. Daß Arion, ebenfalls ein Lesbier, Dithyramben dichtete und in Korinth aufführte unter Periander (625 v. Chr.), ist durch Herodot's Zeugniß genügend beglaubigt[46]). Zumal da die bestimmte Ueberlieferung hinzukommt, daß er zuerst kyklische Chöre aufgestellt und Dithyramben gesungen habe, was nichts Anderes bedeuten kann, als daß ihm die erste Aufführung der Dithyramben in kyklischen Chören zugeschrieben wird. Und auf diese Neugestaltung[47]), die Metrum, Tanz und den dramatischen Charakter betroffen zu haben scheint, ist die Ansicht Herodot's zu beziehen, daß er zuerst Dithyramben aufgeführt. Denn das höhere Alter des Worts und der Sache ist durch ein Bruchstück des Archilochos gewiß[48]) und wird durch Arion's Verhältniß zum Alkman bestätigt, der sein Lehrer heißt (*Suid.* s. v.) und Bakchische Chöre in Sparta aufführte[49]). Da Arion den Dithyrambos wie Terpander seine Gesänge nur mit der Lyra oder Kithara begleitete, Archilochos sonst aber zur Flöte dichtete, so muß die Frage aufgeworfen werden, ob denn schon vor Arion Dithyramben zur Flöte gedichtet seien oder Archilochos sich auch der Lyra oder Kithara bedient habe. Letzteres ist zwar wahrscheinlich, da auch im Alterthum angenommen wurde, er habe auch zur Kithara gesungen[50]). Zwar rühmt er sich gerade, einen lesbischen Päan zur Flöte zu singen[51]), indessen ist bei ihm noch keine Spur von der rauschenden Musik, die später den Dithyrambos begleitete, auch gibt es kein Zeugniß, das Archilochos den Dithyrambos mit der Flöte begleiten läßt. Auch dauerte diese einfache Begleitung des Dithyrambos mit der Kithara noch fort, auch als schon die rauschende phrygische Musik mit demselben verbunden war[52]). Auf diese Verbindung derselben mit dem Dithyrambos im Gegensatz gegen die Begleitung mit der Kithara bezieht sich der Unterschied des älteren und jüngeren Dithyrambos, den Pindar (bei *Strab.* X, 2, 13. p. 468. Fr. 56. 57. *Bergk.*) kennt. Daß nun die rauschende Musik mit Trommeln, Becken und Flöten erst aus Phrygien, nicht schon aus Thrakien in den Dithyrambos und die Dionysosfeier gekommen sei, darin stimmen Pindar und Euripides (Bakch. 65 seq.) mit Eumelos (Schol. Il. VI, 131) überein gegen Aeschylos und Strabo[53]), welche die

---

n. 30. S. 140 fg. hat die Quellen nachgewiesen und erörtert. Sind unsere Quellen: Phanokles unter den ersten Ptolemäern (bei *Stob.* Fl. 64, 14. T. II. p. 477. ed. *Gaisf.*, Philostratos (Her. 5, 3. Vita Apoll. 4, 15) und Lukianos (Adv. Indoct. II.), ziemlich spät, so ist das höhere Alter ihrer Quellen nicht nur durch die Beziehungen auf Pittakos und Kyros, sondern auch durch eine Inschrift bezeugt, nach der die Lesbier vor dem Archon Eukleides (403 v. Chr.) eine Lyra als Weihgeschenk nach Athen sandten. Böckh, Staatsh. 1. A. Bd. 2. XI. Taf. VI. l. 34. p. 285. Corp. Inscr. I. n. 139. l. 17. p. 189. Auch prägten später die Methymnäer das Haupt des Orpheus und die Lyra früh auf ihre Münzen. *Eckh.* D. N. II. p. 502.

41) *Nikom.* Harm. Enchir. II. p. 29. 42) *Alexander Polyhist.* bei *Plutarch.* Mus. c. 5: *ἐζηλωκέναι δὲ Τέρπανδρον Ὁμήρου μὲν τὰ ἔπη, Ὀρφέως δὲ τὰ μέλη.* 43) Ders. bei *Plut.* Mus. c. 3: *καὶ γὰρ τὸν Τέρπανδρον κιθαρῳδικῶν ποιητὴν ὄντα νόμων κατὰ νόμον ἕκαστον τοῖς ἔπεσι τοῖς ἑαυτοῦ καὶ τοῖς Ὁμήρου μέλη περιτιθέντα ᾄδειν ἐν τοῖς ἀγῶσι*, und c. 4: *πεποίηται δὲ τῷ Τερπάνδρῳ καὶ προοίμια κιθαρῳδικὰ ἐν ἔπεσιν.* Vergl. c. 6 u. 18. Ulrici, Gesch. d. Hellen. Dichtk. II, 341 fg. Bode, G. d. H. D. a. a. O. Bernhardy, Gr. Lit. Bd. I. §. 58 u. 59. Bd. II. §. 107, 4 u. 6. Vergl. oben II. §. 19—22. 44) Ulrici, Gesch. d. Hellen. Dichtk. II. S. 342 und Fischer, Gr. Zeittafeln z. J. 676 setzen, dieser Siege wegen, den Terpander in diese Zeit, also später als Archilochos, obgleich im Alterthum Manche ihn für älter hielten. 45) *Joh. Lydus*, De Mens. 72: *Τέρπανδρος μὲν ὁ Λέσβιος Νύσσαν λέγει τετιθηνηκέναι τὸν Διόνυσον [τὸν ὑπό τινων Σαβάζιον ὀνομαζόμενον] ἐκ Διὸς καὶ Περσεφόνης γενόμενον εἶτα ὑπὸ τῶν Τιτάνων σπαραχθέντα.* Man hat dies Zeugniß verdächtigt, da des Sabazios erwähnt wird; allein gerade der Zusatz, daß er so von andern genannt wird, beweist die Genauigkeit der Ueberlieferung. Daher dürfen wir den Schluß, die Zerreißung des Dionysos auch, wie es grammatisch sein muß, dem Terpander beilegen. 46) I, 23: *Ἀρίονα τὸν Μηθυμναῖον, ἐόντα κιθαρῳδὸν τῶν τότε ἐόντων οὐδενὸς δεύτερον, καὶ διθύραμβον πρῶτον ἀνθρώπων, τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, ποιήσαντά τε καὶ ὀνομάσαντα καὶ διδάξαντα ἐν Κορίνθῳ.* Hartung's Zweifel, daß nie ein Arion gewesen (Gr. Liederdichter II. S. 263), wird sich schwerlich begründen lassen.

47) *Suid.* s. v.: *λέγεται καὶ τραγικοῦ τρόπου εὑρετὴς γενέσθαι καὶ πρῶτος χόρους στῆσαι καὶ διθύραμβον ᾆσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ᾀδόμενον ὑπὸ τοῦ χόρου, καὶ Σατύρους εἰσενεγκεῖν ἔμμετρα λέγοντας.* Vergl. Schol. *Arist.* Av. 1302. 48) *Athen.* XIV, 628, wie es scheint aus Philochoros:

Ὡς Διωνύσοι' ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος
οἶδα διθύραμβον οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας.

49) *Athen.* XI, 498. f. auf Dionysos zu beziehen nach *Aristid.* I, 49; *Bergk.* Poet. Lyr. Gr. p. 640. 50) Dies geschieht mit Beziehung auf seinen Hymnos auf Herakles nach Schol. *Pind.* Nem. III, 1; doch spricht ein Scholion in derselben Beziehung von der Flöte. *Bergk.* L. G. p. 364. 51) *Athen.* IV, 180: *αὐτὸς ἐξάρχων πρὸς αὐλὸν Λέσβιον παιήονα.* 52) *Plut.* Mus. 6: *τὸ δ' ὅλον ἡ μὲν κατὰ Τέρπανδρον κιθαρῳδία καὶ μέχρι τῆς Φρύνιδος ἡλικίας παντελῶς ἁπλῆ τις οὖσα διετέλει.* Da Phrynis Dithyrambendichter war, scheint Plutarch zunächst an Dithyramben zu denken; dann würde auch hierdurch Terpander als Dithyrambendichter bezeugt sein, wie wir ihn auch in dem erwähnten Fragment bei Joh. Lydus denken müssen. 53) Aeschylos bei Strabo a. a. O. legt diese rauschende Musik dem Dienste der thrakischen Kotytto schon in der Zeit des Orpheus bei. Dann müßte dieselbe schon von Thrakien nach Lesbos vor oder zu Terpander's Zeit gekommen sein, der sie

rauschende Musik auch aus Thrakien herleiten. Sie muß also zu Aeschylos' Zeit auch da üblich gewesen sein, kann aber dahin erst später gekommen sein, nachdem schon die Orphische Theogonie von da in Verbindung mit der Lyramusik über Lesbos nach Griechenland verbreitet war.

§. 6. Der Mythos von der Zerstückelung des Dionysos, der aus Terpander angeführt wurde, knüpft sich an den Beinamen Zagreus, der uns zuerst in einem Bruchstücke des epischen Gedichtes Alkmäonis (Etym. Gud. s. v.) begegnet. Obgleich die Zeit der Entstehung dieses Epos sich nicht näher bestimmen läßt, so reicht es doch ohne Zweifel in die Zeit vor Pisistratos hinauf [54]). Aus den Weihen (*τελεταί*), einem Gedichte, das bald dem Orpheus, bald dem Onomakritos zugeschrieben wurde, wird ausführlicher berichtet [55]), daß Zagreus Sohn des in eine Schlange verwandelten Zeus von der Persephone, aber nicht verschieden vom Dionysos ist. Da diese Orphische Ueberlieferung sich zuerst bei Terpander findet, der nur noch thrakische, nicht auch schon phrygische Elemente aufgenommen hatte, so muß der Mythos aus Thrakien stammen. Wird nun Apollon in der Verfolgung und Tödtung seines Priesters Orpheus durch thrakische Frauen angefeindet, so dürfen wir im Orpheus wahrscheinlich den Apollon selbst erkennen und der hier siegreich erscheinende Dionysos ist eben der Regengott [56]), der die Sonne verdunkelt und in dem Herabsteigen des Orpheus in den Hades ist ursprünglich das Verschwinden der Sonne und des Lichtes im Winter zu verstehen, weshalb Dionysos selbst auch Hades wird. Wenn dagegen Lykurgos (*Λυκοῦργος*, der Lichtwirker) den Dionysos und seine Ammen (den Gott des Regens und der durch die aufsteigenden Dünste ihn nährenden Gewässer) verjagt [57]), so ist darin die Sonne gemeint, die siegt, indem der Regen verschwindet. Schließt nun des Aeschylos Lykurgia mit der Versöhnung, ja mit der Verschmelzung des Dionysos und Lykurgos [58]), so muß der Gegensatz der die Fruchtbarkeit wirkenden Kräfte als Einheit gefaßt sein. Wenn nun nach pierisch-thrakischem Mythos Zagreus-Dionysos Demeter's oder Persephone's Sohn von Zeus heißt, so bedeutet er die Vegetation, besonders den Weinstock und seine Zerreißung durch die Titanen, die Entblätterung derselben durch die Stürme des Herbstes. Die gegenseitige Beziehung des Apollon und Dionysos scheint nun schon in der Homerischen Sage vom Priester des Apollon Maron im thrakischen Ismaros anerkannt, der den Odysseus mit Wein bewirthet und versorgt; denn sein Vater Euanthes (der schön Blühende) war Sohn Oenopion's (des Weintrinkers) und dieser Sohn des Dionysos oder Euanthes unmittelbar Sohn des Dionysos und der Ariadne [59]). Sind, wie anzunehmen scheint, die Pierer erst nach Homer in diese Gegend gekommen [60]), so muß schon vor demselben der thrakische Gott der Fruchtbarkeit Sonne, Regen und Erde als die Bedingungen derselben in sich vereinigt haben. Demnach müssen den Pierern, als sie in diese Gegend kamen, in ihm Apollon und Dionysos als dem Wesen nach vereinigt erschienen sein, und als sie ihre Vorstellung mit den thrakischen vereinigten, so mußten sie ihre Theogonie demgemäß umgestalten. Oder

---

aber so fremd als der des Orpheus scheint. Strabo führt dafür die Verwandtschaft der Phryger und Thraker an. Ist diese aber auch anzunehmen, sowie, daß beide Völker Indo-Germanen waren, so muß der enthusiastische Dienst der Erdgöttin, der unzweifelhaft aus dem Innern Asiens stammt, zu den Phrygern nach ihrer Trennung von den Thrakern und zu diesen durch die Phryger, wie zu den Griechen, erst später gekommen sein.

54) Welcker, Der epische Cyklus. Bd. 2. S. 38 fg., bes. 405. 55) Am vollständigsten zusammengestellt von Lobeck, Agl. S. 547 fg. und De morte Bacchi 1. 2. Vitemb. 1810. 4. 56) Philolaos (Fr. 20. p. 154 ed. *Boeckh.*) bei Proklos oder dieser nach Pythagoreern zu *Euklid.* Elem. I. p. 38 erklärt: *καὶ ὁ μὲν Ἅιδης τὴν χθονίαν ὅλην συνέχει ζωήν, ὁ δὲ Διόνυσος τὴν ὑγρὰν καὶ θερμὴν ἐπιτροπεύει γένεσιν, ἧς καὶ ὁ οἶνος σύμβολος ὑγρὸς ὢν καὶ θερμός.* Bei der Nachweisung der Identität des Osiris mit dem Dionys heißt es ähnlich bei *Plutarch.* De Is. et Osir. c. 35: *ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρῆς φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι λέγων·*

Δενδρέων, δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθὴς αὐξάνοι,

ἁγνὸν φέγγος ὀπώρας.

Vergl. *Boeckh.* Fr. Pind. 126. *Bergk.* 130. Damit stimmt ganz vortrefflich überein, was wir von der eigentlichen Bedeutung des Namens Zagreus lesen Etym. Gud. s. v. *Ζαγρεὺς ὁ μεγάλως ἀγρεύων ὡς:*

ὦ πότνια Γῆ Ζαγρεῦ τε θεῶν ὑπερτάτε πάντων·

ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γράψας ἔφη. Τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σισύφῳ·

Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ πολυξένῳ χαίρειν

ἔν τε Αἰγύπτῳ οὕτως αὐτὸν Δία τὸν Πλουτῶνα καλεῖ, τὸν ἀγραῖον πολυξενώτατον Δία τῶν κεκμηκότων. Da das Fragment sich in den *Ἱκέτιδες* findet, muß *Αἴγυπτος* die Trilogie bezeichnen. Die Ableitung des Wortes von *Ζα* und *ἀγρέω* und die daraus hervorgegangene Erklärung mochte einen Schein für sich haben in dem wilden Umherirren in Wäldern und Bergen bei der Bakchischen Feier. Die ohne Zweifel verwandten Worte *ζάγρη βόθρος λάκκου Hesych.* und *ζαγρὸς ἀνυπόδετος Zon. Suid.* führen auf einen andern Ursprung. Es scheint, man muß auch in den Elementen des Wortes die Bedeutung der Erdtiefe vermuthen. Sollte es nicht (von *ζάω* und *ἀγρός*) den bezeichnen, der die Erde belebt, also die Erde belebend? und insofern ursprünglich entweder Wasser oder Sonne, oder das Zusammenwirken beider? Wenn Dionysos ursprünglich der Regen oder die Fruchtbarkeit des Himmels war, so ist er identisch oder nahe verwandt mit Hermes gewesen, was auch noch in dem gemeinsamen Symbol, dem Phallos, zu erkennen ist, vielleicht auch in der gemeinsamen Hermengestalt (ein vierseitiger Pfahl mit Kopf). Müller, Handb. d. Archäol. §. 379, 1 u. 383, 3.

57) *Hom.* Il. VI, 130 und *Aeschylos*, Lykurgia Fragm. *Nauck.* 23. 24. 56—65. 120—122. 142—145. Welcker, Trilogie S. 320. Gruppe, Ariadne S. 97. 58) Bei *Strab.* X, 1, 16 ohne Zweifel aus den Edonen, dem Schlußstück der Lykurgia: *καὶ τὸν Διόνυσον δὲ καὶ τὸν Ἠδωνὸν Λυκοῦργον συναγάγοντες εἰς ἓν τὴν ὁμοιοτροπίαν τῶν ἱερῶν αἰνίττονται.* Bode, Gesch. d. Hellen. Dichtk. III. S. 333 fg., der darauf hinweist, daß auch Nonnos XXI, 155 die Vergötterung des Lykurgos kennt. 59) Od. IX. v. 204 nebst Schol. und *Eust.* zu dieser Stelle und *Eurip.* Kykl. 141. Vergl. Voß, Myth. Br. B. 4. Myth. Forsch. I. §. 18. 19. 60) *Thuk.* II, 99 gibt die Zeit nicht genauer an; die Bestimmtheit der Angabe gestattet kaum, an eine noch mythische Zeit zu denken.

sollten zur Zeit des Dichters die Pierer auch schon dorthin versetzt sein und der Dichter diese Verbindung bei ihnen gekannt haben?

§. 7. Nun wurde Orpheus, dem die in den Weihen enthaltene Theogonie beigelegt ward, auch Prophet des Dionysos und Urheber der Weihen, in denen die der griechischen Mythologie ursprünglich fremde Gleichstellung des Apollon, Dionysos und Hades gelehrt ward, die auch der Orphische Hymnos 33 im Bakchischen Apollon anerkennt, Plutarch wiederholt als Inhalt der Mysterien andeutet und Spätere offen aussprechen (*Plut.* Is. et Osir. c. 35 de Ei ap. Delph. bes. 9 u. 21. *Menand.* Rhet. IX. p. 329. *Dio. Chrys.* XXI, 11. p. 570. ed. *Reiske.* *Macrob.* Sat. I, 18). Ob gleich Anfangs diese Lehre in den Schleier des Geheimnisses gehüllt gewesen ist, oder erst bei ihrer Verbreitung in Hellas ward, wage ich nicht zu bestimmen. Daß aber die Grundlagen der Weihen schon in poetischer Form vom Pangäos nach Hellas kam, bezweifle ich nicht, obgleich Epigenes [61]) und Pausanias [62]) das Gegentheil behaupten und sie erst durch Onomakritos und (andere) Pythagoreer in Pisistratos' Zeit entstehen lassen. Wie sollte sich nicht bei jenen Nachkommen der pierischen Dichter am Olymp ebenso gut und noch mehr von der alten Poesie erhalten haben, als bei ihren Stammverwandten am Helikon? zumal da dort das Bewußtsein des Inhalts lebendig blieb, das hier fast verschwand. Daß die Lehre alt war, bezeugt Aristoteles, der den Onomakritos nur für einen Bearbeiter der schon früher unter Orpheus' Namen vorhandenen Lehre erklärt [63]). Plato und Eudemos kennen Theogonie oder Weihen unter dem Namen des Orpheus [64]). Schon Herakleitos [65]) führt Orphische Lehren in denselben Worten an, in welchen sie dem Orpheus vom Plato beigelegt werden, und gründet darauf seine eigene Lehre, derselbe, der die enthusiastische Feier des Dionysos hart angreift. Philolaos endlich schreibt die den Pythagoreern mit den Orphikern gemeinsame Lehre vom Leibe als einem Gefängniß der aus dem Himmel ihrer Sünden wegen herabgestürzten Seele nicht seinen Vorgängern, älteren Pythagoreern, nicht seiner Schule zu, sondern den alten Theologen, unter denen er nur Orpheus und vielleicht Musäos verstehen kann. Es muß daher die Thätigkeit des Onomakritos, Kerkops, Brontinos u. a., denen die Orphischen Gedichte von andern zugeschrieben werden, mehr eine Redaction als eine eigene Dichtung gewesen sein, wenn sie auch nach Beschaffenheit des Stoffs mit größerer Willkür verfahren mußten, und nicht darauf ausgehen konnten noch wollten, nur das Ursprüngliche und Aelteste herauszusuchen. Sie nahmen gewiß Alles auf, was sie vorfanden, und ergänzten es nach der Ueberlieferung [66]). Für das hohe Alter nicht nur der Orphischen Theogonie, sondern auch für die frühe Verbreitung und Verwendung zu gottesdienstlichen Zwecken zeugen die Anthesterien in Athen, das älteste Fest des Dionysos in Athen, dessen Feier, wie schon das alte Königsgesetz bestimmte, nach der Orphischen Theogonie eingerichtet war. Dies Königsgesetz aber ist höchst wahrscheinlich im J. 682 v. Chr. gegeben (vergl. diesen Abschn. §. 15 u. XIV. §. 2). Da dieser Feier der phrygische Enthusiasmus fremd war, muß die Orphische Lehre vor demselben verbreitet sein (vergl. oben II. §. 15—18).

§. 8. Schon Eumelos aus Korinth soll um den Anfang der Olympiaden in der Europia, einem Gedicht, welches das Geschlecht der Europa, einer Tochter Agenor's, besungen zu haben scheint, erzählt haben, wie Dionysos auf dem Berge Kybela von der Rhea (Kybele) die Reinigungen erhalten, die Weihen eingesetzt und von der Göttin die ganze Ausrüstung empfangen habe [67]). Doch wird das Gedicht (Europia) auch andern Verfassern beigelegt, weshalb die Zeit des Ursprunges ungewiß ist. Genügt auch der gegen die Echtheit

61) Epigenes, ein Grammatiker, wie es scheint der alexandrinischen Zeit (*Suid.* s. v. *Clemens Alex.* Strom. 1, 21. §. 131), legt geradezu die unter Orpheus' Namen überlieferten τελεταί dem Onomakritos bei. In diesem Gedichte aber kam auch die Zerreißung des Zagreus vor. *Clem. Alex.* Protrept. c. 2, 18 und Gieske im N. Rhein. Mus. 1853. S. 10. 62) *Paus.* VIII, 37, 5: *παρὰ δὲ Ὁμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς.* Erwägt man diese Worte genau, so kann man unmöglich mehr darin finden, als eine nicht eben geschickte Anwendung der gegen die Authentität der Orphischen Schriften erhobenen Zweifel auf diesen Mythos. 63) Wenn Aristoteles den Ausdruck braucht: *τὰ καλούμενα Ὀρφέως ἔπη* (De An. I, 5, 15) und *τὰ Ὀρφικὰ καλούμενα ἔπη* (De Gen. Anim. II, 1), so ist darin wol nur Zweifel gegen den Verfasser, nicht aber gegen ein höheres Alter der Werke ausgesprochen, ebenso wenig, als wenn er dem Orpheus die persönliche Existenz abspricht (bei *Cicero,* De N. D. I, 38). Im Buche *Π. φιλοσοφίας* erkennt er den Inhalt für älter als Onomakritos an bei Philoponos zu der Stelle de Anima: *αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει· αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα, ταῦτα δέ φησιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι.* So viel liegt gewiß in diesen Worten, daß die Lehren älter sind als Onomakritos (vergl. oben II. §. 15—18). 64) Eudemos führte eine Theogonie, ohne Zweifel die älteste, als Werk des Orpheus an nach *Damasc.* De Princ. p. 382. In demselben hat höchst wahrscheinlich die Zerreißung des Zagreus nicht gefehlt. Plato (Cratyl. p. 402), der ebenfalls eine Theogonie citirt, meint wahrscheinlich dieselbe, welche Eudemos hatte. Vergl. *Lobeck.* Agl. p. 336 seq. 65) Herakleitos spricht den Inhalt der den Weihen entlehnten Orphischen Lehre von der Identität des Hades und Dionysos aus bei *Clemens Alex.* Protr. II, 34: *αὐτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσι.* Vergl. *Schleiermacher* Fr. 70. *Plut.* De Is. et Os. c. 40 und Lasalle, Die Philos. des Herakleitos (I. S. 13 u. 246. II, 66), der nachweist, daß Plato auch schon der Ansicht gewesen, daß Herakleitos von Orpheus entlehnte. Herakleitos war Zeitgenosse des Onomakritos, dessen Weihen, da sie ihrer Bestimmung nach geheim gehalten wurden, ihm schwerlich zur Kenntniß gekommen sind, da er in Asien lebte. Auch würde er einem so neuen Werke keine große Auctorität beigelegt haben. Es hat also *Clemens Alex.* Strom. VI, 3. §. 27. p. 751 mit Recht behauptet, Herakleitos habe viel vom Orpheus, d. h. älteren, unter dessen Namen vorhandenen theogonischen Mythen entlehnt.

66) Vergl. über Philolaos unten §. 11. 67) Schol. Ven. ad Hom. VI, 131: *Διόνυσος ὁ Διὸς καὶ Σεμέλης παῖς, ἐν Κυβέλοις τῆς Φρυγίας ὑπὸ τῆς Ῥέας τυχὼν καθαρμῶν καὶ διδαχθεὶς τὰς τελετὰς καὶ λαβὼν παρὰ τῆς θεᾶς τὴν παρασκευὴν ἀνὰ πᾶσαν ἐφέρετο τὴν γῆν.* *Marckscheffel,* Hesiodi et al. Fr. p. 235 u. 403.

der Jobakchen des Archilochos, besonders von J. H. Voß[68]) erhobene Zweifel nicht, weil sonst der Ausdruck *Βάκχος* sich zuerst beim Sophokles finde (Oed. P. 215), so wollen wir auch darauf nicht fortbauen, allein beim Aeschylos, ja schon beim Hipponax (645 v. Chr.) kommen Bakchen (*Βάκχαι*) und die abgeleiteten Wörter (*βακχεύω*, *βακχάω* und *βακχεία*) vor und lassen das höhere Alter des Wortes nicht bezweifeln. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß Wort und Begriff erst auf Dionysos angewandt sei, seitdem er mit der phrygischen Göttermutter Kybele in Verbindung gebracht und mit der rauschenden Musik der Handtrommeln und der Cymbeln und wilden Tänzen verehrt ward; denn das Wort bedeutet den begeistert redenden, scheint aber griechischen Ursprungs (von *βάζω* begeistert reden) zu sein. Die in der Europia angedeutete Verbindung des Dionysos mit der phrygischen Göttermutter, die bald mit dem griechischen Namen Rhea, bald mit dem phrygischen, nach dem Ort der Verehrung, Kybele genannt wird, ist ausführlicher geschildert in Euripides' Bakchen[69]), findet sich aber ebenso schon beim Sophokles[70]) und Pindar in dem Fragment eines Dithyrambos[71]) und läßt sich mit Sicherheit bis in die Zeit des Hipponax (645 v. Chr.) zurückverfolgen[72]). Und fast um dieselbe Zeit dichtete Alkman in Sparta für die Bakchische Feier im Waldgebirge[73]) in diesem Sinne. Die rauschende Musik, das wilde Umherschweifen in Wäldern und Bergen, überhaupt der enthusiastische oder orgiastische Charakter der Feier ist phrygischen Ursprungs[74]). Der phrygische Sabazios, der auch dem Dionysos gleichgesetzt ward, gehört so wenig in die hier zu besprechenden zugänglichen Staatsorgien als die der Rhea gleichgesetzte thrakische Göttin Kotytto. Von beiden wird Abschnitt XI. unter dem fremden in Griechenland aufgenommenen Gottesdienste die Rede sein.

§. 9. Die Kretenser eigneten sich, wie den Ursprung der ganzen Religion, auch die Geburt und Mysterien des Dionysos zu[75]). Diese Lehre hatte der Historiker Ephoros in Philipp's Zeit angenommen. Daher mußte auch Orpheus, der als Urheber derselben galt, sie von den idäischen Daktylen gelernt haben, deren phrygischen Ursprung indessen Ephoros anerkennt[76]). Diese Verpflanzung des phrygischen Cultus nach Kreta finden wir zuerst bei Euripides (Bakch. 120), der nach Theben, dem Geburtsorte des Dionysos, Kreta feiert „als Wohnort der Kureten, wo die Korybanten die Handtrommel erfanden und der Rhea in die Hand gaben, von dieser die Satyrn empfingen zum Tanz an der Bakchischen Dreijahresfeier." Da die Trommel ohne Zweifel phrygischen Ursprungs ist, so hat Kreta wol nur die Verbindung mit dem Zeus-Cultus hinzugethan, wie aus der Beziehung zu den Kureten sich ergibt[77]), die den Zagreus, als er von den Titanen getödtet ward, umtanzt haben sollen. Kreta hatte von Alters her einen Anknüpfungspunkt in der Sage von Ariadne's Vermählung mit Dionysos, der schon dem Homer (?Od. XI, 324) und Hesiodos (Theog. 949) bekannt, später von der Insel Naxos nach Kreta selbst verlegt ward[78]). Es ist

68) J. H. Voß, Bakchischer Dionysos in Mythol. Br. Bd. 5. Forsch. Bd. 2. §. 1—3. Doch zeigt die Art der Anführung bei Hephästion 94: *οἷον τὸ ἐν τοῖς ἀναφερομένοις εἰς Ἀρχίλοχον Ἰοβάκχοις κ. τ. λ.*, daß schon im Alterthum gezweifelt sei. Es kommt von *βάζω* bei Hesychios nur *ἔβαξας* vor, aber der Name des Geschlechtes der *Βακχιάδαι*, das seinen Ahnherrn *Βάκχις* ins 10. Jahrhundert v. Chr. setzte, wenigstens lange vor 745 v. Chr. herrschte, sichert den griechischen Ursprung des Wortes und dadurch die Ableitung von *βάζω*. Es ist daher kein Grund, mit J. H. Voß das Wort für phrygisch zu halten. 69) Vs. 64 fg., wo es, nachdem der Ausgang von Tmolus und die Beziehung auf den *Βάκχιος* oder *Διόνυσος* angegeben ist, Vs. 74 heißt:

> *Ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαί-*
> *μων τελετὰς θεῶν εἰ-*
> *δὼς βιοτὰν ἁγιστεύει*
> *καὶ θιασεύεται ψυ-*
> *χάν, ἐν ὄρεσσι βακχεύ-*
> *ων ὁσίοις καθαρμοῖσιν·*
> *τά τε ματρὸς μεγάλας ὄρ-*
> *για Κυβέλας θεμιτεύων*
> *ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων*
> *κάτα κισσῷ στεφανωθεὶς*
> *Διόνυσον θεραπεύει.*

70) Oed. T. 210 seq. 1105 seq. Antigone 1122. 71) Wenn in einem Dithyrambos, der für die Festfeier des Dionysos bestimmt war, auch die große Göttermutter gefeiert ward (Fr. 57. *Bergk.* 48. *Boeckh.*), so ist das ein Beweis auch der öffentlichen Anerkennung dieser Verbindung. 72) Daß diese Verbindung schon zu Hipponax' Zeit allgemein verbreitet gewesen, zeigt ein Fragment des Plotius (in Gr. Lat. *Putsch.* p. 6442. Fr. 91. *Bergk.* 118. *Welcker*), in dem bei aller Verschiedenheit doch die Worte, auf die es hier ankommt, feststehen. *Λυδίοισι ἐν χοροῖσι Βακχῶν* und die *Κύβηλη* und *Κύβηλις* für *Κυβέλη* Fr. 120. 121. 73) Bei *Athen.* XI, 498. Fr. 26. *Bergk.* 25. *Welcker.* Die Beziehung auf Dionysos beweist *Aristides* I, 49.

74) Bei *Aristoph.* Aves 875. *Hor.* Fr. 3. *Bergk.* und *Meineke*, Fragm. Com. II. p. 473. Vergl. Lexicogr. s. v. Voß, Mythol. Br. Bd. 5. Forsch. Bd. 2. IV, 10—12. S. 16 u. 21 fg. S. 86. 75) *Diod.* V, 75. 76) Bei *Diod.* V, 64 seq. *Müller*, Fragm. Hist. Gr. I. p. 253. Ephor. Fr. 65: *Τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους γενέσθαι μὲν κατὰ τὴν Ἴδην τὴν ἐν Φρυγίᾳ, διαβῆναι δὲ μετὰ Μίνωος εἰς τὴν Εὐρώπην· ὑπάρξαντας δὲ γόητας ἐπιτηδεῦσαι τάς τε ἐπῳδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια καὶ περὶ Σαμοθρᾴκην διατρίψαντας οὐ μετρίως ἐν τούτοις ἐκπλήττειν τοὺς ἐγχωρίους· καθ' ὃν δὴ χρόνον καὶ τὸν Ὀρφέα φύσει διαφόρῳ κεχορηγημένον πρὸς ποίησιν καὶ μελῳδίαν μαθητὴν γενέσθαι τούτων καὶ πρῶτον εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξενεγκεῖν τελετὰς καὶ μυστήρια.* 77) *Euripid.* Cretes, Fragm. bei *Porphyr.* De Abst. IV, 19. *Nauck.* Frag. Fr. Eur. 475. p. 401. v. 9:

> *ἁγνὸν δὲ βίον τείνομεν, ἐξ οὗ*
> *Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην*
> *καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς*
> *τάς τ' ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας*
> *μητρὶ ὀρείᾳ δᾷδας ἀνασχὼν*
> *καὶ Κουρήτων βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς.*

Vergl. *Diod.* V, 75. Daß phrygische Colonisten sich schon in früher Zeit in Kreta niedergelassen haben, d. h. lange vor dem trojanischen Kriege, wie Hoeck, Kreta I. S. 236 annimmt, davon kann ich mich nicht überzeugen; doch erkennt auch er wenigstens die Mysterien für nicht so alt (III. S. 306). Auch den Zagreus hält er nicht für ursprünglich kretisch III. S. 183. 78) J. H. Voß, Mythol. Br. B. 4. Forsch. B. 2. II, 25. S. 95, wo auf die Erklärer zu *Stephanos Byz.* s. v. *Δία* hingewiesen ist, und auf *Paus.* II, 23, 8, wo sich kretischer Einfluß auf den Dionysosdienst in Argos zeigt. Vergl. Myth. Br. Bd. 4. Forsch. I, 5. S. 7.

daher nicht unwahrscheinlich, daß diese Mischung der thrakischen und phrygischen Elemente in Kreta früh Eingang fand und über Kreta nach andern Ländern von Hellas sich verbreitet habe. Kretische Priester scheinen einen dauernden Einfluß geübt und in besonderem Ansehen gestanden zu haben, was nur in der engsten Verbindung mit dem delphischen Orakel möglich war. Wir haben als ältere Beweise dieses Verhältnisses kennen gelernt den Anspruch auf die Geburt des Zeus und dessen Beglaubigung durch den Stein, den Kronos statt seiner verschluckt haben sollte, der in Delphi gezeigt ward (*Hes.* Theog. 498) und den kretischen Ursprung delphischer Priester (Hymn. Hom. in *Apoll.* Pyth. v. 210 seq.). Ob und wie weit Epimenides hier eingegriffen habe, muß dahingestellt bleiben, obgleich seine Thätigkeit mit der der Orphiker eine unverkennbare Aehnlichkeit hatte, wie denn auch Eusebios (Praep. Ev. V, 31, 4) seine und die Orphischen Formeln neben einander nennt. Wenn gewisse Fragmente echt wären, müßte schon damals der Zeuscult mit dem phrygischen Dionysos in Beziehung gesetzt sein. Doch läßt sich dies nicht mit Sicherheit entscheiden (vergl. oben II. §. 14. Bode, Dichtkunst d. Hellenen I. S. 463 fg.). Jedenfalls scheint Kreta die Neuerung mehr durch sein Ansehen befördert, als in dieselbe entscheidend eingegriffen zu haben. Daß Kreta jedoch auch in dieser Richtung eine gewisse Auctorität übte, zeigt außer der Erwähnung des Euripides die Ableitung der Inschrift auf dem angeblichen Grabe des Zeus, die von Pythagoras herrühren sollte, dem auch die Inschrift am Grabe des Dionysos in Delphi beigelegt ward. (Petersen, „Grab des Dionysos." Philol. XV. p. 85.) Für die Zeit, in der diese Lehre verbreitet, ist es von Wichtigkeit zu bemerken, daß der Homerische Hymnos auf dem pythischen Apollon in Delphi, wohin er eine kretische Priesterschaft gelangen läßt, keinen Dionysos kennt.

§. 10. Unverkennbar ist die Aehnlichkeit des Mythos von der Zerreißung des Zagreus durch die Titanen mit dem ägyptischen von der Zerstückelung des Osiris durch Typhoeus und die Gleichstellung beider war in Delphi und wol in allen Mysterien des Dionysos anerkannt. Osiris war ein Gott des Tag- und Nachthimmels der Sonne und der Unterwelt wie Dionysos-Zagreus. Schon Hellanikos scheint die Gleichstellung des Dionysos und Osiris anerkannt zu haben (*Plut.* De Is. et Osir. c. 34), Herodotos spricht sie wiederholt aus (II, 47 fg. u. 144), wobei zu erwägen, daß Herodot in beider Mysterien eingeweiht war. Plutarch lehrt dasselbe, indem er einmal (a. a. O.) nicht nur die Uebereinstimmung der Orgien anerkennt (c. 35), sondern auch die mythische Bedeutung beider Mythen auf dieselbe Naturerscheinung zurückführt, denn im Osiris sowol, als im Dionysos erkennt er Wasser als die erste Naturbedeutung [79]. Wie klar der Zusammenhang der atmosphärischen Erscheinungen mit der Sonne in griechischen Mythen erkannt und ausgesprochen war, ist in den ersten Perioden genügend nachgewiesen. Die Vorstellung vom Tode der Götter ist der griechischen Mythologie wenigstens seit der achäischen, wahrscheinlich schon seit der ionischen Periode fremd, denn ewiges Leben ist die bezeichnende Unterscheidung der Götter, die Heroen dagegen sind dem Tode unterworfen. Da die Heroen indessen abgelöste Prädicate der Götter sind, so muß in der älteren Zeit auch vom Tode der Götter die Rede gewesen sein, woran die später in den Mysterien wieder hervortretende Lehre vom Tode der Götter sich anknüpfen konnte, die in dieser ihrer Erneuerung ägyptischen Ursprungs scheint. Aber Dionysos (Zagreus) ist nicht der einzige Gott, der stirbt, auch Apollon's Grab wurde in Delphi gezeigt, wie das des Zeus in Kreta. Und die Inschriften dieser Gräber werden, wie bereits bemerkt ist, auf Pythagoras zurückgeführt [80]. Spielte nun der Tod der Götter eine besondere Rolle in den Mysterien der Götter, die so verschieden, ja entgegengesetzt und doch wieder identisch waren, was kann der Sinn dieser Lehre anders gewesen sein, als daß alle einzelnen Götter ebenso viele verschiedene vorübergehende oder wechselnde Erscheinungen, Offenbarungen der Einen, die Natur durchdringenden und beherrschenden göttlichen Macht sind? [81])

§. 11. War die Götterwelt und besonders das Leben der Götter nach dem Vorbilde des menschlichen Lebens vorgestellt, so lag es nahe, die da sich kundgebenden Verschiedenheiten auch wieder aufs menschliche Leben zu übertragen. Erschien das Leben der Götter als ein Kreislauf, ein Wechsel des Geborenwerdens und des Sterbens, so ward dadurch in Beziehung auf die Menschen die Frage angeregt, was wird aus dem Menschen oder vielmehr, da man den Leib zerfallen sah, was wird aus der Seele nach dem Tode? und da einmal die Seele vom Leibe unterschieden ward, wie ist sie in den Leib

---

79) *ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτός ἐστι (Ὄσιρις) Διονύσῳ τίνα μᾶλλον ἢ σε γιγνώσκειν, ὦ Κλέα, δὴ προσῆκόν ἐστιν, ἀρχηγὸν μὲν οὖσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δὲ Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός;* und weiter unten wird diese Uebereinstimmung in der gleichen Bedeutung der Zerreißung beider gefunden: *ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ τιτανικὰ καὶ νὺξ τελεία τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις, ὁμοίως δὲ τὰ περὶ τὰς ταφάς. Αἰγύπτιοί τε γὰρ Ὀσίριδος πολλαχοῦ θήκας δεικνύουσι, καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι· καὶ θύουσιν οἱ Ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην.* Dies ist weiter ausgeführt in Petersen, „D. Delph. Festcyklus" S. 13—20 und in Philol. 1859. S. 77.

80) Nach *Porphyr.* Vita Pythag. c. 16 u. 17. ed. *Westermann.* Die Inschriften auf den Gräbern kannte aber schon Philochoros nach *Malalas*, Chron. II. p. 45. *Dind.* Philoch. in *Müller*, Fr. Hist. Gr. I. Fr. 22. 23. p. 387.

81) Dahin weist die wechselnde Herrschaft des Apollon und Dionysos in Delphi und die *Plut.* De Isid. et Osir. c. 35 in Verbindung mit dem Tode hervorgehobene Wiederbelebung. Daß der Tod der höheren Götter Inhalt der Mysterien gewesen, gibt auch Cicero (Tusc. I, 13) an, obgleich die Götter damals euhemeristisch und die Vergötterung als Vorbild der Unsterblichkeit gefaßt zu sein scheinen, eine offenbar spätere Auffassung. Vergl. 1. Theil. 1. Abschn. II. §. 3.

gekommen, woher stammt sie? Beide Fragen sind auch in den Orphischen Gedichten, aber auf verschiedene Weise, beantwortet. Gerade aber die Verschiedenheit der Antworten läßt uns den Ursprung und die Geschichte derselben errathen. Die Antwort in mythischer Form ist ohne Zweifel die älteste. Sie unterscheidet noch nicht die Entstehung des einzelnen Menschen und des Menschengeschlechts, oder glaubt vielmehr, diese in jener zu erklären, indem sie die Menschen entstehen läßt aus der Asche oder dem Blute der von Zeus getödteten Titanen [82]) und dadurch zugleich die Doppelnatur der Menschen erklärt, deren Schlechtigkeit aus der Natur dieser Götterfeinde, deren guter Theil aus dem von ihnen verschlungenen Zagreus stammen soll [83]). Führen wir die mythischen Elemente auf die Naturbedeutung zurück, in der die Titanen die zerstörenden Stürme, Zagreus die in der Sonnenwärme wie im Wasser thätige Lebenskraft bedeuten, so ist nichts Anderes als der Ursprung des Menschen, zunächst der Seele aus der lebendig und göttlich gedachten Luft ausgesprochen. Derselbe Gedanke war in den Orphischen Schriften auch noch durch einen andern Mythos ausgesprochen. Die in Attika als die Urväter des Menschengeschlechtes verehrten Tritopatoren wurden bald für Sonne und Erde, bald, und zwar in einer Orphischen Schrift, mit besonderen Namen bezeichnet und für Thürhüter und Wächter der Winde erklärt [84]). Daß aber so auch schon in den Orphischen Schriften der Ursprung nicht nur des Menschengeschlechtes überhaupt, sondern auch der einzelnen Seelen erklärt sei, bezeugt Aristoteles [85]) mit den Worten: „Die Seele der Menschen, wenn sie zuerst athmen, tritt ein aus dem Ganzen, getragen von den Winden." Dies erklärte Jamblichos durch Abtrennung der einzelnen Seelen von der Weltseele [86]). Wenn das richtig ist, so muß in andern Orphischen Schriften eine andere Vorstellung vorgetragen sein, nach der die einzelnen Seelen schon vorher getrennt von der Gottheit oder einer Mehrheit von Göttern, aber in Gemeinschaft mit denselben lebten, und weil sie sich versündigten, aus dem Himmel verstoßen, auf die Erde herabstürzten und hier an den Körper gefesselt und in demselben wie in einem Grabe gleichsam begraben waren [87]). Diese Lehre, daß die menschliche Seele früher in Gemeinschaft mit Göttern gelebt habe und zur Strafe für ihre Sünden auf die Erde herabgestürzt und an den Leib gefesselt sei, haben nicht nur Plato [88]) und Empedokles [89]) sich angeeignet und auf eigenthümliche Weise ausgebildet, sondern auch Herakleitos [90]) hat dieselbe gekannt, indem er, wenn nicht auch die Uebereinstimmung im Ausdruck (σῆμα) ihm angehört, darauf seine paradoxe Lehre begründet, daß Leben Sterben sei, und die Menschen sterbliche Götter seien und die Götter unsterbliche Menschen. Philolaos leitet diese Lehre nicht von seinen Vorgängern, nicht von Pythagoras, sondern von alten Theologen und Sehern ab [91]), die er also für älter halten muß, als Pythagoras, der selbst etwa drei, dessen Schüler, welche eben die Orphischen Gedichte redigirten, zwei Menschenalter vor Philolaos lebten. Konnte ihm dies nicht unbekannt sein, so muß er doch den Orpheus, der ganz besonders zu diesen alten Theologen und Sängern gerechnet ward, auch von den Orphischen Pythagoreern am Hofe des Pisistratos unterschieden haben. Aber auch die von Plato (Phaedon. c. 15. p. 70. c.) erwähnte Ansicht, daß die Seele im Hades ihren Ursprung habe, wird den Orphikern beigelegt (Olymp. ad h. l.).

§. 12. Der Ursprung der Seelen wird aber ebenda gesucht, wohin sie nach dem Tode versetzt werden, indem dieselben Seelen auch mehrmals auf die Erde zurückkehrend gedacht werden. Das ist der *κύκλος τῆς γενέσεως* (*Proklos* Tim. I. p. 32. Theol. VI, 3. p. 351. *Lob.* Agl. p. 798), der zu jeder der beiden Ansichten paßt, eine Lehre, die den Orphikern und auch dem Pythagoras als Urheber zugeschrieben wird (*Diog. Laërt.*

82) *Mustoxides et Schinas*, Anecd. P. IV. p. 4 aus Olympiodor zum Phädon des Platon: *καὶ τούτους [τοὺς Τιτᾶνας] ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι.* *Chrysost.* Or. XXX, 550: *τούτων Τιτάνων αἵματος ἐσμεν ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι, ὡς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζόμεσθα τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγόναμεν.* Beide Stellen sind abgedruckt *Lobeck*, Aglaoph. I. p. 566. 83) *Olympiodor.* l. c.: — *τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος, εἴγε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συγκείμεθα γευσαμένων τῶν σαρκῶν τούτου*, wo Dionysos gleichbedeutend mit Zagreus genommen ist. 84) *Suid.* s. v.: *Τριτοπάτορες· Δήμων φησὶν ἀνέμους εἶναι τοὺς Τριτοπάτορας· Φιλόχορος δὲ τοὺς Τριτοπάτορεις πάντων γεγονέναι πρώτους· τὴν μὲν γὰρ Γῆν καὶ τὸν Ἥλιον φησίν, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα καλεῖ, γονεῖς αὐτῶν ἠπίσταντο οἱ τότε ἄνθρωποι, τοὺς δὲ ἐκ τούτων τρίτους πατέρας. — Ἐν δὲ τῷ Ὀρφέως Φυσικῷ ὀνομάζεσθαι τοὺς Τριτοπάτορας Ἀμακλείδην καὶ Πρωτοκλέα καὶ Πρωτοκλέοντα θυρωροὺς καὶ φυλακὰς τῶν ἀνέμων.* Vergl. die andern Lexicogr. und Schol. Od. X, 2. *Müller*, Fragm. Hist. Gr. I. p. 366. *Lobeck*, Aglaoph. I. p. 754 u. 795. De Tritopatoribus. Regiom. 1820. 21. 4. 85) *Aristot.* De Anima I, 5, 15: *τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καλουμένοις λόγος· φησὶ γαρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.* 86) Jamblichos bei *Stobaeos*, Eclog. Phys. I. c. 52. §. 28. p. 868 u. 870 ed. *Heeren*: *Ἔοικέ γε μὴν αὐτὸς ὁ Ὀρφεὺς χωρὶς ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μίαν τὴν ψυχήν, ἀφ' ἧς πολλὰς μὲν εἶναι διαιρέσεις, πολλὰς δὲ καὶ μέσας ἐπιπνοίας καθήκειν ἐπὶ τὰς μεριστὰς ψυχὰς ἀπὸ τῆς ὅλης ψυχῆς.* Es ist hier nicht ganz sicher, doch nach seiner Ausdrucksweise wahrscheinlich, daß er nur aus den angeführten Worten des Aristoteles argumentirt, nicht selbst die Schriften des Orpheus hier nachsah.

87) *Plat.* Cratylos c. 17. p. 400. c.: *καὶ γὰρ σῆμα τινές φασιν αὐτὸ [τὸ σῶμα] εἶναι τῆς ψυχῆς ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὖ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνῃ ἡ ψυχή, καὶ ταύτῃ σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι.* 88) *Plat.* Phaedr. c. 35. p. 254. 89) Ed. *Sturz.* v. 3—20 und p. 462. Ed. *Karsten* v. 1—31 und Comm. §. 31. Ed. *Stein.* Bonnae 1852. v. 388 seq. 90) Schleiermacher, Herakleitos. Fr. 50 in Wolf's und Buttmann's Museum d. Alterthumsw. S. 494. Vergl. *Plat.* Gorg. p. 493. a. 91) *Clemens Alex.* Strom. III, 3, 17. *Theodoret.* Gr. Affect. Cur. V. p. 433. Opp. IV. p. 821. ed. *Schulze*: *Μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τούτῳ τέθαπται.* *Boeckh*, Philol. Fr. 23. p. 181.

VIII, 14). Die Vorstellung, daß die Todten in der Unterwelt sich in Selige und Unselige theilen, ist viel jünger als Homer, hatte aber in ältern griechischen Vorstellungen einen Anknüpfungspunkt. Schon Homer kennt, aber ohne alle Beziehung zum Hades im fernen Westen, die elysische Ebene, wo selige Menschen unter Rhadamanthys' Herrschaft wohnen, zu denen einzelne Bevorzugte, wie Menelaos, nach dem Tode kommen (Od. IV, 561). Ebendahin versetzt Hesiodos die Inseln der Seligen, wo Kronos herrscht. Bei ihm aber sind es die vor Theben und Troja gefallenen Heroen (Opp. 167 seq.). Es ist da also ursprünglich ein ganz anderes Menschengeschlecht. Erst später ward dies Elysion in die Unterwelt versetzt als Aufenthalt der Menschen, die gut gelebt hatten, im Gegensatz der nun getrennt von ihnen im Tartaros gedachten Bösen — denn die Unterwelt ist nun in zwei scharf gesonderte Orte der Belohnung und der Bestrafung getheilt und Richter entscheiden, wohin jeder gelangen solle (*Pind.* Thren. bei *Plutarch.* Cons. ad Apoll. c. 23. *Bergk.* Fr. 102 u. 103 und *Plat.* Gorg. c. 79. p. 523)[92]). Das Leben der Gerechten und Frommen wird unter dem Bilde eines heitern Trinkgelages geschildert, wogegen die Ungerechten und Ruchlosen sich im Kothe wälzen (*Plat.* Rep. II, 363. d. Phaedon. p. 69. c.). Nach der gewöhnlichen Vorstellung ist der Hades der dauernde Aufenthalt aller Verstorbenen. Doch findet sich daneben die Ansicht, daß in die Unterwelt nur die Ungerechten kommen, die Gerechten aber in den Himmel, jene zur Strafe, diese zur Belohnung mit mancherlei Abstufungen, und so, daß Alle nach 1000 Jahren ein neues Leben haben wählen können (*Plat.* De Rer. X. c. 14. p. 414 seq.). Weniger klar ist, ob Pindar in einem andern Threnos ganz dieser Ansicht folge. Jedenfalls spricht auch er, wie Epicharmos, klar aus, daß die Seelen der Guten in den Himmel kommen[93]). Bestimmter, wenn auch kürzer, wird diese Lehre ausgesprochen, und zwar in Verbindung mit der Seelenwanderung, insofern die Seelen bei der tausendjährigen Rückkehr auch Thierleiber wählen können, und in Verbindung mit dem früheren Aufenthalt im Himmel bei den Göttern, wohin zurückzukehren ihre Bestimmung ist, ebenfalls beim Plato (Phaedr. c. 49. p. 249. b.). Für die Geschichte der griechischen Religion ist es nun von Wichtigkeit, das Verhältniß dieser Vorstellungen zu den Orphischen Schriften und Mysterien, sowie auch ihren Ursprung zu erforschen. Waren frohere Hoffnungen für ein Fortleben nach dem Tode die Frucht der Einweihung in die eleusinischen Mysterien, wie (IX. §. 13) nachgewiesen ist, so können wir nicht zweifeln, daß, da sie sich auf die Götter der Unterwelt bezogen, in ihnen von einem Aufenthalt der Verstorbenen in der Unterwelt die Rede war (vergl. Phaedon. p. 69. c.). Die Beziehung dagegen der Vorstellung von der Rückkehr der Gebesserten in den Himmel auf den Ursprung aus demselben im Mythos vom Zagreus läßt annehmen, daß diese Vorstellungen den Dionysosmysterien angehören. Dafür spricht auch die Deutung, welche Plato (Phaedon. l. l.) von dem Verse:

πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε Βάκχοι

gibt, indem er die *Βάκχοι* für diejenigen erklärt, welche ein tieferes Verständniß vom Wesen und von den Schicksalen der Seelen haben. Und keine andern Mysterien können gemeint sein, wenn derselbe in den Büchern von den Gesetzen (IX. p. 871) die Lehre von der Bestrafung der Bösen in der Unterwelt als den Weihen (*τελεταί*) angehörig bezeichnet, insofern er von einer Rückkehr aus der Unterwelt spricht, was mit der in den Büchern vom Staat (X. p. 614 seq.) dargelegten Vorstellung zusammenhängt, nach der die Seelen in den Himmel zurückkehren sollen, woher sie nach seiner Lehre im Phädros auch stammen (p. 247 seq.). Stehen nun die Orphischen Schriften, namentlich die Weihen (*τελεταί*), in der engsten Beziehung zu den Eleusinien sowol als zu den Dionysien, so muß die entsprechende Auffassung der Unsterblichkeitslehre auch in ihnen vorgekommen sein, was auch ausdrücklich bezeugt wird vom Fortleben der Gestorbenen im Hades in Seligkeit oder Unseligkeit nicht nur vom Olympiodor (ad Phaedon. l. l.), sondern auch vom Plato selbst (Rep. II. c. 7. p. 368. a., vergl. IX. §. 13). Die Vorstellung von der endlichen Rückkehr der Verstorbenen in den Himmel hängt mit der Lehre von der Präexistenz der Seele im Himmel, die als alt genügend bezeugt ist, auf das Engste zusammen. Dieser Kreislauf des Lebens, namentlich mit Beziehung auf die Rückkehr zum Him-

92) J. H. Voß, Gottheit und Fortdauer der Seele, in der Antisymbolik. 1. Bd. II. S. 168 fg. *Bakhuizen van den Brink*, Variae lectiones ex hist. ant. philos. Lugd. Bat. 1842. c. I. Durch diesen äußeren Einfluß auf Gestaltung der mythischen Vorstellung von der Unterwelt war die selbständige Entwickelung der Unsterblichkeitslehre aus dem Mythos von der Persephone, die wir mit Welcker (X. §. 13) anerkannt haben, nicht aufgehoben oder in Zweifel gezogen. 93) *Clem. Alex.* Strom. IV, 26. §. 169: *ἄγαμαι τὸν Ἐπίχαρμον σαφῶς λέγοντα·*

εὐσεβὴς ἂν νῷ πεφυκὼς οὐ πάθοις γ' οὐδὲν κακόν
κατθανών· ἄνω τὸ πνεῦμα διαμένει κατ' οὐρανόν·

καὶ τὸν μελοποιὸν ᾄδοντα·

ψυχαὶ δ' ἀσεβέων ὑπουράνιοι
γαίᾳ ποτῶνται ἐν ἄλγεσι φονίοις
ὑπὸ ζεύγλαις ἀφύκτοις κακῶν·
εὐσεβέων δ' ἐπουράνιοι ναίουσαι
μολπαῖς μάκαρα μέγαν ἀείδοντ' ἐν ὕμνοις.

Die Stelle würde allein stehen, wenn man *ὑπουράνιοι γαίᾳ π.* mit Mommsen übersetzen wollte: „Hinfliegen an dem Himmel über der Erde voll Blut und Wunden die Seelen derer" u. s. w.; es würde jedenfalls heißen müssen: „unter dem Himmel an der Erde." Da der Gegensatz nicht an das Herabstürzen vom Himmel denken läßt, möchte man *κατάνται* lesen: „unter dem Himmel in der Erde treten einander in blutigem Morde die Seelen der Frevler." Das Emporsteigen der Seelen zum Himmel kennt auch schon die Grabschrift auf die bei Potidea Gefallenen (*Boeckh.* C. I. n. 170):

αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθὼν
τῶν δὲ Ποτειδαίας δ' ἀμφὶ πύλας ἔπεσον.

Vergl. Epigr. Sylloge od. *Welcker*. 2. Ed. n. 13. 22. 84. Die weite Verbreitung dieser Ansicht in Inschriften und Schriftstellern hat auch Morgenstern nachgewiesen in O. F. v. Richter's Wallfahrten im Morgenlande. Berlin 1822. S. 675 fg. *Boeckh.* Corp. Inscr. II. n. 2647. III. n. 3511. Vergl. die Orakel bei *Stob.* Ecl. Phys. I. p. 998 und *Arist.* Pax v. 832 und Schol.

mel, wird zugleich als Inhalt der Mysterien und als Orphisch angegeben [94]). Diese Ansicht war wol auch mit der Vorstellung von dem Monde und den Gestirnen als bewohnten Welten in Beziehung gesetzt (*Plut.* Plac. Philos. II, 13, 6. *Stob.* Ecl. I, 25. p. 514. *Prokl.* Th. Pl. V. p. 229). Bisher schien es zweifelhaft, ob in Orphischen Schriften auch die Seelenwanderung gelehrt sei, da die dafür angeführten Verse theils nur von wiederholter Wiederkehr derselben Seelen in menschliche Leiber verschiedener Zeiten zu sprechen scheinen, theils fälschlich unter Orpheus' Namen angeführt wurden [95]). Nun hat Preller aus Proklos zur Republik Plato's Verse nachgewiesen, die darüber keinen Zweifel übrig lassen [96]). Doch wird nicht gesagt, welchen Gedichten sie angehören. Da nun kaum eine Spur [97]) vorhanden, daß auch in Mysterien von der Verpflanzung der Seelen in Thierleiber die Rede gewesen, dürfen wir wol annehmen, daß sie weder den Hymnen, noch den Weihen angehörten, sondern philosophischen Gedichten, welche Pythagoreische Lehren in mehr abstracter Form enthielten, wie *τὰ φυσικά* oder *τὸ φυσικόν*. Ueberhaupt kann die Lehre von der Unsterblichkeit, die schon vor 500 v. Chr. in abstracter Form, sowol, daß die Seelen der Guten zu den Göttern in den Himmel, als daß sie in Elysion als Theil der Unterwelt kamen, nicht in dieser Gestalt in den Mysterien vorgekommen sein, sondern in mythischen Bildern, die der Phantasie freien Spielraum ließen. Sonst hätte die öffentliche Anerkennung derselben als Verrath und Entweihung der Mysterien gestraft, wenigstens getadelt werden müssen. Plato beruft sich daher, ohne deshalb verfolgt zu werden, auf die Uebereinstimmung mit den Mysterien. Die Theilung der Unterwelt in Elysion für die Guten und Tartaros für die Bösen konnte sich allerdings aus griechischen Elementen entwickeln durch Versetzung des im Westen, wo auch der Eingang in die Unterwelt sein sollte, gedachten Elysions vom Himmel in die Unterwelt (vergl. 1. Per. IV. §. 4). Allein da diese Vorstellung, wie in Aegypten, mit den Todtenrichtern und dem Todtenschiffer Charon verbunden erscheint, möchte ägyptischer Einfluß nicht zu verkennen sein (*Diod.* I, 96. *Plat.* Gorg. c. 69. p. 523. e. K. Schwenk, Mythologie der Aegypter S. 261). Die Vorstellung von der Präexistenz der Seele im Himmel ist ursprünglich den Griechen so fremd als allen Völkern, mit denen sie in Verkehr standen, außer einigen thrakischen Völkern, den Thrausern und Geten. Herodot (V, 4) erzählt, daß die Thrauser die Geborenen beklagten, die Gestorbenen aber glücklich priesen, und (VI, 94) daß die Geten, welche ebenfalls die Unsterblichkeit glaubten, von den Todten annahmen, daß sie zu einem Dämon Zamolxis führen [98]). Waren es nun Thraker, von denen die Pierer die Bestandtheile der Orphischen Theogonie entlehnten, die der griechischen Ueberlieferung fremd waren, so ist Nichts wahrscheinlicher, als daß auch von ihnen die gerade mit dem Mythos von Zagreus zusammenhängende Vorstellung von der Heimath der menschlichen Seele im Himmel entlehnt sei. Mögen nun die Thraker germanische Völker oder entfernter verwandte des indo-germanischen Stammes gewesen sein, durch diese Verwandtschaft ist die Ursprünglichkeit ihrer Unsterblichkeitslehre genügend erklärt; denn nicht nur die germanischen Völker [99]) glaubten, daß die menschliche Seele aus dem Himmel stamme und im Tode dahin zurückkehre, sondern schon im Rig-Veda [1]) findet sich

94) *Prokl.* in Tim. V, 330. p. 802. *Schneider*: *μία σωτηρία τῆς ψυχῆς αὕτη παρὰ τοῦ δημιουργοῦ προτείνεται τοῦ κύκλου τῆς γενέσεως ἀπαλλάττουσα — ἡ πρὸς νοερὸν εἶδος ἀναδρομή — πᾶσαν δὲ τὴν ζωὴν εἰς τὴν εὐδαίμονα περιάγουσα ζωὴν ἀπὸ τῆς περὶ τὴν γένεσιν πλάνης, ἧς καὶ οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελούμενοι τυχεῖν εὔχονται·*

κύκλου τ' ἂν λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος.

Wollte man dies Zeugniß auf die Eleusinien beschränken, so liegt für die Dionysosmysterien das bestimmte Zeugniß des Plutarch vor Consol. ad Uxor. c. 10. 95) Ex Schol. Macr. ad Aphthon. Progymn. in *Orphei* Carm. Ed. *Gesner.* p. 411 die Verse, welche Aelian (Hist. Anim. XII, 7) dem Empedokles beilegt. Ed. *Sturz.* v. 227—228. Ed. *Karsten* v. 382—383 und p. 275. Vergl. Zeller, Philos. der Griechen. 2. Aufl. I. S. 47. 96) Nachtrag zu den Sammlungen der Orphischen Fragmente in L. Preller's Ausgewählten Aufsätzen. Herausg. von R. Köhler. Berlin 1864. S. 362 aus Proklos' Comment. zu *Plat.* Rep. X. in *Mai*, Spicilegium Romanum Bd. VIII. 97) Nur beim Arnobius (Adv. Nationes II, 16) heißt es: quod in mysteriis secretioribus dicitur, was unmöglich von eigentlichen Mysterien verstanden werden kann, da die Schriften, in denen diese Lehre vorkam, bekannt genug waren.

98) Die Sage, daß Zamolxis ein thrakischer Sklave des Pythagoras gewesen und in seine Heimath zurückgekehrt seinen Landsleuten die Unsterblichkeitslehre gebracht habe und göttlich verehrt sei, die Herodot (VI, 95) von den Hellenen am Pontos vernahm, wird schon von ihm selbst bezweifelt. 99) Mannhardt, Germ. Mythen S. 51. Dasselbe gilt von den Persern. Spiegel, Avesta I. Einl. S. 1. Ist hier der Zusammenhang richtig erkannt, so muß sich auch nachweisen lassen, welchem germanischen Gott der thrakische Dionysos-Zagreus, an den sich der Unsterblichkeitsglaube anschließt, entsprochen habe. Und bei aller Verschiedenheit auf den ersten Anblick kann es nicht zweifelhaft sein, daß es Zio (= Tiu = Dies) gewesen ist, dessen Gleichstellung auch durch die Namensähnlichkeit unterstützt werden mochte. Zio war zugleich Sonnengott und Gott der Fruchtbarkeit und stand in Beziehung zu den Wolken, deren Fruchtbarkeit bringende Kraft im Regen gerade in Betracht kommt, und ebenso sehr zur Unterwelt. (Simrock, Deutsche Mythologie §. 87 u. 96. Mannhardt, Götterwelt d. D. u. N. Völker I. S. 262. Die Beziehung zur Fruchtbarkeit habe ich nachzuweisen gesucht in der Abhandlung: „Die Pferdeköpfe auf den Bauernhäusern." Kiel 1860. S. 42. Abgedruckt aus d. Jahrb. d. Herzogth. Schl.-Holst. u. Lauenb. Bd. III.) Daß er, wie bereits Grimm erkannte, auch Gott des von den Priestern verwalteten Rechts gewesen, hoffe ich weiter zu entwickeln in einer Schrift: „Tiodute doch ein deutscher Gott." Von der Ermordung durch die Titanen glaube ich eine Spur zu erkennen in dem gewaltsamen Tode Siegfrid's und Roland's und im Verschwinden des Schwanenritters, die mir von Zio abgelöste Heroen zu sein scheinen. Dem Verhältniß der Persephone zum Dionysos entspricht das Verhältniß der Erdgöttin zum Zio, das ich nachzuweisen gesucht habe in der genannten Abhandlung: „Die Pferdeköpfe auf den Bauernhäusern" S. 43 fg. Bei dieser Vergleichung ist zu berücksichtigen, daß wir zwar nicht wissen, wie nahe die Thraker den Germanen standen, denn gegen eine völlige Gleichheit spricht die verschiedene Stellung des weiblichen Geschlechts, daß aber auch die Kelten im Hesus, die Slawen im Swantowit einen entsprechenden Gott hatten, daß die verlorene Mythologie des Zio aus Bruchstücken hat hergestellt werden müssen, diese Herstellung aber ganz unabhängig von dieser Vergleichung und vor derselben zu Stande gebracht ist.

1) Im Rig-Veda wie in der Edda kommen zweierlei Vorstellungen vom Schicksal der menschlichen Seele nach dem Tode vor,

der Glaube an die Erhebung der Seele des Gestorbenen in den Himmel.

§. 13. Erinnern wir uns nun daran, daß die lesbische Musik mit mythischer Anknüpfung an Orpheus von den Pierern aus Thrakien am Pangäos abgeleitet wird (§. 5), daß Orpheus als Prophet sowol des Dionysos als des Apollon erscheint (§. 3. 4), daß der die Leiden des Dionysos feiernde Dithyrambos mit der lesbischen Musik durch dieselben Musiker und Dichter sich verbreitete, daß die dem Orpheus zugeschriebene Theogonie sich von der Hesiodeischen gerade durch die auf Dionysos (Zagreus) sich beziehenden Theile unterschied, die auch den Inhalt der Dithyramben ausmachten (§. 5. 6); nehmen wir dazu, daß an denselben Mythos vom Zagreus die Einheit des Dionysos und Apollon (§. 7) und die bestimmte Gestalt des Unsterblichkeitsglaubens, die den Dionysosmysterien angehört, sich anknüpfen und beide ausdrücklich aus Thrakien abgeleitet werden und Thraker die einzigen den Griechen bekannten Völker waren, bei denen sie diese Art des Unsterblichkeitsglaubens kannten (§. 11. 12), so ist die Uebereinstimmung aller Momente so groß, daß kaum ein Zweifel übrig bleiben kann an eine thrakische Grundlage der Orphischen Weihen und also auch der davon abhängigen Weihen oder Mysterien des Dionysos in Athen, Theben, Delphi und dem übrigen Griechenland. Bringen wir ferner in Erinnerung, daß diese thrakisch-pierische Poesie mit ihren mystischen Lehren und religiösen Gebräuchen sich auch nach Phrygien verbreitete und dort mit dem Cultus der Kybele-Rhea verschmolz und in dieser Verschmelzung mit dem phrygischen Enthusiasmus theils unmittelbar, theils über Kreta nach und neben jenem ursprünglich thrakisch-pierischen Cultus sich verbreitete und nach und nach mit demselben sich vereinigte, wie sich aus den Fragmenten des Archilochos, Terpander, Alkman, Arion, Eumelos und Epimenides ergibt (§. 8. 9), ferner daß dazu der ägyptische Einfluß kam, wie die Fragmente der dem Orpheus, Musäos, Eumolpos und Melampus untergeschobenen Gedichte zeigen (§. 10), so bleibt noch übrig, das Verhältniß des Pythagoras und seiner am Hofe des Pisistratos mit Sammlung und Redaction auch der hierauf bezüglichen Literatur betrauten Schüler zu jener Combination der thrakisch-pierischen, phrygischen, kretischen, ägyptischen und in Hellas heimischen Religionselemente festzustellen. Der erste, welcher auf Grundlage dieser Elemente ein jedoch selbständiges theogonisches System unter dem Titel: Ἑπτάμυχος ausführte, ist Pherekydes von Syros, wohl zu unterscheiden von dem Lerier oder Athenäer, der später lebte und zu den Logographen gehört [2]). Bei dem unverkennbaren Zusammenhange mit der Orphischen Theogonie ist kein Grund, die Nachricht zu bezweifeln, daß er auch Orphische Schriften gesammelt habe [3]). Denn auch in der asketischen [4]) Richtung stimmte er mit der Orphischen Lehre überein, d. h. in der Enthaltung von Fleischspeisen, die wieder mit der Lehre von der Seelenwanderung zusammenhing und in der Forderung der Reinigung (κάθαρσις), die auf die angeborene Sündhaftigkeit zurückweist. Diese asketische Richtung mit ihren Voraussetzungen ist ihm auch mit dem Pythagoras [5]) gemein, der sein Schüler heißt, und dem er selbst die größte Hochachtung erwies, sodaß an einer persönlichen Beziehung beider zu einander nicht zu zweifeln ist [6]). Pythagoras wird außerdem zum Orpheus, zu den thrakisch-pierischen Mysterien und zu Aegypten in Beziehung gesetzt. Wenn Pythagoras in alle Mysterien eingeweiht war (*Diog. L.* VIII, 2), was zu bezweifeln kein Grund ist, so versteht es sich von selbst, daß er den Orphischen nicht fremd bleiben konnte, die nicht nur damals allgemein in hohem Ansehen müssen gestanden haben, sondern auch die Grundlage bilden von der Lehre seines Lehrers oder Freundes Pherekydes. Diese Ueberlieferung leidet dadurch nicht an Glaubwürdigkeit, daß die Thatsache, durch welche sie beglaubigt werden soll, einer dem Pythagoras untergeschobenen Schrift, dem prosaischen ἱερὸς λόγος, entnommen ist. Der Fälscher läßt (bei *Jamblich.* Vita Pyth. c. 28. p. 306 ed. *Kiessl.*) diese Schrift beginnen: „Dies ist die Rede des Pythagoras, Sohns des Mnesarchos, von den Göttern, die ich lernte im Thraki-

Nach der einen kommt sie in die Unterwelt (VII, 3, 16), nach der andern in den Himmel. Bisher hielt man letztere Vorstellung für die ältere (*Alfred Maury*, Revue archéol. 1853. p. 136 sq.). Da aber auch die germanischen Völker beide Vorstellungen kennen, Griechen und Römer aber nur die eine vom Aufenthalte der Todten in der Unterwelt, die ohne Zweifel schon wegen des Zusammenhangs mit dem Begraben in der Erde die älteste sein muß, so scheint mit Nothwendigkeit zu folgen, daß die Vorstellung, nach der die Verstorbenen in den Himmel kommen, die jüngere sei, und die Völker, denen sie fremd war, sich vom gemeinsamen Urvolk getrennt haben, bevor sie entstand. Dazu kommt, daß die Mythen, aus welchen sich diese Vorstellung entwickelt hat, sich auch bei den Griechen finden (Elysion), bei diesen sich aber anders entwickelt haben durch Versetzung Elysions in die Unterwelt. Roth, Die Sage von Dschemschid. Zeitschrift d. D. Morgenl. Gesellschaft. 4. Bd. S. 417.

2) *Suidas* s. v. Φερεκύδης. *Diog. Laërt.* I, 116 seq. *Fr. Gu. Sturz.* Pherecydis Fragmenta. ed. 2. Lips. 1824. Comm. De Pherec. p. 1 seq. Brandis, Handbuch d. Gesch. d. Phil. I. S. 78—83. L. Preller, Die Theogonie des Pherekydes von Syros. Rhein. Mus. N. F. IV. 1845. S. 377 fg. und in dieser Encykl. 3. Sect. 22. Bd. S. 240. Ausgewählte Aufsätze, herausgegeben von R. Köhler S. 350 fg. 3) Wie Bernhardy thut: Griech. Lit. 2. Bd. §. 100. 1. A. S. 289. 4) Preller am Schlusse seiner Abhandlung S. 361: „Mit der Enthaltsamkeit von Fleischspeisen war nothwendig die Consequenz der Lehre von der Seelenwanderung verbunden: die Forderung einer καθαρσις und bestimmter Sühngebräuche." *Them.* Or. II. p. 38. A. *Diog. L.* I, 117. *Plutarch.* Agis c. 10. 5) Ritter, Geschichte der Pythag. Philosophie. Hamburg 1826. S. 24 fg. Brandis, Geschichte d. Gr. u. Röm. Philos. 1. Bd. §. LXXXII. S. 402 fg. Zeller, Griech. Philos. 1. Bd. S. 226. 322 u. 334. Wenn Herodot (II, 123) tadelnd bemerkt, er wolle die Namen der gleichzeitigen und früheren Männer verschweigen, welche die ägyptische Lehre von der Seelenwanderung sich zugeeignet hätten, so muß er wenigstens auch Pherekydes, Pythagoras und Empedokles meinen. *Suid.* s. v. Φερεκύδης und Πυθάγορας. *Diog. L.* VIII, 36 und Xenophanes daselbst. 6) Göttling (De Epigram. Pherecydis. Jenae 1851. 4.) sucht mit Erfolg darzuthun, daß das *Diog. L.* I, 120 mitgetheilte Epigramm den Pherekydes wirklich zum Verfasser habe und den Schluß seiner Schrift bildete. Es lautet:

Τῆς σοφίης πάσης ἐν ἐμοὶ τέλος, ἢν δέ τι πλεῖον,
Πυθαγορῇ τῷ 'μῷ· λέγε ταῦθ' ὅτι πρῶτος ἁπάντων
Ἔστιν ἀν' Ἑλλάδα γῆν· οὐ ψεύδεται ὧδ' ἀγορεύων.

schen eingeweiht zu Leibethra, indem Aglaophamos die Weihen überlieferte: daß Orpheus, Sohn der Kalliope, am Gebirge Pangäon von seiner Mutter unterrichtet sagte: Das ewige Wesen der Zahl sei das weiseste Princip des All, des Himmels und der Erde und der Natur dazwischen, dann aber auch die Wurzel von dem Bestehen des Göttlichen, der Götter und Dämonen." Gerade ein Fälscher hatte am meisten Ursache, an eine beglaubigte oder doch wenigstens geglaubte Thatsache anzuknüpfen. Hier werden ganz richtig die Orphischen Mysterien zu Leibethra [7]) am Fuße des Olympos, obgleich dort der frühere Aufenthalt der Pierer war, als dahin vom Pangäon gekommen bezeichnet. Bei aller Verschiedenheit seiner Lehre von der ägyptischen ist doch wieder die Uebereinstimmung in der Lehre von der Seelenwanderung und in gewissen Gebräuchen seiner Schüler so in die Augen fallend, daß man keinen genügenden Grund sieht, mit Zeller (Gr. Philos. I. S. 219) seinen Aufenthalt in Aegypten in Zweifel zu ziehen (*Plut.* Is. et Osir. c. 10. *Diog. L.* VIII. §. 3), zumal da Reisen wißbegieriger Männer nach Aegypten damals und später gewöhnlich waren. Des Pythagoras Persönlichkeit und Wirksamkeit im alten Hellas, bevor er nach Italien ging, erklärt sich am einfachsten und wahrscheinlichsten aus der Absicht einer religiösen Reform, indem er, um sein Ziel am sichersten zu erreichen, der damals vorwaltenden Richtung des Bakchischen Enthusiasmus sich anschloß, eben weil da am ersten eine Ausartung zu fürchten war, um nämlich derselben entgegenzuarbeiten. So erklärt sich der Widerspruch, daß Philolaos sein Werk *Βακχαί* nannte und doch den Pythagoreern die Theilnahme am Bakchischen Orgiasmus untersagt war (*Lobeck.* De Morte Bacchi. p. 6). Auf eine Reform des Bakchisch-Orphischen Orgiasmus scheint auch zu deuten, wenn es heißt, daß er dem Orpheus Schriften untergeschoben habe [8]). Ob und wie weit Pythagoras wirklich dem Orpheus etwas unterschob oder in welcher Weise er so verschiedene Elemente vereinigte, ob blos in Lehre, in Gesängen oder durch unmittelbare Einwirkung auf den Cultus, wissen wir nicht; doch ist letzteres wahrscheinlich bei seiner engen Beziehung zum delphischen Orakel, ohne dessen Zustimmung religiöse Reformen unmöglich waren (Aristoxenos bei *Diog. Laërt.* VIII, 21, vergl. 8). Ohne eine solche Reform war die Aehnlichkeit Pythagorischer Orgien einerseits mit Bakchischen, andererseits mit ägyptischen, wie durch Herodot bezeugt ist, weder verständlich, noch denkbar (*Herod.* II, 81). Nun werden dieselben Männer, welche für Pisistratos die Homerischen Gedichte redigirten, Onomakritos aus Athen, Zopyros aus Heraklea und Orpheus aus Kroton und wahrscheinlich auch Kerkops aus Milet (Anon. *π. κωμῳδίας* bei *Meineke*, Fragm. Com. Gr. II. p. 1236) auch als Verfasser Orphischer Gedichte genannt, außer ihnen aber auch Theognetos aus Thessalien, Brontinos aus Kroton, welche wie Kerkops auch Pythagoreer heißen (*Lobeck.* Aglaoph. I. p. 352 seq.). Da nun in der attischen Komödie, der alten sowol als der mittlern, bald Orphiker, bald Pythagoreer oder Pythagoristen als eine religiös-philosophische Sekte wegen ihrer strengen absonderlichen Lebensweise verspottet werden (*Lobeck.* I. p. 244 seq.), die auch Plato (Legg. VI, 782) und Euripides (Hippol. v. 752) [9]) den Orphikern beilegten, und da Herodot (II, 81) Orphische und Bakchische Orgien (Mysterien) kennt, die er für ägyptisch und Pythagorisch erklärt, so hat man mit großer Wahrscheinlichkeit jene angeblichen Verfasser Orphischer Schriften wegen der ganz gleichen Richtung für Mitglieder dieser Sekte gehalten und Orphische Pythagoreer genannt. Da nun Pythagoras um 540 v. Chr. nach Italien ging und hier eine ganz andere, eine vorwaltend politische Thätigkeit entwickelte, Pisistratos aber schon 528 v. Chr. starb, so können diese Pythagoreer, wenn man den ungeheuren Umfang ihrer Arbeiten erwägt, der eine große Reihe von Jahren in Anspruch nahm, nicht Mitglieder des Bundes, am wenigsten nach seiner Auflösung, müssen vielmehr seine Schüler schon in Samos gewesen sein und er eben dort als religiöser Reformator aufgetreten sein. Der Zusammenhang der Thatsachen erklärt sich am einfachsten durch die Annahme, daß Pythagoras nach seiner Aufnahme in die Sekte der Orphiker (die in seiner Einweihung in die Orphischen Mysterien bezeugt ist) diese Sekte im Sinne seiner sittlichen Strenge reformirte und durch sie den Cultus zu reformiren suchte, und zwar mit Erfolg, wie durch das große Ansehen der Orphischen Pythagoreer am Hofe des Pisistratos und die Geltung der von ihm und seinen Schülern redigirten Orphischen Schriften für die Mysterien bestätigt wird [10]). Diese Annahme wird wesentlich unterstützt durch die Thatsache, daß es auch Orphiker gab, die sich mit Berufung auf Orphische Schriften der Weihen und Reinigungen rühmten und als Bettelpriester umherziehend von der Orphisch-Pythagorischen strengen Lebensweise so entfernt waren, daß sie ihre Weihen und Reinigungen mit reichen Opfern und üppigen Schmäusen feierten und so verachtet waren, wie jene andern geachtet, auch durch die Bezeichnung Agyrten und Orpheotelesten unterschieden werden [11]). Sie sind nämlich für Nachfolger solcher Orphiker zu halten, welche sich der Reform des Pytha-

7) Pausanias (IX, 30, 7—12) wußte, daß dort ein Grabmal des Orpheus gezeigt sei, dessen Gebeine nach Leibethra's Zerstörung nach Dion gekommen sein sollten. Von Orphischen Weihen in dieser Gegend spricht nicht nur Konon (Narr. 45), sondern schon Euripides (Bakch. v. 40 u. 560), ja selbst Aeschylos, als Quelle von Eratosthenes' Katasterismen (c. 24), scheint sie gekannt zu haben (vergl. *Strab.* VII. Fr. 18—22). 8) *Clemens Alex.* Strom. I, 21. §. 131. p. 397. *P.: Ἴων δὲ ὁ Χῖος ἐν Τριαγμοῖς καὶ Πυθαγόραν εἰς Ὀρφέα ἀνενεγκεῖν τινὰ ἱστορεῖ.* *Diog. L.* VIII, 8: *Ἴων δὲ ὁ Χῖος ἐν τοῖς Τριαγμοῖς φησιν αὐτὸν ἔνια ποιήσαντα ἀνενεγκεῖν εἰς Ὀρφέα.*

9) Ihre Lehre war auch damals noch ein Geheimniß, das verrathen zu haben unter Andern dem Diagoras als Gottlosigkeit zum Vorwurf gemacht ward. *Athenag.* Apol. p. 7. ed. *Steph.: Διαγόρᾳ μὲν γὰρ εἰκότως ἀθεότητα ἐπεκάλουν Ἀθηναῖοι μὴ μόνον τὸν Ὀρφικὸν κατατιθέντι λόγον εἰς μέσον κ.τ.λ.* 10) Vergl. Petersen, „Delph. Festcyklus" n. 42 und Schluß. 11) *Plat.* Rep. II, 7. p. 364. *Theophr.* Char. 16. Petersen in der Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1856. Nr. 57 u. 58. S. 454 fg.

goras nicht anschlossen. Da Onomakritos und seine Genossen ohne Zweifel zunächst für die Bibliothek des Pisistratos thätig waren, so läßt sich beim Mangel aller Nachrichten nicht bestimmen, ob und wie weit auch sie auf den Cultus einwirkten. Da der ägyptische Einfluß auf die Mysterien schwerlich erst jetzt eingetreten ist, sondern schon durch Solon begonnen und wol schon durch Pythagoras selbst vollendet ward [12]) (vgl. oben §. 10 und unten N. 14, 10—16), so können jene nicht umgestaltend oder neugestaltend gewirkt, sondern nur die vorhandene Richtung genauer bestimmt und schärfer ausgeprägt haben. Die Thätigkeit der Orphischen Pythagoreer in Athen in Beziehung auf die Orphischen Gedichte ist wiederholt besprochen und erörtert (§. 1 und II. §. 15. 16).

§. 14. Die so gewonnenen Ergebnisse lassen sich in folgenden Hauptsätzen zusammenfassen: 1) Der Orphischen Theogonie liegt eine alt-hellenische zu Grunde, die vom Olymp mit den Pierern nach Thrakien am Pangäos kam und besonders in Beziehung auf Dionysos-Zagreus durch thrakische Elemente erweitert ward. 2) Durch priesterliche Dichter oder dichterische Priester (Seher), die sich vom Orpheus ableiteten (Orphiker), kam diese Theogonie in Gestalt von Cultus-Gesängen (Weihen und Hymnen), die zur Lyra gesungen wurden, nach Lesbos. 3) Mit den von dort ausgehenden Dithyramben verbreiteten sich diese theogonischen Cultusgesänge über Hellas besonders seit Terpander. 4) Dieselben theogonischen Cultusgesänge kommen nach Phrygien, wo, indem der thrakische Dionysos dem Attys gleichgesetzt ward, der Cultus des Dionysos mit dem der großen Mutter der Götter verschmolz und von demselben die rauschende Musik und den enthusiastischen Charakter annahm. 5) In dieser neuen Gestalt kam die orgiastische Dionysos-Verehrung nach Griechenland theils unmittelbar, theils über Kreta, wo er mit dem Zeuscult verbunden ward und brachte eine neue Gattung von Dithyramben hervor, die zur rauschenden phrygischen Musik gesungen wurden. Beide Arten des Dithyrambos existirten lange neben einander, verschmolzen aber später mit einander, oder vielmehr die ältere Art, die zur Lyra gesungen ward, ging allmälig unter. 6) Zu Theben und Delphi verschmolz der ältere pierische Dienst des Dionysos mit dem von Phrygien aus verbreiteten orgiastischen Dienste und diese Verschmelzung kam unter Genehmigung des Orakels zur allgemeinen Anerkennung. 7) Pythagoras, vielleicht auch schon Pherekydes, in die verschiedenen Mysterien Griechenlands und Aegyptens eingeweiht, brachte durch Gleichstellung des Osiris und Dionysos ägyptische Elemente hinzu und veredelte die Form und den Inhalt der Dionysos-Mysterien. 8) Die Mysterien hatten: a) Die Einheit der Götterwelt (nicht die Vorstellung eines einigen Gottes); b) den Unsterblichkeitsglauben zum Inhalt, aber nicht in dogmatischen Lehren, sondern in mythischer Gestalt. 9) Die Einheit der Götterwelt ist ausgesprochen in der Lehre vom Tode der Götter, der Identität des Apollon und des Dionysos, des Dionysos und Hades, des Zeus mit allen, in der Anerkennung, daß dem Licht, der Finsterniß, dem Feuer und dem Wasser, dem Regen und dem Sonnenschein, der Pflanzen-, Thier- und Menschenwelt eine und dieselbe Naturkraft zu Grunde liege. 10) Seit Pythagoras lassen sich verschiedene Vorstellungen vom Leben nach dem Tode unterscheiden: a) die alt-griechische, daß die Todten im Hause des Hades ein Scheinleben führen; b) die thrakische, daß die Seelen der Menschen vor dem Leben auf Erden im Himmel mit den Göttern lebten und nach dem Tode dahin zurückkehren; c) die ägyptische, von einem Ort der Seligen und einem Ort der Verdammten in der Unterwelt, wohin die Verstorbenen gelangen, je nach dem sittlichen und unsittlichen Leben; d) die ebenfalls ägyptische, von den Pythagoreern angenommene Lehre von der Seelenwanderung. e) Von diesen verschiedenen Lehren wurden theils b und c, theils auch d mit einander verbunden. 11) In den Mysterien finden sich wie in den Orphischen Schriften zweierlei Vorstellungen: a) von der Theilung der Unterwelt in einen Ort der Belohnung und einen Ort der Bestrafung; b) daß die Schlechten zur Strafe in den Hades kommen, die Guten zur Belohnung in den Himmel zu den Göttern kommen oder zurückkehren, doch ist wenigstens in einigen Schriften der Aufenthalt in der Unterwelt nur ein Reinigungs- wie der vorübergehende Aufenthalt in Thierleibern ein Prüfungsstand. 12) Da die Lehre von Erhebung der Seele in den Himmel seit 500 v. Chr. in Schriften und Inschriften unverhohlen und unbedenklich ausgesprochen wird, kann sie in dieser abstracten Form nicht der Inhalt der Mysterien gewesen sein. 13) Was von den Orphischen Gedichten mit Homer oder Hesiod übereinstimmt, ist der älteste Kern. Was von beiden abweicht, ist theils in Pierien, theils aus phrygischen und ägyptischen Ueberlieferungen, von spätern Orphikern und Pythagoreern hinzugesetzt. 14) Onomakritos und seine Genossen haben in den Weihen und Hymnen, d. h. diesem Gemisch älterer Ueberlieferungen nichts Wesentliches hinzugesetzt, sondern dieselben nur redigirt und nach Gebräuchen und prosaischen Ueberlieferungen ergänzt. Doch läßt sich bei dem Mangel oder geringem Umfange der Bruchstücke im Einzelnen nicht immer bestimmen, was älter und was jünger, wann und wo jedes entstanden sei (vergl. 6. Per. II. §. 15—18). 15) Bei aller Verschiedenheit in der Art der Feier haben die Orphischen Weihen und Hymnen die Grundlage der Dionysosmysterien, zum Theil auch der Eleusinien gebildet. 16) Der thrakische Einfluß muß verbreitet und anerkannt sein vor 682 v. Chr. (der Zeit des sogenannten Königsgesetzes), der phrygische Einfluß vor 600 v. Chr. (Hipponax, Eumelos und Epimenides), der ägyptische bald nach 600 (Pherekydes, Pythagoras).

12) *Plut.* Sol. 29. *Plat.* Tim. p. 21. Petersen, „Geburtstagsfeier der Griechen," Jahrb. f. Philol. u. Pädag. 2. Suppl.-Bd. S. 342 sq. Von einer unmittelbaren Thätigkeit des Pythagoras für Athen wissen wir zwar Nichts, aber nicht blos mit Delphi, sondern auch mit Kreta stand er in Beziehung (*Diog. L.* VIII, 3. *Porphyr.* V. *Pyth.* c. 17), was genügt, um seinen Einfluß auf Athen zu erklären.

§. 15. Schließlich ist noch die Frage zu beantworten, in welcher Weise diese Weihen an den verschiedenen Dionysosfesten gefeiert oder vielmehr die Geheimnisse enthüllt wurden. Am vollständigsten kennen wir die Feste des Dionysos in Athen. Ihm allein oder vorzugsweise wurden vier Feste gefeiert: 1) die kleinen oder ländlichen Dionysien (*Διονύσια κατ' ἀγροὺς* oder *τὰ μικρὰ* auch *Θεοίνια* genannt) oder 2) die Lenäen (*Ληναῖα, Διονύσια ἐπὶ Ληναίῳ*); 3) die Anthesterien (*Ἀνθεστήρια*) und 4) die großen oder städtischen Dionysien (*Διονύσια μεγάλα, τὰ ἐν ἄστει, τὰ ἀστικά*) [13]. Die Dionysosfeste trugen in ihrer äußern Erscheinung einen eigenthümlichen, von allen andern Festen wesentlich verschiedenen Charakter, der sich indessen auf Feste anderer Götter ausdehnte, die mit Dionysos irgend eine Gemeinschaft haben, wie besonders der phrygischen Göttermutter. Hierher gehören namentlich die Festzüge (*θίασοι*) [14], die Opfer [15], die Tänze (*Lukian.* De Saltatione c. 8, 15 u. 79 ed. *Reitz.* p. 272, 277 u. 310), Chöre und Gelage (*κῶμοι*), deren Ausgelassenheit oft in Sittenlosigkeit ausartete. Die Theilnehmer trugen, als Pane, Satyrn, Silene und Nymphen verkleidet (*Plat.* De Legg. VII, 815. C.), Thyrsos oder Ferulstäbe, jene mit Weinranken umflochten und an der Spitze mit einem Pinienapfel gekrönt, diese im Innern das Feuer bergend, um bei der Nachtfeier damit die Fackeln anzuzünden, oder auch Fackeln [16], andere führten Zweige und verschiedene Symbole, besonders aber mystische Kisten [17]) mit den Geheimnissen, deren Enthüllung die eigentliche Weihe (*τελετή*) bildete, endlich die Priester, die den Namen des Gottes selbst, Bakchos, führten, hatten wahrscheinlich das Costüm des Gottes selber [18]. Aehnlich sind die nur von Frauen besonders am Parnaß jedes dritte Jahr gefeierten Orgien gewesen [19], die namentlich auch nach solchen Vereinen (Thiasen) geordnet waren und männliche Führer hatten (*Lobeck.* Agl. p. 1012). Die kleinen Dionysien wurden im Monat Poseideon (December) nach beendigter Weinernte gefeiert. An den meisten Orten Attika's scheinen ländliche Belustigungen, wie der Schlauchtanz (Askolion), Schaukeln und kleine Festzüge mit dem Phallos die Hauptsache gewesen zu sein. Wie die Komödien aus den dabei üblichen Spottreden entstanden waren, wurden auch später in den größeren Demen wenigstens Komödien und auch Tragödien aufgeführt, vielleicht auch Dithyramben, aus denen die Tragödien den Ursprung genommen hatten. Von eigentlichen Mysterien ist an diesem Feste keine sichere Spur vorhanden, obgleich, wenn, wie wahrscheinlich, die Mythen von Ikarios und Erigone auf dieses Fest bezogen werden, auch hier an das Symbol des Phallos mystische Andeutungen geknüpft sein mögen. Die Lenäen (Hermann §. 57, 22 fg. 58), dem Namen nach Kelterfest, obgleich das Keltern im Monat Gamelion (Januar), in dem sie und zwar gegen Ende gefeiert wurden, längst beendigt sein mußte. Das Lenäon, wo dasselbe gefeiert ward, war südlich von der Akropolis einer der beiden Haupttempel des Dionysos, die ein gemeinsamer Peribolos umschloß. Die Aufführung von Komödien und Tragödien, ein großer Festschmaus, der sich wahrscheinlich an den Komos, den die auch von diesem Feste angeführten Spottreden (*τὰ ἐκ τῶν ἁμαξῶν*) annehmen lassen, anschloß, vielleicht an dem Tage, der Ambrosia hieß, wahrscheinlich von dem dann genossenen Most, und ein großer Festzug (*ἡ ἐπὶ Ληναίῳ πομπή*), der von jenem Komos zu unterscheiden scheint, waren die Hauptbestandtheile des Festes. Obgleich auch hier keine Erwähnung mystischer Gebräuche vorliegt, ist doch zu vermuthen, daß namentlich der große Festzug, an dem die Symbole des Dionysos umhergetragen wurden und zwar verdeckt, die Enthüllung derselben, die eine mysteriöse Feier gewesen sein muß, zum Zweck hatte. Die Anthesterien am 11., 12. u. 13. des Monats Anthesterion (Februar), der von diesem Feste seinen Namen hatte, war ein durchaus mysteriöses Fest (Hermann §. 58). Der erste Tag hatte seinen Namen von der Faßöffnung, da der nun zuerst ausgegohrene Wein genossen ward (*Πιθοιγία*). An diesem Tage mag außer der Bereitung des Weines auch die Blumenlese stattgefunden haben; denn am folgenden Tage erschienen alle mit Blumen bekränzt, doch wird ihm eine tiefere Bedeutung in dem gleichsam wiederkehrenden Dionysos nicht gefehlt haben (Gerhard, Die Anthesterien, Abhandlungen d. Berl. Akad. 1850. §. 8 u. 9.). Der zweite Tag hieß Choen (*Χόες*), wol nicht von dem Trinkgelag, an dem jeder einen Trunk frischen Weines (*Χοῦς*) vor sich hatte, sondern vom Trankopfer. Die mystische

13) Die Unterscheidung von vier Hauptfesten des Dionysos in Attika scheint mir auch nach Rinck's (Relig. d. Hell. II. S. 83 fg.) und Anderer Einwendungen von Böckh genügend erwiesen. Die Literatur ist nachgewiesen Hermann, Gottesd. Alterth. §. 57, 8.
14) B. C. I, I. n. 956. p. 537, wo es in einer Grabschrift v. 11 u. 12 heißt:

στέμμα δὲ [καὶ κισσοῖο] Διονύσου θιασῶται
πυρφόρ[οι] ἔ[ς τόδε] μοι μνῆμα κατεξετέλουν.

15) Etym. m. s. v.: *θιασώτης ὁ κοινωνὸς τῶν θυσιῶν· ἐκαλοῦντο δὲ καὶ οὗτοι ὀργεῶνες· ἐκλήθησαν δὲ ἀπὸ τοῦ θιάσου, ὅπερ ἐστὶ σύνοδος καὶ συναγωγή, ἀπὸ τοῦ θεῖν.* 16) *Plat.* Phaedon p. 69, wo der bekannte Orphische Vers:

πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, βακχοὶ δέ τε παῦροι.

Vergl. *Hesych.* s. v.: *βακχεῖον· τελεστήριον, νάρθηξ,* und bes. s. v. *ναρθηκοπλήρωτον*; ferner die Lexica unter den Wörtern *ναρθηκοφόρος, θύρσος* und *θυρσοφόρος.* 17) Wovon sie *κιστοφόροι* hießen, s. d. Lex. s. v. 18) *Hesych.*: *Βάκχος ὁ ἱερεὺς τοῦ Διονύσου καὶ κλάδος ὁ ἐν τελεταῖς, οἱ δὲ φανὸν λέγουσιν.* Bakchen (*Βάκχοι*) werden die Verehrer des Gottes auf einer Inschrift zu Knidos genannt (*Suid.* s. v. *Newton* and *Pullan* p. 153), wo die Dionysien ein Hauptfest waren (ibid. p. 763). 19) Im Allgemeinen vgl. Preller in Pauly's Encykl. s. v. Dionysia, wo aber der Begriff des Thiasos (*Athen.* VIII. p. 362. E. und *Eurip.* Bacch. 679) und die Erörterung der von Männern gefeierten Mysterien gänzlich fehlt, obgleich die oft genannten *τελεταὶ Διονύσου* (*Herod.* II, 49 und *Theodoret.* Therap. I. Vol. IV. p. 699. ed. *Schulz*) nicht allein, ja nicht einmal vorzugsweise die trieterischen Frauenfeste des Parnassos bezeichnen. Schon die Benennungen der Theilnehmer *θυρσοφόροι, ναρθηκοφόροι,* die von den *βάκχαι* wohl zu unterscheidenden *βάκχοι*, die Männer bezeichnen, beweisen, daß dieselbe Art der Feier von Männern begangen ist, wie besonders die bereits angeführte Stelle Plato's (Legg. VII, 815. c.) schlagend beweist.

Feier war eine zwiefache. Im ältesten und heiligsten Tempel, der allein an diesem Tage offen stand, ward von der Gemahlin des Archon Basileus im Beisein von 14 besonders geweihten und beeidigten Frauen (Gerären *γεραραί*) ein geheimnißvolles Opfer dargebracht für das Wohl des Staats, und dieselbe ward dem Dionysos (der Statue oder dem ihn vertretenden Priester oder Archon Basileus?) feierlich angetraut, offenbar eine heilige Hochzeit (*ἱερὸς γάμος*) des Dionysos und der Ariadne oder der Persephone. Dabei lag ohne Zweifel die Orphische Weihe zu Grunde, was von der zweiten mysteriösen Handlung ausdrücklich überliefert wird, die darin bestand, daß Horen, Nymphen und Bakchen zur Flöte mimische Tänze aufführten [20]). Man muß vermuthen, daß dies ein Theil der Hochzeitsfeier gewesen, indem diese Tänze ein heiliges Drama (*δρώμενα*) bildeten, das von den Theilnehmern des Festzuges aufgeführt wurde, zu der ein Theil der Orphischen Theogonie, sei es im rhapsodischen Vortrage oder in hymnenartigem Gesange die Ergänzung bildete (als *ἱερὸς λόγος* oder *λεγόμενα*). Für diese Erklärung spricht namentlich die Aufführung an der Hochzeit des Makedoniers Karanos, welche mit der in den Anthesterien verglichen wird (*Athen.* IV. c. 4 u. 5 p. 129 u. 130). Es ist nun wol nicht zu bezweifeln, daß in diesen Darstellungen an die Naturbedeutung der Mythen auch geistige Vorstellungen angeknüpft wurden. Ein Blick in die Naturbedeutung der Mythen war schon an sich zugleich ein Blick in das Wesen und Walten der Götter und zwar der Götter, die äußerlich verschieden, innerlich für identisch erklärt wurden, wie Dionysos und Hades. Die Anthesterien waren eine Frühlingsfeier, in der die Wiederbelebung der Natur zugleich als ein Vorbild des auch im Tode erhaltenen menschlichen Lebens aufgefaßt war, auf das sich auch der dritte Tag der Anthesterien, die Chytren (*Χύτροι*), bezog, benannt von einem dem Hermes als Seelenführer gebrachten Opfer, denn man glaubte, daß an diesem Tage die Seelen der Verstorbenen wieder an die Oberwelt kämen, weshalb der Tag für Unglück bedeutend galt (*Phot.* s. v. *μιαρὰ ἡμέρα*). Das höchste und wichtigste Fest nicht nur des Dionysos, sondern aller attischer Feste sind die großen Dionysien am 12. Elaphebolion und den folgenden Tagen, zu dem auch zahlreiche Fremde nach Athen strömten, Tragödien, Komödien und Dithyramben, die älteste und eigenthümlichste Art der enthusiastischen Dionysosfeier, Flötenchöre, Komos und Feierzug, alle im größten Glanz, waren die Elemente des Festes. Waren Dithyramben und Tragödien die hier öffentlich gefeierten Handlungen der Mysterien (*δρώμενα*), so dürfen, ja müssen wir die geheimnißvollen Legenden (*λεγόμενα*) bei Enthüllung der Symbole als Zweck des großen Festzuges annehmen. Der Mythos vom Zagreus war ohne Zweifel die Legende. Die angeknüpften Symbole werden ausdrücklich auf die Weihe bezogen. An einem Frühlingsfeste, das, wie wir aus der Jahreszeit schließen, seine Geburt feiern sollte, auch seinen Tod gefeiert zu sehen, kann nicht befremden, wenn man erwägt, daß in den mystischen Festen diese Gegensätze überall verbunden waren. Diese Symbole waren Kreisel verschiedener Art (*κῶνος καὶ ῥόμβος*), goldene Aepfel (*μῆλα χρύσεα*), Würfel, Bälle, Pinienzapfen, Spiegel, Schafwolle [21]), verschiedene Sämereien, Gebäcke und ganz besonders die Schlange. Wir kennen nicht die Bedeutung aller dieser Symbole, doch beziehen sie sich ohne Zweifel theils auf den Wechsel der Erscheinungen, theils auf Fruchtbarkeit. Auch müssen hier die höchsten Ideen vom Ursprung der Seele aus dem Himmel und von der Rückkehr in denselben irgendwie angedeutet sein. Zu dieser Annahme sind wir berechtigt durch die Verbindung dieser Lehren mit der Zerstückelung des Zagreus. Ob der Ball (*σφαῖρα*) wirklich an die Himmelssphären erinnern sollte? Lobeck (p. 701) hält dies für unmöglich, weil die Nachbildung der Himmelssphäre viel später erfunden sei. Da aber Pythagoras den Himmel als Kugel gerade unter diesem Ausdrucke vorstellte, so hat der Ball für ein Symbol des Himmels bei Vorstellungen, die durch Pythagoras vermittelt sind, wenigstens durchaus nichts Befremdendes. Sollten nicht auch die verschiedenen Kreisel an die Drehung des Himmels erinnern? Und was bedeutet die Schlange? ist sie ein Bild der Verjüngung, der Wiedergeburt? Das möchte man annehmen, wenn nicht eben die Schlangen an diesem Frühlingsfeste von den Bakchanten selbst zerrissen wären (*Galen.* De antid. I, 8. ed. Bas. II. p. 420). Die Anthesterien stammen offenbar nach Inhalt und Art der Feier aus der Zeit des thrakischen Einflusses, ehe der phrygische Enthusiasmus hinzukam, der die großen Dionysien charakterisirt und beweist, daß sie dieser Zeit und Richtung angehören. Allgemein ward in Griechenland eine bakchische Feier dieser Art um den Aufgang der Plejaden (Mai) gefeiert [22])

---

20) *Philostr.* V. Apoll. IV, 21. p. 78 ed. *Kays.* p. 159 ed. *Olear.*: *αὐλοῦ ὑποσημήναντος λυγισμοὺς ὀρχοῦνται καὶ μεταξὺ τῆς Ὀρφέως ἐποποιΐας τε καὶ θεολογίας τὰ μὲν ὡς Ὧραι, τὰ δὲ ὡς Νύμφαι, τὰ δὲ ὡς Βάκχαι πράττουσι.* Das *μεταξὺ* kann kaum etwas Anderes bedeuten, als daß die Aufführung stattgefunden habe, während ein Theil der Orphischen Theologie vorgetragen ward. Vergl. *Lobeck.* Aglaoph. p. 46.

21) *Clemens Alex.* Protr. c. 2. §. 17: *τὰ γὰρ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα· ὃν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλῳ κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλῳ δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν οὗτοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ἔτι νηπίαχον ὄντα, ὡς ὁ τῆς Τελετῆς ποιητὴς Ὀρφεύς φησιν ὁ Θρᾴκιος:*

Κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγυια
μῆλά τε χρύσεα καλὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων.

§. 18: *Καὶ τῆσδε ὑμῖν τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἀχρεῖον εἰς κατάγνωσιν παραθέσθαι· ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος, ἔσοπτρον, πόκος.* §. 22 werden noch genannt: *κίσται μυστικαί — σησαμαῖ — πυραμίδες καὶ τολύπαι καὶ πόπανα πολυόμφαλα, χόνδροι τε ἁλῶν καὶ δράκων — ῥοιαί, κραδίαι, νάρθηκές τε καὶ κιττοί — φθοῖς καὶ μήκωνες.* Vergl. Gisele, Rhein. Mus. N. F. Bd. 8. S. 77. *Lobeck,* Aglaoph. p. 699. Vergl. 615 fg.

22) *Galen,* De antid. I, 8. ed. Bas. II. p. 421. ed. *Dind.* XIV. p. 45: — *κάλλιστος οὖν ἐστι καιρὸς ὁ μεταξὺ τούτων* (zwischen Frühling und Sommer für Bereitung des Theriaks), *ὃν καὶ αὐτὸς ὁ Ἀνδρόμαχος* (Arzt des Nero) *ἐδήλωσεν, ἡνίκα καὶ οἱ τῷ Διονύσῳ βακχεύοντες εἰώθασι διασπᾶν τὰς ἐχίδνας, παυομένου μὲν τοῦ ἦρος, οὔπω δ' ἀρχομέ-*

(*Galen.* l. l.), wie denn auch aus Euripides' Bakchen hervorgeht, daß besonders am Parnaß, am Olymp und am Helikon zu gewissen Zeiten besonders Frauen in Scharen umherschwärmend eine Bakchische Feier begingen. Hierher gehört auch die in Delphi alle acht Jahre (Ennaeteris) gefeierte Herois (Ἡρωΐς), die Rückkehr der Semele und das dunkle Bußfest Charila (*Plut.* Qu. Gr. 12). Die Auffahrt der Semele ward auch in Trözene (*Paus.* II, 31) und Argos (II, 37, 8) gefeiert. In Elis waren die Thyia (Θυῖα) ein Hauptfest, an denen Dionysos aus dem Meer hervorgerufen ward mit dem eigenthümlichen Hymnos: „Komm, Dionysos, aus dem Meer in deinen heiligen Tempel sammt den Chariten einherstürmend mit dem Stierfuß, o hehrer Stier“ (*Plut.* Qu. Gr. 36). Plutarch fragt, ob der Stierfuß Symbol der milden, gnädigen Gesinnung oder ob an den Ackerstier zu denken sei. Anderswo denkt er an die Aehnlichkeit mit Osiris (De Is. et Os. 35). Creuzer erkennt hier den Sonnenstier (nach Etym. m. p. 277) und ihm stimmt J. H. Voß bei (Myth. Br. II. S. 21); Welcker dagegen, wie im Phallos, die in der fruchten Natur erwachende Triebkraft des Frühlings (G. G. II. S. 597); Gerhard (Gr. Myth. §. 452 fg.) das Zeugungssymbol überhaupt (vergl. *Paus.* VI, 26, 1. 2. *Athen.* I, 34).

§. 16. Gleicher Art waren auch die durch Wildheit bis zum Menschenopfer verrufenen Agrionia zu Orchomenos in Böotien (*Plut.* Qu. Rom. 102. Qu. Gr. 38) und ähnliche Orgien werden auch von andern Gegenden Böotiens berichtet, namentlich von Theben, wo an diesem Feste Kampfspiele stattfanden und die Frauen den Dionysos suchten, als sei er entflohen, zuletzt mit der Nachricht sich beruhigten, er sei zu den Musen entflohen (*Plut.* Symp. VIII. init.). Aehnliche Feste kommen vor in verschiedenen Gegenden des Peloponnesos und werden aus vielen Inseln, besonders aus Naxos, Chios und Kreta berichtet (Preller, Dionysia in Pauly's Encyklopädie der Philol. II. S. 1063). Am genauesten sind wir über diese Feier in Delphi unterrichtet. Denn seitdem Dionysos in seiner erhöhten Würde überall in Hellas anerkannt war, was eben nur durch das delphische Orakel hatte geschehen können, war er auch von Apollon als Mitbewohner seines eigenen Tempels aufgenommen, was ein neuerdings entdecktes Vasenbild darstellt, das L. Stephani bekannt gemacht hat (Compte-rendu de la Commission Impér. Archéol. pour l'année 1861. p. 83 seq. Atl. pl. IV). Seitdem waren in Delphi die drei Wintermonate dem Dionysos geweiht, dessen Hauptfest die Trieteris war (Chr. Petersen, Der Delph. Festcyklus. Hamburg 1859. 4.). „Die Delphier [23]) hatten, wie alle Griechen, ein Mondjahr von 354 Tagen. Um dem Sonnenjahre so nahe als möglich zu bleiben, schob man jedes zweite Jahr zwischen Herbst und Winter einen Schaltmonat ein. Dadurch fiel dann der Anfang des ersten Wintermonats mehre Tage nach dem Wintersolstitium, wo die zunehmende Höhe der Sonne schon bemerkbar als Wiederbelebung der Natur in der Auferstehung des als todt beklagten Dionysos-Bakchos-Zagreus gefeiert ward. Dies ist die Bakchische Trieteris, d. h. Dreijahrsfeier, so genannt, weil sie, das Jahr der letzten Feier mitgezählt, immer in das dritte Jahr fiel, obgleich sie nach unserer Ausdrucksweise zweijährig war. Voran ging die Todtenfeier des Dionysos, begangen mit Trauer und Fasten in Erinnerung an die Zerreißung des Gottes durch die Titanen, an die Bereitung der zerstückelten Glieder zum gräßlichen Mahle, die Bestrafung der Titanen durch den sie treffenden Blitz des Zeus, an das Sammeln seiner Reliquien und deren Bestattung in Delphi durch Apollon. Das Grab war eine steinerne Stufe mit einer Grabschrift, auf welchem der Dreifuß stand, in welchem sein Fleisch hatte gekocht werden sollen. An diesem Dreifuß, der im delphischen Tempel nicht fern von dem des Apollon stand, wurden geheimnißvolle Brenn- und Trankopfer vollzogen, der Ort gereinigt und der Dreifuß wie eine Grabstelle mit heiligen Binden geschmückt“ [24]). „Und an diese Todtenfeier (Reliquienverehrung) schloß sich die Vorbereitung auf das Fest der Wiederbelebung in der Weihe der Fackeln, mit denen der neugeborene Gott gesucht werden sollte. Obgleich dem ganzen Sinn und Wesen nach ein Fest des Dionysos, ist es doch zugleich auf den sonst in ganz anderer Weise gefeierten Apollon bezogen worden. Die Feier ward von Frauen und Jungfrauen fast aller griechischen Staaten in wildem Enthusiasmus begangen. Mit Thyrsosstäben und Epheuzweigen, mit Flöten, Becken und Handpauken zogen sie als Thyaden oder Mänaden, in Felle von Rehen und Hirschkälbern gekleidet, in die Einöden der nächsten Wälder und Berge, um des Nachts beim Scheine der Fackeln in wilden Tänzen durch den weithin hallenden Gesang der Dithyramben zur tosenden Musik den Gott aus dem Todesschlummer zu neuem Leben zu erwecken. Der Monat, in den dies Fest fiel, hieß davon Dadaphoros (Monat des Fackeltragens) und das Fest selbst scheint von den Fackeln (φαναί) genannt zu sein. In ihrer Raserei kam ihnen das Wasser der Quellen im

---

τοῦ θέρους, ἢ εἰ χειμέριον ἐπὶ πολὺ τὸ ἔαρ γίγνοιτο, κατὰ τὴν ἀρχὴν τοῦ θέρους, οὐ κατὰ πολὺ τῆς τῶν πλειάδων ἐπιτολῆς.

23) Petersen, „Der Delphische Festcyklus“ S. 13.

24) Ueber die Feier der Bakchischen Trieteris und der Verbreitung in Griechenland hat am besten gehandelt Preller in Pauly's Encyklopädie s. v. Dionysia. Bd. II. S. 1064, über die Zeit *Hermann*, De anno Delphico p. 7, über die Namen s. oben den Text, über die religiöse Bedeutung derselben K. Bötticher, „In den Bildwerken der dreiseitigen Basis in Dresden“ in Gerhard, Denkmäler. 1858. Nr. 116—118 und im 18. Programm zum Berliner Winkelmannsfest: „Das Grab des Dionysos.“ Ich weiche von Bötticher besonders darin ab, daß ich nicht, wie er, die Todtenfeier ans Ende des Winters setze, sondern unmittelbar vor die Wiedererweckung, obgleich ich mit ihm in dem Dreifuß auf der dresdener Basis, welcher von der Priesterin mit heiligen Binden geschmückt wird, in dem der Neokoros daneben steht, jetzt den Dreifuß des Dionysos erkenne, nicht mehr den des Apollo, wie noch Nr. 108 von Gerhard's Archäol. Anzgr. 1857, wo ein Auszug des in der angeführten Schrift gedruckten Vortrags in seiner ersten Gestalt gegeben ist. Meine Ansicht habe ich entwickelt im Philol. XV. S. 77, „Das Grab und die Todtenfeier des Dionysos.“

Gebirge wie Wein vor und sie nährten sich von dem rohen Fleisch lebendig zerrissener Thiere, der Hasen und Rehe, wilder sowol als zahmer Ziegen. Und der Mittelpunkt dieser über ganz Griechenland verbreiteten Feier war die Umgebung der korykischen Höhle am Parnaß, wohin die Chöre von Frauen und Jungfrauen, Thiasen genannt, aus verschiedenen Theilen Griechenlands, besonders aus Attika und Böotien, zogen. Jubelnd führten sie den Gott heim, wie ein Kind in der Wiege oder Wanne — wahrscheinlich waren es die ersten Keime, Blätter oder Blumen an den Quellen südlich abfallender Berge oder Hügel, in denen sie den wiedererweckten Gott gefunden zu haben glaubten — und jubelnd wurden sie empfangen in Delphi, indem auf allen Altären von Weihrauch duftende Flammen emporloderten. Und vor dem Tempel begannen aufs Neue die Tänze. Von dieser Feier singt der Chor thebanischer Jungfrauen in Euripides' Phönikerinnen v. 224—235.

Du zweigipfliges Bergeshaupt,
Dem der feurige Glanz entstrahlt
Ob den Bakchischen Höhen;
Rebe, der an jeglichem Tag
Saft in beerengedrängter Frucht
Reift aus Blüthen und Knospen!
Und du göttliche Drachenkluft,
Ihr Bergwarten der Götter und
Schneebedeckter geweihter Berg!
Tanzt' ich himmlischen Göttern doch
Chorreig'n dort, frei von Gefahr,
Bei den Hallen des heiligen Erdnabels,
Fern von der Dirke [25]).

Obwol an diesem Umherschweifen in den Bergen nur Frauen Theil nahmen, sind in die Mysterien selbst außer diesen Frauen (*Plut.* De Is. et Osir. c. 34 u. 35) auch Männer eingeweiht gewesen (*Plut.* Symp. IV. c. 5, 6). Die eigentliche Weihe muß also davon getrennt gewesen und wahrscheinlich bei Vorzeigung der Symbole die Deutung derselben aus der Orphischen Theogonie vorgetragen sein, wie wir aus einem Berichte Plutarch's schließen dürfen (De *Ει* apud Delph. c. 9), in dem es heißt: Nachdem [26]) er die Multiplication der Fünf mit sich selbst mit Heraklit's Entwickelung der Welt aus dem Feuer durch sich selbst verglichen hat, fährt er fort: „Aber möchte Jemand sagen — was geht das Alles den Apollo an? Ich antworte: den Apollo nicht weniger als den Dionysos, der an Delphi ebenso viel Antheil hat als Apollo. Man hört die Theologen sowol in Gedichten als in prosaischen Schriften sagen und singen, daß die Gottheit von Natur unvergänglich und ewig, doch nach Rathschluß und Anordnung eines gewissen Verhängnisses Veränderungen leide und ihre Natur zu Feuer entzünde, indem sie alles allen gleich mache, dann mannichfaltig geworden in Gestalten, Eigenschaften und Kräften die Welt bilde, wie sie jetzt ist, die mit dem bezeichnendsten Namen Kosmos, d. h. Schmuck und Ordnung genannt werde. Der Menge es verhüllend, nennen die Weiseren die Verwandlung in Feuer nach der Einheit Apollo, nach der Reinheit und Unbeflecktheit Phöbos. Dies Leiden aber und die Verwandlung des Ueberganges in Luft und Wasser und Erde und Sterne und die Zeugungen der Pflanzen und Thiere, sowie die ganze Weltbildung stellen sie in räthselhaften Ausdrücken als Zerreißung und Zerstückelung dar und nennen dieselbe Dionysos und Zagreus und Nyktelios (d. h. den Nächtlichen) und Isodaites (der allen Gleiches, d. h. den Tod zutheilt) und führen aus in ihrer Darstellung Verstümmelung und Unsichtbarmachen, Tödtung und Wiedergeburt, Räthsel und Mythen, die den genannten Veränderungen entsprechen. Und man singt dem einen Dithyramben voll Leid und Wandel in Irrsal und Auflösung, dem andern aber den Päan, einen geordneten und besonnenen Gesang." Allerdings ist hier die Delphisch-Orphische Lehre im Sinne des Philosophen Heraklit erklärt, der sich zur Bestätigung seiner Lehren auf die Identität des Hades und des Helios und des Dionysos und Apollo berufen hatte und so selbst das hohe Alter dieser Lehren bestätigt, darum aber der Sinn gewiß der Wahrheit gemäß angedeutet. Diesen ganzen Zusammenhang hat offenbar auch schon Philolaos erkannt und erörtert im Zusammenhange mit seiner Zahlensymbolik, indem er den Apollo auf die Einheit und Siebenzahl bezog (*Joh. Lydus*, De Mens. ed. *Rhoeth.* p. 78), Kronos aber auf die Zweiheit (ibid. p. 208). Einheit und Zweiheit waren ihm aber gleichbedeutend mit dem Gegensatz der Grenze und des Unbegrenzten, über welche er als die Principien aller Dinge die Gottheit setzte (Böckh, Philol. S. 181). Die Siebenzahl aber, also Apollo, ist ihm Verstand, Gesundheit und Licht (*Nikom.* Theolog. Arithm. p. 56). Kronos dagegen ward mit Hades, Ares und Dionysos auch auf den Dreieckwinkel bezogen und physisch Kronos für das Feuchte und Kalte, Ares für das Feurige, Hades für die Erde und Dionysos für die feuchte und warme Erzeugung erklärt (Proklos ad *Eukl.* Elem. I. p. 46). Da von ihm nun die Gottheit als die höhere Einheit über Grenze und Unbegrenztes (die Principien

25) K. Bötticher erkennt in der Fackel selbst ein Symbol des Dionysos, und das ist sie in anderer Beziehung auch gewesen. Hier aber, wo die Thyaden mit Fackeln ausziehen, den Gott zu suchen und mit dem gefundenen jubelnd heimkehren, kann die Fackel selbst nicht Symbol des Gottes sein. Erwägen wir aber, daß nach der ganzen Bedeutung des Festes das, was als wiedergefundener Dionysos vorgestellt wird, ein Gegenstand gewesen sein muß, in welchem das wiedererwachte Naturleben sich kund that, so erkennen wir denselben in dem Knospen treibenden Zweige, vielleicht des schon im Winter sprossenden, dem Gott heiligen Epheus, der hier zuerst gefunden, als wäre es der Gott selber, in einer Wanne heimgetragen ward und deshalb *Λικνίτης* hieß. *Paus.* I, 31, 6: *Κισσὸν* [*τὸν Διόνυσον*]. *Plut.* Symp. III, 5, 2. *Bekk.* Anecd. 224, 32: *Βάκχος ἱερὸς Διονύσου ἀνήρ, καὶ ὁ κλάδος ὁ ἐν ταῖς τελεταῖς, ὡς δὲ ἔνιοι, στεφάνους ὑπὸ Δωριέων, οἱ δὲ τὸν φανὸν Βάκχον.* Vergl. Schol. in *Aristoph.* Equitt. 408: *Βάκχους ἐκάλουν καὶ τοὺς κλάδους, οὓς οἱ μυσταὶ φέρουσι.* Und sollten nicht beide Bedeutungen zusammenhängen, indem die einmal frisch getragenen Zweige später getrocknet zu Fackeln gebraucht wurden, die ja aus dünnen Rebzweigen, die zusammengebunden waren, bestanden? *Athen.* XV. p. 700. Vergl. Bötticher in Gerhard's Denkmälern. 1858. S. 202 u. 203.

26) Petersen, „Delph. Festcyklus" S. 18.

der Form und Materie) gesetzt wird, so muß er auch mythisch die höhere Einheit des Apollo und Dionysos, ja aller Götter in der göttlichen Einheit anerkannt haben. Zwar lebte oder blühte er erst gegen Ol. LVIII (440 v. Chr.), aber die Zahlensymbolik ist Ueberlieferung der Pythagorischen Schule, deren Ursprung auf Pythagoras selbst zurückgeführt werden darf. Und von derselben finden sich auch genügende Spuren in den Bruchstücken der von Onomakritos und Genossen redigirten Orphischen Gedichte (*Lobeck*. Agl. p. 557, 715 seq. et alibi). Die Hinweisung auf die Orphische Weihe oder Theogonie ist für Kreta bei Julius Firmicus (De errore prof. relig. bei *Lobeck*. Aeg. p. 540 und hinter dem Minutius Felix. Lugd. Bat. 1672. p. 13) so klar als der Zusammenhang der Dithyramben mit derselben.

§. 17. Es wird daher angemessen sein, hier schließlich den Inhalt der Weihe aus den Fragmenten, die Lobeck (p. 465 seq.) und Mullach (Fragm. Philosophorum Gr. Paris 1860. p. 166 seq.) zusammengestellt haben, mitzutheilen und die Anwendung davon nachzuweisen. „Nach dieser Lehre[27]) war zuerst Kronos der Gott der anfanglosen Zeit, er theilte sich in den Aether und das Chaos, aus deren Vereinigung das silberglänzende Weltei entstand, Phanes, auch Dionysos und allsehender Zeus genannt, ein reines feuriges Wesen, das die ganze Götter- und Menschenwelt als Gedanken in sich schloß. Dieser Phanes-Dionysos-Zeus heißt daher auch der Demiurg oder Weltschöpfer. Von ihm gebar die Urnacht (*Nύξ*) zuerst Uranos und Ge oder Himmel und Erde. Aus ihrer Verbindung gingen hervor in der ersten Zeugung die Mören, die Göttinnen des Geschickes und nach der zweiten Vereinigung die Hekatoncheiren, die Stürme mit Regen, Hagel und Schnee, sowie die Kyklopen, die Mächte des Gewitters in Donner und Blitz. Ihre dritte Geburt waren die Titanen, sieben Jungfrauen und sieben Jünglinge, die unter einander Ehen schlossen und unter Kronos' Führung mit der Gäa verbündet den Uranos der Herrschaft beraubten. Und was sie gefrevelt, mußten sie wieder erleiden von den Kindern des Kronos, den olympischen Göttern unter Anführung des Zeus, der sich die dauernde Herrschaft über die Welt erwarb. In diesen drei Generationen der Götter stimmt die Orphische Theogonie mit der gewöhnlichen Mythologie, namentlich mit Hesiodos, überein, ebenso in der weitern Erfüllung des Olymps mit den Kindern des Zeus. Ihr eigenthümlich aber ist wieder die Vorstellung, daß Zeus die schon entfaltete Welt sammt Göttern und Menschen verschlingt und aufs Neue aus sich hervorgehen läßt, worin sich die Bedeutung des Phanes wiederholt, daß die Welt in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit vom göttlichen Geiste als Gedanke erfaßt sei, bevor sie in die Wirklichkeit heraustrat[28]). Und wiederum ist derselben eigenthümlich, daß Zeus sich auch der Persephone, seiner Tochter von der Demeter, vermählt, die ihm die Ordnung des Himmels und alles Lebens webt und von ihm den Dionysos als Sohn hat, in seiner zweiten Geburt Zagreus genannt, den Zeus auf seinen königlichen Thron setzt, den er mit dem Scepter beschenkt und zum König aller Götter macht, und das unter dem Schutze des Apollo. Aber die wilden Titanen bemächtigen sich des neuen Königs und zerreißen seinen Körper. Er-

namentlich den auch Erikapäos genannten Phanes. Zoëga (Abhandlungen S. 215 fg.) macht geltend, daß Diodor (I, 11) ihn zuerst nennt, Apollonios Rhodius aber (Argon. I, 494), wo er kaum hätte umhin können, ihn zu nennen, ihn nicht nennt, ebenso wenig Nigidius Figulus (bei *Serv.* ad *Virg.* Ecl. IV, 10); Schömann (De poës. theog. Graec. p. 13. Opusc. II. p. 14), daß das Wort bei Diodor und den nächsten Zeugen (Theon. Smyrn. Plat. Math. c. 47. *Euseb.* Praep. Ev. III, 9) auch noch nicht die ideale Welt, sondern nur die Sonne bedeute. Preller beruft sich einfach auf Zoëga (Pauly's Encykl. V. S. 993). Zeller (Philos. d. Griech. I. S. 72) legt noch besonderes Gewicht darauf, daß Plato (Sympos. 178. b.) dieser Ansicht vom Eros-Phanes nicht erwähne, wie er auch gegen die von Apollonios bezeichnete Orphische Theogonie geltend macht, daß der in derselben zu erkennende Gegensatz des Geistigen und Körperlichen erst durch Anaxagoras zum Bewußtsein gekommen sei. 1) Wir glauben dagegen geltend machen zu müssen, daß bei Gedichten, die, wie die Orphischen, den Mysterien angehörten, nicht in Betracht kommen kann, daß sie erst so spät erwähnt oder vielmehr Verse aus ihnen erst so spät angeführt werden, denn als Theil der Mysterien konnte auf sie in Schriften, die Allen zugänglich waren, nicht Bezug genommen werden. 2) Tritt der scharfe Gegensatz des Dualismus auch erst beim Anaxagoras hervor; die Vorstellung einer übersinnlichen idealen Welt, die auch dem Phanes zum Grunde liegt, findet sich schon beim Empedokles und scheint schon älteren Pythagoreern und eben Orphischen Dichtungen entlehnt. 3) Die Orphische Vorstellung vom Weltei und Eros, der dem Phanes gleichbedeutend ist, findet sich schon in der Parodie bei Aristophanes (Av. 685 seq.), wodurch das Schweigen des Plato, Apollonios und Anderer seine beweisende Kraft verliert, wodurch die Andeutung des Aristoteles (Met. XIV, 4. p. 301. ed. *Br.*), auf welche Brandis (Gesch. d. Gr. u. Röm. Philos. I. S. 69) hinweist, gegen Zeller's Bedenken ihre beweisende Kraft behauptet. 4) Wenn in den frühesten Erwähnungen Phanes die Sonne zu bedeuten scheint, so ist damit nicht erwiesen, daß er nicht ebenso früh oder früher die ideale Welt bedeutet habe, da Dionysios einerseits mit Helios, andererseits mit Phanes gleichbedeutend ist. Scheint doch auch Plato nicht ohne Vorgänger den Helios (die Sonne) auch als Vermittler des höchsten Gottes und der sichtbaren Welt zu betrachten (Rep. VI, 19. p. 508. c.). 5) War die als Rhapsodien und ἱεροὶ λόγοι bezeichnete Sammlung Orphischer Gedichte, wie ich II. §. 18 zu beweisen gesucht habe, eine Sammlung der τελεταί, so kann eben deshalb nicht befremden, daß sie erst so spät genannt werden. Erst als sie sich in Bibliotheken befanden, und es ist wol möglich, daß sie eben erst für solche, wahrscheinlich schon für die des Pisistratos, gesammelt wurden, wurden sie, aber gewiß nicht gleich, zugänglich. Damit stimmt es durchaus überein, daß Eudemos, Zeno und Chrysippos in den Büchern über die Götter sie zum Gegenstande wissenschaftlicher Erörterungen machten. 6) Dies gilt für Chrysippos auch vom Phanes, wenn (nach II. §. 17) die vorhandenen Orphischen Hymnen ihren Stoff aus der genannten Schrift des Chrysippos entlehnten. 7) Die in Phanes liegende Vorstellung einer idealen Welt ist nicht ägyptisch, sondern eine Entwickelung der thrakischen Vorstellung vom Himmel, wie das gleichbedeutende Wort Ἠρικαπαῖος zeigt, das Geber des Lebens erklärt wird und Lufthauch als Ursprung der Seelen nach thrakisch-orphischer Vorstellung bedeutet (von ἦρ u. κάπος). *Hesych.* Etym. m. s. v. κάπος. *Cedrenus* ap. *Lobeck.* p. 479. *Arist.* De anim. I, 15. *Göttling*, De Ericapaeo Orphico. Jenae 1862. 4.

27) Petersen, „Delph. Festcyklus“ S. 16 fg. 28) Diesen Theil der Orphischen Theogonie, der den Rhapsodien entnommen sein soll, die nach Lobeck (Agl. p. 611) zu den ältern gehört, erklären Zoëga, Schömann, Preller und Zeller für viel jünger,

zürnt vertreibt Zeus die Titanen durch seinen Blitz und heißt dann Apollon die Glieder des zerstückelten Dionysos sammeln und begraben; und er begrub sie beim delphischen Dreifuß. Nur das noch schlagende Herz ward von Pallas Athene gerettet und zum Zeus gebracht, der es zerrieb und aufgelöst der Semele, der Tochter des Kadmos, zu trinken gab. Diese brachte davon mit Verlust ihres eigenen Lebens den Dionysos zum dritten Mal ans Licht, der von den Nymphen auf dem Berge Ida erzogen ward. Erwachsen erfand er den Wein und eingeweiht in die Geheimnisse der Kybele, der phrygischen Göttin der Erde, die hier Mutter der Götter hieß, durchzog er die Welt, den Weinbau zu verbreiten und die Menschen in diesen Geheimnissen — das sind eben die Mysterien oder Orgien — vom Wesen der Götter zu unterrichten. Und nachdem er dies vollbracht, ward er von Hephästos in den Himmel geführt." „Sehen wir von der Erklärung im Einzelnen ab, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß die im Zeus unmittelbar ausgesprochene Einheit der Welt in der dreifachen Wiedergeburt des Dionysos von drei verschiedenen Seiten betrachtet wird: als Weltei oder Phanes ist es die Einheit des göttlichen Denkens, aus der die Welt hervorgegangen; als Sohn der Persephone, den Zeus auf den Thron setzt, Zagreus, die Einheit der göttlichen Weltregierung; und als Sohn der Semele, der die Mysterien unter den Menschen verbreitet, die im Bewußtsein der Menschen aufdämmernde Ahnung dieser Einheit [29]). Die Zerstückelung durch die Titanen, ursprünglich die Entblätterung des Weinstocks durch die Stürme des Herbstes, ward später allegorisch auf die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Sinnenwelt bezogen im Gegensatz gegen die ursprüngliche Einheit der Welt in dem feurigen Wesen, aus dem sie hervorgegangen sein sollte, das man im Apollon erkannte. Der Tod des Dionysos ist nichts Anderes als das Absterben der Natur im Herbst und Winter, seine Auferstehung nichts Anderes als die Wiederbelebung derselben im Frühling. So ist er die Lebenskraft der Natur, deren Thätigkeit abhängig ist von dem Zusammenwirken der Sonnenwärme und der Feuchtigkeit in der Erde, durch jene ist er dem Sonnengott Helios und dem Lichtgott Apollon, durch diese dem Gott der Erdtiefe Hades gleich. In dieser Spaltung entsprach er ganz dem ägyptischen Osiris, in dem die Sonne und das Wasser des Aegypten befruchtenden Nils und die Sonne in der Unterwelt als Nacht zusammengefaßt wurden" [30]). Ueberall, wo die Zerreißung des Zagreus und die Wiedergeburt des Dionysos durch Semele vorkam, scheint die Orphische Vorstellung von dem Aufsteigen der Seelen der Verstorbenen, deren Ursprung aus dem Blute der gestraften Titanen abgeleitet ward, den Inhalt der Mysterien gebildet zu haben. Diese Annahme liegt um so näher, da diese Mysterien wiederholt als die höchsten gepriesen wurden und die Wiederbelebung des Dionysos in verschiedener Gestalt und Art sich von selbst als Vorbild darbot, indem die schlechtere Seite des Menschen von den Titanen, die bessere vom Zagreus oder Dionysos abgeleitet ward (*Lobeck.* Agl. p. 565 seq. s. oben §. 12). Doch muß wiederholt daran erinnert werden, daß nicht an Vorträge und bestimmte Lehren zu denken ist, sondern daß es den Eingeweihten überlassen blieb, die Andeutungen der Darstellungen, Legenden, Symbole und Formeln selbst zu deuten und sich anzueignen. Gerade dadurch war es möglich, daß die abstracten Lehren in die Philosophie nicht nur, sondern selbst ins gemeine Leben, wie die Inschriften beweisen, übergehen konnten, ohne daß dies als eine Veröffentlichung der Mysterien angesehen und angeklagt werden konnte. Gerade die ans Dunkel streifenden Ahnungen mußten eine besondere Anziehungskraft in Beschäftigung der Phantasie haben.

§. 18. Silenos.

Obgleich nie zur Gottheit erhoben, hat der Silenos doch so sehr seine Bedeutung verändert, daß er als Begleiter des Dionysos hier in seiner neuen Auffassung nicht übergangen werden kann. Obgleich Silenos der alten Ueberlieferung nach nur ein älterer Satyr, so mußte seine Bedeutung steigen, als er individualisirt zum Lehrer des Dionysos ward. Auch werden die Satyrn von ihm genealogisch unterschieden. Silenos heißt ein Sohn des Pan und einer Nymphe; eine andere Mythe läßt ihn aus den Blutstropfen des Uranos entstehen (*Serv.* Virg. Ecl. VI, 14). Die Satyrn dagegen hießen Söhne des Silenos (*Eurip.* Kyklops 268), oder des Hermes und der Iphthime, oder von den fünf Töchtern des Phoroneus (*Hesiod.* bei *Strab.* X, 3, 19; vergl. *Paus.* I, 23, 5). Da sind die Nymphen ihre Schwestern, bei Xenophon im Symposion (5, 7) ihre Mütter. Preller (G. M. I. S. 452) hält Silenos für asiatischen Ursprungs zum Unterschied von den Satyrn, die europäischen Ursprungs sein sollen. Allerdings tritt Silenos besonders in der phrygischen Sage von Midas auf, allein wenn in Athen auf der Akropolis ein Stein gezeigt wurde, auf dem Silenos gesessen haben sollte, als Dionysos nach Athen kam (*Paus.* I, 23, 5), wenn die ältesten Darstellungen Bakchischer Mythen Silenos Weinschläuche tragend zeigen (François-Vase Monum. Ined. dell' Inst. Vol. IV. tav. 54—58), so ist der griechische, ja attische Ursprung nicht zu bezweifeln, denn dies Bild ist attischen Ursprungs und läßt noch keinen phrygischen Einfluß erkennen, obgleich die Erhebung des Dionysos in den Olymp dargestellt ist. Preller will ferner nach Welcker's Vorgange (Nachtrag z. Aesch. Trilog.

29) Dies war indessen keineswegs der ursprüngliche, physische Sinn, in dem Phanes die im Morgennebel schwebende Sonne, Zagreus das Zusammenwirken der Sonne und des Regens auf die Fruchtbarkeit der Erde und das dadurch Erwirkte, die Vegetation, und besonders den Weinstock, Dionysos aber zuerst Regen und Dunst in ihrer gegenseitigen Beziehung als Göttertrank und dieser wieder bezogen auf Weinstock und Wein. Vergl. §. 6 mit der Anmerk. 55. Der Ursprung des in den Orphischen Weihen daran geknüpften geistigen Sinnes ist wol nicht erst bei den Griechen, sondern schon bei den pierischen Thrakern zu suchen. 30) Es ist hier daran zu erinnern, daß wir keine Orphische Theogonie als besonderes Werk anerkennen, sondern dieselbe von Spätern aus den Weihen (rele-rae) zusammengesetzt glauben. Welchen Weihen jedes einzelne Stück angehört, welchen Weihen die verschiedenen Theogonien entnommen sind, läßt sich meistens nicht mehr nachweisen. Vergl. oben II. §. 18.

S. 214) Silenos auch dadurch von Satyrn unterscheiden, daß Silenen Dämonen fließender Wasser, Satyrn recht eigentlich Berg- und Waldgeister seien. Letzteres geben wir ganz, ersteres zum Theil zu. Charakteristisch ist ihnen der Weinschlauch — ursprünglich Schlauch überhaupt. Ist nun der mythologische Wein ursprünglich Wasser, so ist der Weinschlauch die Wolke. Dies spricht auch der Mythos deutlich aus, der Silenos aus den Blutstropfen des verstümmelten Uranos entstehen läßt. In diesem Sinne sind die Satyrn des Silenos und der Najaden Söhne; denn die üppige Vegetation des Urwaldes ist Folge der Feuchtigkeit, die in den Quellen zur Erscheinung kommt (vergl. Kuhn, Herabkunft des Feuers und d. Göttertr. S. 35. 135. 143). Ward nun ferner der Wein in Schläuchen aufbewahrt und dadurch verbessert, so kann der Schlauch der Erzieher des Dionysos (des Weins) heißen. Sollte nun Silenos Erzieher und Lehrer des Dionysos gewesen sein, so mußte er, als Dionysos zum Stifter der Mysterien ward, auch die Quelle der in den Mysterien verborgenen Weisheit werden. Damit scheint nun die bezeichnete Sage zusammenzuhängen, als deren Quelle schon Aristoteles genannt wird (bei *Plutarch.* Consol. ad Apoll. c. 23) und außerdem Theopompos (bei *Aelian.* V. H. III, 18. *Serv.* Virg. Ecl. VI, 13), nach der Midas ihn durch Vermischung einer Quelle mit Wein gefangen und gezwungen haben soll, seine Weisheit zu offenbaren. Der Kern seiner Weisheit heißt: „dem Menschen ist es am besten nicht geboren zu werden, das nächst Beste, sobald als möglich zu sterben," worin offenbar auf die Mysterienlehre vom Aufenthalt der Seelen nach dem Tode bei den Göttern hingedeutet wird (*Lobeck.* Agl. p.803), was ein Fragment des Pindar (Schol. *Aristoph.* Nub. 223. *Bergk.* Fr. 134. p. 273) bestätigt; dies läßt die Quelle in den Orphischen Gedichten mit ziemlicher Sicherheit erkennen. Wenn Virgil (Ecl. VI, 31 seq.) den Silenos die Epikurische Lehre vom Ursprunge der Welt vortragen läßt, so hat er nur die Hülle des Mythos benutzt. Ganz im Charakter dieser Auffassung heißt er bei den Arkadern Vater des Apollo (*Clem. Alex.* Protr. 2, 28). Er ist Führer des ganzen Bakchischen Zuges, der Satyrn, Bakchen und Nymphen zur heiligen Weihe, besonders in der Feier der Trieteris (Hymn. Orph. 53) ganz in Uebereinstimmung mit Pindar (bei *Paus.* III, 25, 2). Nach Diodor (IV, 4) ist er Erzieher und Lehrer des Dionysos und so erscheint er auch auf zahlreichen Kunstwerken (*Stephani*, Comte-Rendu de la Comm. arch. 1861. p. 23. n. 5). Diese Auffassung findet sich auch in den Orphischen Hymnen (53. v. 1). Während er sonst nur mit und neben dem Dionysos verehrt ward, hatte er auf dem Markte von Elis einen eigenen Tempel, in dem er dargestellt war, wie die Methe (Trunkenheit) ihm einen Becher mit Wein darreichte (*Paus.* VI, 24, 8). Schließlich kann die Hauptfrage über das Verhältniß des Esels zum Silenos nicht übergangen werden. Silenos wird gewöhnlich auf einem Esel reitend dargestellt (*Ovid.* Fasti I, 399. *Lukian.* Synod. Deor. 4. und auf Kunstwerken Musée Bouillon 3, 40). Es fragt sich, ist darin nur eine Beziehung auf Zeugungskraft und Fruchtbarkeit zu suchen und an die Geilheit des Esels zu denken oder mit Forchhammer (Hell. 328) ein Ausdruck für das Wasser der Wolke? — denn auch Hephästos reitet auf einem Esel oder Maulthier zum Olymp (Gerhard, Auserl. Vasenb. I. T. 38) — oder ist daran zu denken, daß der Esel Weinschläuche trägt? oder ist der Esel wie im A. T. ein prophetisches Thier? Hat auch Alles seine Berechtigung (J. B. Friedreich, Symbolik und Mythologie §. 231), so ist doch das Ursprüngliche wol die Naturbedeutung, die Gewitterwolke oder vielmehr der sie bildende Dunst in der sie tragenden Luft und der Schlauch des Silenos zuerst die Wolke, dann der an die Stelle des Wassers getretene Wein, der auch die Vermittelung zur Weissagung des begeisterten Sehers bildet.

§. 19. Pan.

Welcker, Gr. Götterl. I, 451—457. II, 653—671.

Pan ist nach einem Fragment des Epimenides (Schol. *Theokrit.* I, 3) Sohn des Zeus und der Kallisto, Zwillingsbruder des Arkas. Sonst ist er Sohn des Hermes und einer Nymphe, Tochter des Dryops, die Penelope geheißen zu haben scheint, wie seine Mutter gewöhnlich genannt wird, die meistens unterschieden wird von der Gattin des Odysseus, doch auch für dieselbe galt. Geboren sollte er auf dem Berge Kyllene sein, wo sein Vater Hermes die Schafe des Dryops hütete. Nach Pindar (bei *Serv.* ad Geo. I, 16) war er Sohn des Apollon und der Penelope. Er hatte Ziegenfüße und ein ziegenartiges Gesicht und Hörner. Die Mutter erschrak über seine Gestalt, aber sein Vater wickelte ihn in Hasenfelle, trug ihn in den Olymp, setzte sich neben Zeus und zeigte ihn den Göttern, die ihre Freude an ihm hatten, besonders Dionysos (Hymn. Hom. XIX). Er bewohnte Höhlen, besonders in Arkadien an den Bergen Mänalion, Lykäon und Parthenion (*Paus.* VIII, 36, 8; 37, 11; 54, 6), aber auch in Attika an der Akropolis (*Eurip.* Ion. 14 u. 938. *Paus.* I, 28, 4) und auch bei Marathon, wo eine Felsengruppe seine Ziegenheerde hieß (*Paus.* I, 32, 7). Auch die korykische Höhle auf dem Parnaß (X, 32, 5) war ihm geheiligt und eine Grotte bei Homole in Thessalien (*Theokr.* VII, 103). Tempel hatte er in Arkadien auf den ihm heiligen Bergen und in den nahen Orten; aber auch zu Trözene (*Paus.* II, 32, 7), zwischen Argos und Tegea (VIII, 54, 4 u. 6), in Sikyon (II, 10, 2) und zu Oropos (I, 34, 3). Der älteste Schriftsteller, dessen Zeit chronologisch feststeht, der ihn nennt, ist Epimenides, der ihn mit Zeus auf dem Ida zusammenleben läßt, da dieser gegen die Titanen in den Krieg zieht. Auch am Kampfe gegen die Titanen nimmt er Theil. Auf einer Schnecke blasend, setzte er sie in Schrecken. Ueberhaupt ward ein plötzlicher Schrecken, der ein Heer befiel, panischer Schrecken genannt, weil er als Feldherr des Dionysos in Indien durch ein großes Geschrei, das er von einem Felsen in einem engen Thale erheben ließ, die Feinde schreckte (*Polyaen.* I, 2). Doch ist diese Vorstellung älter als des Dionysos Zug nach Indien (*Thuk.* VII, 80. *Eratosth.* Katast. 27). Er gehört unzweifelhaft zu den ältesten Wesen des Volks-

glaubens, wenn er als olympischer Gott auch erst später anerkannt ist, wie Herodot II, 145 bezeugt. Doch ist es ohne Bedeutung, daß er nach seiner mythischen Chronologie ihn noch vor den trojanischen Krieg setzt. Der Homerische Hymnos (19) feiert ihn als höheren Gott; aber dessen Zeit ist ungewiß. Wir haben zwar die bestimmte Nachricht, daß Pan in Athen erst in den Perserkriegen göttliche Ehre erhalten hat, als er einer Sage nach dem Phidippides oder Philippides, der nach der Landung der Perser bei Marathon nach Sparta geschickt war, um Hilfe zu erbitten, auf dem parthenischen Gebirge erschien und versprach den Athenern hilfreich zu sein, wie er es bisher oft gewesen sei (vergl. *Paus.* I, 28, 4). Man darf gewiß nicht hieraus schließen, daß er bis dahin in Athen unbekannt gewesen sei und nun erst überhaupt göttliche Ehren empfangen habe. Mit Recht vermuthet Schömann (De relig. ext. apud Atheniens. Op. III, 140), daß die Athener nach der Schlacht bei Marathon, da in dessen Nähe schon eine Höhle als sein Aufenthalt bekannt war, ihm Einfluß auf die günstige Entscheidung der Schlacht beigelegt und deshalb ein Heiligthum errichtet haben, weil er schon anderswo göttlich verehrt ward und auch im Volksglauben Attika's lebte. Die Inschrift der ihm errichteten Statue von Simonides hat sich erhalten (*Bergk.* Lyr. Gr. Simonides Fr. 136 p. 912). Auch Pindar (Pyth. III, 138) hatte ihm in seiner höhern Würde ein Heiligthum gegründet. Dies Gedicht fällt zwar erst 472; aber die Verbindung mit der großen Göttermutter (Kybele), in der Pindar ihn verehrte, muß gegründet sein durch den Einfluß der Orphischen Gedichte nach Aufnahme der phrygischen Elemente, die schon vor Pisistratos fällt. Diese Verbindung aber ist dem Homerischen Hymnos unbekannt, derselbe daher wol älter (vergl. *Baumeister* p. 350, der ihn für jünger als die Perserkriege hält). Betrachten wir demnach das Wesen und die Bedeutung des Gottes in ihrer historischen Entwickelung, so war er als ein Beschützer der Heerden von Alters her überall in Griechenland bekannt und die Höhlen, in denen die Heerden, besonders von Ziegen und Schafen, Schutz fanden, ihm geheiligt. Als solchen charakterisiren ihn die Beinamen und seine Abstammung, sein Verkehr mit den Nymphen, die Erfindung der Hirtenflöte (Syrinx) und sein Name, der mir unzweifelhaft, wie den meisten Mythologen, der Weidende (πάων) zu bezeichnen scheint. Welcker (Gr. Götterlehre I. S. 454) hat zwar Zweifel dagegen erhoben und leitet den Namen ab von φάω (φαίνω) „leuchten" und erkennt in ihm einen Sonnengott Pan-Helios, die befruchtende Kraft der Sonne. Allein seine Abstammung vom Regengott Hermes und einer Nymphe, der Tochter des Dryops, d. h. des Waldmannes des Dickichts, in welches keine Sonnenstrahlen dringen, sprechen dagegen. Welcker beruft sich auf den Beinamen *Λυκαῖος*, den er mit dem Zeus gemein hat (*Porphyr.* Ant. Nymph. 20). Allein ist Zeus dadurch auch als Lichtgott bezeichnet und ist auch Pan später Lichtgott geworden, in welchem Sinne ihm in Athen ein Fackellauf gefeiert ward (*Herod.* VI, 105. *Phot.* s. v. *λαμπάς*) und im Tempel bei Akakesion ihm ein ewiges Feuer brannte, so kann sehr wohl der Beiname vom gleichnamigen Berge (*Λυκαίον*), wo er geboren sein sollte, entlehnt sein. Preller's Vermuthung (I. S. 460), daß er die Beziehung zum Licht erhalten, weil in der Morgendämmerung die Spitzen der Berge zuerst geröthet und erleuchtet werden, scheint annehmbarer. Doch ist auch diese Annahme bedenklich, da in älteren Schriftstellern Pan nirgends auf die Sonne, wol aber auf die Sterne bezogen wird [31]). In dieser Beziehung wird er dem phrygischen Attis und dem Dionysos gleichgestellt. Das spricht zugleich für die Beziehung auf die Sonne, da beide dem Helios gleichgesetzt wurden. Und wirklich ist schon im Alterthume Pan für die Sonne erklärt (*Serv.* Virg. Ecl. II, 31. *Macrob.* Sat. I, 22), deren Strahlen in seinen Hörnern symbolisirt sein sollten. Aber das Rehfell war auch Symbol des gestirnten Himmels (*Euseb.* Praep. Ev. III, 11, 27) und nach Sophokles' Antig. 1145, wo auch Dionysos geradezu Führer der Feuer hauchenden Sterne und Aufseher der nächtlichen Stimmen heißt, ist die unmittelbare Beziehung zu den Sternen unzweifelhaft und zugleich durch die nächtliche Feier erklärt, wozu das Leuchten des Opferfeuers und der Fackeln der Feiernden im Dunkel des Walddickichts kommt. Eine alte Vorstellung ist es auch, nach der Pan als Springer und Tänzer gedacht ward (Hymn. Hom. 19. v. 22. *Aeschyl.* Pers. 440. *Pindar.* bei *Athen.* XV, 694. *Soph.* Aj. 696), offenbar vom Bock entlehnt, dem er auch seine Gestalt verdankt, und weiter ausgebildet, indem die Belustigungen der Hirten an seinen Festen auf ihn übertragen wurden; Tanz aber steigert sich durch Dauer und Heftigkeit zur leidenschaftlichen Aufgeregtheit. Diese Erregtheit stieg bis zur Weissagung, weshalb Leute der Art vom Pan ergriffen gedacht wurden *πανόληπτος* (*Poll.* I, 9. *Lobeck.* Agl. p. 641). Daher mag es sich erklären, daß mit seinem Heiligthum bei Akakesion in alter Zeit ein Orakel verbunden war, dem ein Priester vorstand (*Paus.* VIII, 37, 11). Dies sind die älteren und heimischen Elemente, durch deren Vereinigung Pan eine ganz andere Bedeutung erhielt. Wann er als höherer Gott zur Anerkennung gekommen sei, wissen wir nicht. Doch muß es nach Abschluß der Hesiodeischen Poesie geschehen sein, in der er nicht genannt wird. Auch kommt er auf alten Vasenbildern wenig vor, obgleich Bakchische Bilder sehr häufig sind, mehr auf späteren (Welcker II. S. 658). Interessant ist in dieser Beziehung seine Anwesenheit auf Bildern, welche unzweifelhaft auf die mysteriös gefaßte Unterwelt zu beziehen sind; so neben Hermes, Aphrodite und Eros, Mus. Blacas Pl. 7. Gerhard, Arch. Ztg. 1844. N. 14. Taf. 14, wo Gerhard indessen diesen Theil des Bildes auf die Oberwelt bezieht. Ebenso wenig ist sicher, wann er in Beziehung zum Dionysos getreten sei. Von beiden scheint der Homerische Hymnos das älteste

31) Hymn. Orph. X, 5: ἀστροδίαιτος; Hymn. in Att. *Hippol.* V, 170, 55: ὡς Πάν, ὡς Βακχεύς, ὡς ποιμὴν λευκῶν ἄστρων.

Zeugniß abzulegen, der indessen älter zu sein scheint, als die Erhebung des Pan zum Gott des Weltalls und davon finden wir schon beim Pindar fast unverkennbare Beweise. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, daß diese Erhebung sich schon in den von Onomakritos redigirten Orphischen Gedichten fand und von älteren Orphikern ausgegangen ist. Dies ist denn auch wenigstens mittelbar bezeugt durch den Auszug, den Hieronymos und Hellanikos aus Orphischen Weihen in ihrer Orphischen Theogonie geben (bei *Damaskios*, De Princip. p. 258 [582]); da heißt Protogenes sonst Phanes und Erikapäus genannt, auch als die Welt durchdringend Zeus (acc. *Δία* = *διὰ* durch) und als Weltall Pan (von *πᾶν*); Erkläeungen, die sich auch in des Chrysippos Werk von den Göttern finden (Phaedr. Epic. ed. *Petersen* p. 18), als deren Quelle ausdrücklich auch Orpheus genannt wird. Pindar, der ihm ein Heiligthum gemeinsam mit der großen Göttermutter (Kybele) errichtet hatte, dichtete für seine Feier durch Jungfrauenchöre (Pyth. III, 138 nebst Schol.) einen Hymnos. In diesem Gesange nennt er ihn „den Beherrscher Arkadiens, den Wächter hochheiliger, unbetretbarer Heiligthümer (*σεμνῶν ἀδύτων φύλαξ*), Begleiter der großen Mutter, der hehren Chariten Sorge, den Besitzer der Felsküste, den vollkommensten Tänzer der Götter" (Fr. 71, 1—75 ad *Bergk*). Pindar feierte ihn auch schon als den ägyptischen Mendes (Fr. 184), der einer der acht großen Götter der Aegypter war, die erzeugende Naturkraft und in dieser seiner Bedeutung und in seiner Bockgestalt dem Pan ähnlich (*Herod.* II, 46). Die Verschmelzung mit diesem ägyptischen Gott im Zusammenhange mit seinem Namen, der dem Laute nach mit dem Worte *πᾶν* „Alles" übereinstimmt, welches als Substantiv Weltall (*τὸ πᾶν*) bedeutet, hat ihm die hohe Bedeutung eines Gottes des Weltalls gegeben, dessen Theile Himmel, Meer und Erde nebst dem unsterblichen Feuer seine Glieder sind (Hymn. Orph. 10. v. 3). Er ist der wahre Zeus und ordnet die Welt in Uebereinstimmung mit der Orphischen Theogonie. Nun ward sein Tanz Symbol der Bewegung des Weltalls, die in den Gestirnen sichtbar wird und die siebenröhrige Syrinx, die er blies und erfunden haben soll (*Heliod.* Aethiop. V, 14), Symbol der Planeten und Sphärenharmonie (*Serv.* ad Virg. II, 31). Für dieselbe Auffassung zeugen auch Kunstwerke, besonders Gemmen, auf denen inmitten des Thierkreises er durch Musik die Sphären bewegt, vor ihm steht ein brennender Altar, an dem ein Bock sich aufrichtet, über dem ein Stern steht (Welcker II, 670), worauf Pindar anzuspielen scheint, wenn er ihn den „vollendetsten Tänzer der Götter nannte, der sein eigen Lied spielt," worin er nach Aristides (I, 49) mit den ägyptischen Priestern übereinstimmte. In diesem Sinne heißt der ihm gleichgestellte Attis auch Ziegenhirt *αἰπόλος* und Flötenbläser *συριχτής* (*Hippol.* V, 162 u. 166). Am ausführlichsten gibt die Vorstellung der spätern Zeit Macrobius (Sat. I, 22). „Pan, den man Janus nennt, läßt die Weiseren aus seiner Gestalt erkennen, daß er der Sonnengott sei. Die Arkader verehren ihn als Herrn der Hyle, nicht des Waldes, sondern der Materie. Die Kraft dieser Materie macht das Wesen aller Körper aus, mögen sie göttlich oder irdisch sein. Die Hörner und das Herabwallen des Bartes zeigen die Natur des Lichtes, mit welchem der Sonnengott den Umfang des oberen Himmels erleuchtet und das Untere erhellt. Weshalb Homer von ihm sagt: „Er geht auf, um den Unsterblichen Licht zu bringen und den Sterblichen." Die Flöte zeigt den ungleichen Hauch des Windes und die Peitsche (Ruthe) die Herrschaft der Sonne. Der Grund der Ziegenfüße ist, daß die Materie, welche unter Leitung der Sonne sich in jede Substanz verbreitet, nach dem sie himmlische Körper gebildet, in das Element der Erde ausgeht. Zum Zeichen dieses Endes sind die Füße des Thieres gewählt, das der Erde angehört, aber im Weiden immer nach der Höhe strebt, wie die Sonne, die die Strahlen von Oben auf die Erde hinabsendet und indem sie sich wieder sammelt, auf den Bergen gesehen wird. Die Liebe dieses Gottes ist die Echo, von keines Menschen Augen gesehen; sie bezeichnet die Harmonie des Himmels, die der Sonne befreundet ist, als dem Lenker aller Sphären, aus denen sie hervorgeht und doch kann sie nie von unseren Sinnen wahrgenommen werden." Daß diese Auffassung im Ganzen einer viel frühern Zeit angehört, ist gezeigt und wird bestätigt durch den Orphischen Hymnos 10 und die Gleichstellung mit Apollon im 33. Orphischen Hymnos v. 25. In demselben Sinne ist er dem Dionysos gleich und wird beiden gleich verehrt. Er ward gewöhnlich mit Dionysos und Kybele zusammengefeiert, daher sind die Metroen auch Pan's Feste (*τὰ Μητρῷα καὶ Πανικά*) mit Bakchischen Orgien, aber wie es scheint, besonders von Frauen gefeiert (*Aristoph.* Lysistr. 2 u. Schol.) und zwar auf Grundlage der Orphischen Lehre. Der Fackellauf in Athen deutet auf ein abendliches Fest, an das sich eine nächtliche enthusiastische Feier angeschlossen zu haben scheint (*Plutarch.* Amat. c. 16). In Attika war ihm aber auch in ursprünglicher Bedeutung ein Opfer mit dem Acheloos und den Nymphen gemeinsam nach Kunstdenkmälern; (Panofka, „Der bärtige Kopf auf Nymphenreliefs" hinter „Perseus und den Gräen." Berl. 1847. 4.) wie er auch zu Oropos im Tempel des Amphiaraos mit den Nymphen und den Flüssen Acheloos und Kephissos an einem Altare verehrt ward (*Paus.* I, 34, 2). Ein Relief auf Paros zeigt dieselbe Verbindung (Panofka ebendas. und Stuart und Revett, Alterthümer v. Athen. Bd. IV. Taf. 4). Daraus erklärt sich auch das Gebet des Sokrates am Ende des Platonischen Phädros c. 64 p. 279. b. „O lieber Pan und ihr andern Götter hier, verleihet mir, daß ich innerlich schön (edel) werde, daß aber, was ich äußerlich habe, dem Innern befreundet werde! denn sie befinden sich in meinem Heiligthume der Nymphen." Auch in einer Höhle der Parnes ist ein solches Relief mit der Aufschrift gefunden: „Telephanes weihte es dem Pan und den Nymphen" (*Rangabé*, Antiquités Hellen. II, 1081. p. 745). Alle diese Weih-

geschenke deuten auf einen Local- oder Zunftcult, wie das von Panofka (Taf. I, 1) mitgetheilte Relief, das 1754 im Stadium von Athen gefunden ward (*Paciaudi* Monum. Pel. I, 207), von den Wäschern geweiht ist. Die Verbindung mit Nymphen und Acheloos und den Flüssen läßt in ihm den Bergwald erkennen, aus dem vermittels der Quellen das Wasser seinen Ursprung nimmt. Wann das Hauptfest in Athen gewesen sei, wissen wir nicht. Schließlich muß noch der merkwürdigen Sage vom Tode des großen Pan, die Plutarchos (Def. Orac. c. 17 und aus ihm Eusebios Praep. Ev. V, 17, 3—6) mittheilt, erwähnt werden. Als ein Schiff bei den echinadischen Inseln vorbeifuhr, ward von einer derselben der Name des Steuermannes Thannos oder Thamnos dreimal laut gerufen und als er das dritte Mal aufhorchte, vernahm er, mit lauter Stimme gesprochen: „Wenn du bei Palodes bist, so melde, daß der große Pan gestorben ist." Und als er dort bei Windstille gelandet, hörte er vom Ufer ein lautes Jammern. Die Sache machte ein solches Aufsehen, daß der Kaiser Tiberius, dem es zu Ohren kam, den Thamnos kommen ließ. Er wußte aber von den Gelehrten Roms nichts Anderes zu erfahren, als daß der Sohn des Hermes und der Penelope gemeint sein müsse. Eusebios bezieht es auf Christus und Welcker (II, 670) ist nicht abgeneigt zu glauben, daß dem irgend eine tiefere Bedeutung zu Grunde liege, da mit dem Erscheinen des Christenthums selbst das pantheistische Heidenthum den tieferblickenden Heiden als abgestorben habe erscheinen müssen.

§. 20. Agathodämon.

E. Gerhard, Agathodämon und Bona Dea. Berlin 1849. (Abhandl. d. Akad. phil.-hist. Cl. rec. von Chr. Petersen in d. Jahrb. f. Phil. 63. Bd. S. 151.)

Dem Kreise des Dionysos gehört endlich auch der räthselhafte Agathodämon an, von dem sich die ältesten Spuren beim Aeschylos (Ag. 241) und Pindar (Isth. VI, 2) finden. Zwar lassen sich keine eigenthümliche Heiligthümer desselben nachweisen. Desto allgemeiner und gewöhnlicher aber war seine Verehrung bei oder nach Gastmählern beim Beginn des Trinkgelages oder des Symposions (vergl. III. §. 9). Der Scholiast zum Aristophanes (Eq. 85) erklärt den Agathodämon für Dionysos, ebenso der Arzt Philonides (*Athen.* XV, 675). Nach Panofka's Vermuthung (Terracotten des Berl. Mus. Taf. 1) ward er auch als ein Satyr in Silen's Gestalt gleich dem Akratos vorgestellt (vergl. *Paus.* I, 2, 5). Praxiteles bildete den Agathodämon als Jüngling in der einen Hand eine Opferschale in der anderen Mohnköpfe und Garben haltend, eine von den Römern Bonus Eventus genannte Vorstellung (*Plin.* XXXVI, 4, 5. Vergl. *Cornut.* N. D. c. 27. p. 154. ed. *Os.* Gerhard, Agathod. n. 33). Ganz abweichend ist die Auffassung des Agathodämon in Gestalt einer Schlange, die nach Sanchuniathon (*Eus.* Praep. Ev. I, 10, 32) bei den Phönikern und im Sinne der ägyptischen Kneph-Schlange Symbol des ewigen Gottes war (*Plut.* Isis et Osiris c. 21). Ob in Aegypten wirklich der Ursprung des Agathodämon zu suchen oder die Schlange auch in Griechenland seine ältere Gestalt war, muß dahingestellt bleiben, da kein älteres Zeugniß als Aeschylos bekannt ist, wo indeß sich der Name noch nicht findet, und von der Schlangengestalt in älteren Zeugnissen Nichts zu merken ist. In Theben ward ihm ein eigenes Fest gefeiert (*Plut.* Symp. III, 7, 1; VIII, 10, 3).

XI. Fremde, mit Anerkennung ihres fremden Ursprungs in Griechenland aufgenommene Culte.

Schömann, De Religionibus exteris apud Athenienses. Gryphisw. 1847. 4. Opusc. III. p. 428.

Einleitung. Waren auch in vielen der bisher betrachteten Götter und Culte mancherlei fremde Elemente und wurden dieselben auch zum Theil als solche anerkannt, so waren sie doch so mit heimischen Mythen und Gebräuchen versetzt, daß die Grundlage als griechisch anerkannt werden darf und anerkannt wurde. Davon sind solche Culte unterschieden, die sich schon durch den Namen des Gottes als fremden Ursprungs ankündigen. Diese sind wieder zweierlei Art, entweder in den Staatscult aufgenommen, wie Ammon und Bendis oder Privatculte, die von Priestern geleitet wurden, die vom Staate nicht anerkannt oder gar gewählt, sondern nur geduldet wurden, wie die Verehrung der Korybanten, Kotytto, des Sabazios und des Adonis; doch läßt es sich von letzteren nicht immer mit Sicherheit bestimmen, ob sie nicht in einzelnen Staaten in den Staatscult aufgenommen sind, wie die Adonia und vielleicht auch der Dienst der Korybanten und des Sabazios. Die meisten sind mysteriös, ja enthusiastisch.

§. 1. Ammon.

Böckh, Staatshaush. Bd. 2. 1. Ausg. S. 259. 2. Ausg. S. 130.

Um 656 v. Chr. war Aegypten durch Psammetich den Griechen zugänglich gemacht und eben damals ward die Feste der Milesier (*Μιλησίων τεῖχος*) am Meere gebaut, später, wol bald nachher, Naukratis an einem Nilarme in Unterägypten auch von Milesiern gegründet, (*Strab.* XVII, 1, 18 u. 23), beide jedoch unter ägyptischer Botmäßigkeit. Eine unabhängige rasch aufblühende Colonie unter königlicher Herrschaft gründete Battos aus Thera, einer spartanischen Colonie, um 631 in Kyrene. Ueber Naukratis ging der unmittelbare Verkehr mit Aegypten. Zwischen Aegypten und Kyrene lag in der libyschen Wüste das berühmte Orakel des Zeus Ammon, mit dem Kyrene in nahe Beziehung trat. Ammon war einer der höchsten Götter der Aegypter, der gewöhnlich mit dem Widderkopf, oder wenigstens mit Widderhörnern dargestellt ward. Hauptsitz seiner Verehrung war Theben in Oberägypten, auch Diospolis genannt, weil er dem Zeus (gen. *Διὸς*) verglichen ward. Ob Ammon als der Verborgene der höchste Gott (Kneph) war oder Ammon-Ra, die Sonne oder der Himmel oder gar ursprünglich nur Heerdengott war, müssen wir hier unerörtert lassen. Es genügt, daß er den Griechen für Zeus galt und Herr des Olympos heißt (*Pind.* Pyth. IX, 88 u. Schol.). Eigenthümlich ist bei

seiner Aufnahme und verschieden von ähnlichen Verhältnissen, der Demeter zu Isis, des Dionysos zu Osiris, daß er nicht mit dem griechischen Zeus in der Art verschmolzen ward, daß das ägyptische Element zurücktrat, sondern er von Anfang an als ägyptisch anerkannt war und blieb. Da auch in Kyrene ein Heiligthum des Ammon war (*Paus.* X, 13, 5), so kann kaum zweifelhaft sein, daß er von dort nach Griechenland verbreitet sei. Das Orakel des Ammon stand bei den Griechen in gleichem Ansehen mit Dodona und Delphi (*Plat.* Legg. V, 738) und verkehrte unzweifelhaft früh mit denselben (*Herod.* II, 55). Schon bald nach 650 v. Chr. sandten die Eleer an König Psammis (Psammetich II.) eine Gesandtschaft, um sich von den Aegyptern, als „den weisesten der Menschen," Rath über die Gesetze der Kampfspiele zu erbitten (*Her.* II, 160). Nicht viel jünger wird die Verbindung mit dem Ammonium gewesen sein, dessen Sprüche mit den Namen der Gesandten, welche sie geholt hatten (*Paus.* V, 15, 11), auf die Altäre seines Tempels in Elis geschrieben waren, in dem neben ihm Hera Ammonia und Hermes Parammon verehrt wurden. Theben in Böotien hatte schon zu Pindar's Zeit einen Tempel des Ammon, den der Dichter durch Uebersendung eines Hymnos an das libysche Ammonium ehrte (*Paus.* IX, 16, 1; Schol. *Pind.* Pyth. IX, 89). Des Dichters Abstammung von den Aegiden, zu denen auch die Familie der Könige von Kyrene gehörte, mag die Veranlassung der Verbindung gewesen sein. Wegen der Stammverwandtschaft kam das Orakel des Ammon auch in Sparta früh zu Ansehen, das in Lysander's Geschichte verwebt ist. Der Gott hatte in Sparta einen Tempel und ward nicht weniger als von den Ammoniern selbst von den Aephyteern in Pallene verehrt (*Paus.* III, 18, 3. *Plut.* Lysand. 20). In Megalopolis war sogar ein widderköpfiges Bild des Gottes (VIII, 32, 1). Delphi's Anerkennung und Freundschaft ist durch das dort aufgestellte Weihgeschenk der Kyreneer: „Ammon auf einem Wagen" bezeugt (*Paus.* X, 13, 5). Wie früh der Cultus nach Athen gekommen sei, wissen wir nicht. Daß derselbe schon zur Zeit der Perserkriege in Athen bekannt war, ist daraus zu entnehmen, daß Hipponikos, Sohn des Kallias, dem die von den Persern bedrängten Eretrier ihre Gelder anvertraut hatten, den Beinamen Ammon erhielt (*Athen.* XII, 537). Doch mögen erst die Feldzüge der Athener unter Inaros von 462—457 in Aegypten die Aufnahme veranlaßt haben (*Thuk.* I, 104 u. 109). Daher würde sich auch genügend erklären, daß die Feldherren das Opfer an dem Feste des Ammon vollziehen, das wir aus einer Inschrift kennen (Staatsh. II. S. 130). Es fiel in den Anfang des Monats Hekatombäon. Das Fest hieß Ammonia. Sehr ins Volk gedrungen muß der Cult nicht sein, denn bei den Komikern findet sich nicht einmal der Name, und von den Lexicographen hat nur Hesychios denselben, aber auch Nichts mehr. Sonst hat sich nur ein Verzeichniß von Weihgeschenken aus seinem Tempel zu Theben erhalten (*Rangabé* n. 897), von dem aber nur eins ausdrücklich als für ihn bestimmt angegeben wird und das Bruchstück eines Reliefs, das als Weihgeschenk für Isis bestimmt war und den Ammon, Osiris und andere Götter enthielt (*Rangabé* n. 1213).

§. 2. Bendis und die Bendideen.

Theod. Bergk. Commentationes de reliquiis comoediae Atticae antiquae. Lips. 1838. p. 76—108.

Thrakischen Ursprungs war die Bendis (*Βένδις*) oder *Βενδῖς* (Göttling, Griech. Accentl. S. 275). Das älteste Zeugniß über sie findet sich in des Kratinos Thrakerinnen (*Θρᾷτται*), einer Komödie, in der wahrscheinlich thrakische Frauen den Chor bildeten (*Bergk.* Comment. p. 91). Das Stück ward nach Meineke (Annot. Scen. I, 16. Fragm. Com. Gr. II, 61) um Olymp. LXXXIV, also um 424 aufgeführt. Aristophanes nannte sie die große Göttin (*Hesych.* s. v. *μεγάλη θεός*) und zwar nach Sophokles (bei *Phot.* s. v.) in den Lemnierinnen. Sie hieß aber auch, wie die Insel, Lemnos (*Λῆμνος*). Ihr wurden Jungfrauen geopfert (*Steph. Byz.* s. v. *Λῆμνος*), da die Sintier, ein thrakisches Volk, die ältesten Bewohner der Insel gewesen sein sollen, so erklärt sich, daß diese thrakische Göttin auch dort verehrt ist; diese war ohne Zweifel nicht verschieden von der (*Soph.* Philoktet. 194) dort verehrten, sonst der Athene gleichgesetzten Chryse, wie schon Gerhard nah daran ist anzunehmen (Gr. Mythol. §. 154, 4 u. 250, 2), obgleich er sie zunächst als goldene Göttin für Gold-, Mond- und Reichthumsgöttin hält. Diese Göttin ist uns aus Vasenbildern bekannt, deren mehre bei dem derselben dargebrachten Opfer in der Statue der Göttin ein altes Holzbild erkennen lassen. Das dargestellte Opfer soll ihr von den Argonauten dargebracht sein (Arch. Ztg. 1845. S. 161). Wenn die Chryse ursprünglich mit der Bendis identisch war, scheint sie doch ihre eigene Entwickelung gehabt zu haben. Sie ward der griechischen Selene, Artemis, Hekate und Persephone gleichgesetzt (*Hesych.* s. v. *δίλογχον*. Etym. m. s. v. *Strab.* X, 3, 16) und führte den Beinamen *δίλογχος*, der verschieden erklärt ward, entweder weil sie zwei Lanzen oder weil sie zwei Lichter habe oder weil sie ein doppeltes Loos oder weil sie ein zweifaches Ehrenamt habe, Sonne und Mond oder als irdische und himmlische Hekate (*Hesych.* s. v. *δίλογχον*). Von ihrer Verwandtschaft findet sich nur eine Angabe, sie hieß nämlich Tochter des Admetos (*Hesych.* s. v. *Ἀδμήτου κόρη*). In Athen ward ihre Verehrung vom Staate aufgenommen, nach Böckh (Ind. lect. Berl. 1828. p. 13) Ol. XCII, also um 413 v. Chr. Eine Inschrift aus Ol. CXI, 3 erwähnt des Opfers auf Staatskosten (C. I. I. n. 157). Das am 30. Thargelion (11. Juni) gefeierte Fest Bendidea (*Βενδίδεια*) wurde mit einer Pompe, die theils aus Athenern, theils aus Thrakern bestand, und einem Fackellauf zu Pferde, sowie einem nächtlichen Festgelage (*παννυχίς*), vor zahlreichen Zuschauern gefeiert (*Plat.* Rep. I. c. 1. p. 327 und I, 24. p. 354. *Prokl.* Tim. p. 9 u. 26. *Ruhnken* ad Tim. s. v. *Βένδις* p. 62). Selbstverständlich hatte sie ein Heiligthum *Βενδίδειον*. Die Pompe fand im Piräeus statt, der Tempel dagegen scheint in Munychia

gelegen zu haben (*Xenophon*. Hell. II, 4, 11. *Bekk.* Anecd. p. 1343). Daß die nächtliche Feier in Gelagen und enthusiastischen Tänzen bestand, ist schon nach dem Wesen derselben anzunehmen, wird aber auch bestätigt durch die Flötenbläser, von denen in des Kratinos Thrakerinnen die Rede ist (*Meineke*, Fragm. C. G. II. p. 66). Auch andere Spuren von enthusiastischer Aufregung finden sich. In dem Stück kommt das Wort κύβηβος in der Bedeutung Gottbegeisterter vor (p. 65). Dies ist um so bemerkenswerther, da auch Hesychios und Photios (s. v. κυβήβη und κύβηβος) dies Wort mit der Bendis wie mit der phrygischen Göttermutter in Verbindung bringen. Die Stelle ist aber leider nicht mit Sicherheit herzustellen. Entschieden ist endlich die Erwähnung eines Thiasos an den Bendideen (Corp. Inscr. I. n. 109).

§. 3. Agyrten und Orpheotelesten. — Korybanten. Seit Schömann (De Religionibus exteris apud Athenienses. Gryphisw. 1847. 4. Opusc. III. p. 428) nachgewiesen hat, daß in Athen kein Gesetz die Verehrung fremder Götter verbot, dürfen wir uns nicht wundern, wenn deren Verehrung in einer Weise und in einer Richtung um sich griff, die der Religiosität und Sittlichkeit im höchsten Grade nachtheilig ward. Wie stets Aberglaube mit dem Unglauben Hand in Hand ging, so auch gegen die Zeit des peloponnesischen Krieges. Protagoras war schon 444 v. Chr. mit einer attischen Colonie nach Thurii gegangen, hat also wahrscheinlich schon vorher in Athen ein gewisses Ansehen gehabt, wenigstens beim Perikles. Gewiß entfaltete er bei seiner Rückkehr im Jahre 432 eine große Thätigkeit, und gewann auf die ganze Zeitrichtung einen bedeutenden Einfluß durch Zerstörung des alten Götterglaubens. Daß dadurch fremde Gaukler und Betrüger unter der Maske von Priestern — mögen auch manche glänbige Schwachköpfe darunter gewesen sein — ein fruchtbares Feld fanden, erklärt sich aus dem Wesen der menschlichen Natur, die, wenn eine Stütze gefallen ist, eine andere sucht, und wenn eine extreme Richtung sich geltend macht, den Gegensatz hervortreibt. Und schon aus dem Jahre 435 (*Meineke*, Fragm. Gr. I. p. 216) liegt ein unzweideutiges Zeugniß vor. In diesem Jahre siegte der Komiker Lysippos, der den Seher Lampon, der die Colonie nach Thurii geführt hatte, in seinen *Βάκχαι* verspottete. Der Titel des Stücks im Zusammenhange mit der Ueberlieferung, daß in demselben Lampon als Leckermaul geschildert, läßt annehmen, daß zu ihm mit Festschmäusen verbundene Orgien in Beziehung gesetzt sind. Und Kratinos, der 425 starb (*Meineke* I. p. 44), nannte denselben in seiner Komödie *Δραπέτιδες*, mit verschiedenen Spottnamen, welche auf Bekanntschaft mit herumziehenden Bettelpriestern deuten, nämlich: *ἀγύρτης*, *Κυβελιστής* und *ἀγερσικύβελις*. Heißt nun auch *κύβελις* das Beil und *κυβελιστής* wie *ἀγερσικύβελις* Beilschwinger, d. h. Opferer, so ist doch kaum zu bezweifeln, daß hier auf die umherziehenden Bettelpriester, zumal der Kybele, angespielt ist, die gewöhnlich *μητραγύρται* genannt werden. Wenn Lampon, ein bestallter Exeget (Petersen, „d. heil. Recht" Philol. Suppl.-B. 1. H. 2. §. 4) so genannt wird, so muß dieser nicht nur, weil er außer einem Gutschmecker auch ein Charlatan war, sondern höchst wahrscheinlich wegen Begünstigung dieses Conventikelwesens an den Pranger gestellt sein.

§. 4. Das Treiben dieser Menschen schildert mit lebhaften Farben Hippokrates oder der wenigstens gleichzeitige Verfasser der Schrift von der Epilepsie (*Περὶ ἱερῆς νούσου* I. p. 301. *Foes*. X, 475. Chart. II, 325 Lind. I. p. 588 *Dind.*): „Diejenigen aber, welche zuerst diese Krankheit (die Epilepsie) für heilig erklärt haben, scheinen mir Menschen zu sein, wie die jetzigen Magier, Sühnpriester (*καθαρταί*), Weissager (*ἀγύρται* [32]) und Charlatane (*ἀλαζόνες*), welche sich besonders gottesfürchtig stellen und vorgeben, etwas mehr zu wissen als andere Leute. Die Göttlichkeit des Misgeschickes nehmen sie zum Vorwand, wenn die Mittel, mit welchen sie helfen wollen, nicht anschlagen, und damit ihre Unwissenheit nicht offenbar werde, glauben sie, daß dies Leiden ein heiliges ist und bewirken durch angemessene Reden, daß es ihnen, wenn die Heilung mislingt, nicht nachtheilig werde, indem sie Sühnopfer und Zaubersprüche anwenden und Bäder, sowie mancherlei Speisen, die den Kranken nachtheilig sind, verbieten, von Fischen namentlich die Seebarbe, den Schwarzschwanz, den Hecht und den Aal — denn diese Fische sind am nachtheiligsten; das Fleisch aber von Ziegen, Hirschen, Schweinen, und Hunden, denn dieses Fleisch bewirkt am meisten Durchfall; von Vögeln Hähne, Turteltauben und Trappen und was sonst für das Kräftigste gilt; von Gemüsen aber Münze, Knoblauch und Zwiebeln; denn Scharfes nützt einem Schwachen nicht. Sie verbieten ferner einen schwarzen Mantel zu tragen, denn das Schwarze sei tödtlich, auf einem Ziegenfell zu liegen und es zu tragen, die Füße und die Hände über einander zu schlagen. Denn dies Alles sei hinderlich. Dies Alles verordnen sie der Gottheit wegen, als wüßten sie etwas mehr und brauchen allerlei andere Vorwände, damit, wenn der Kranke gesund wird, es ihr Ruhm und ihre Geschicklichkeit ist, wenn er stirbt, ihre Vertheidigung gesichert sei und sie einen Vorwand hätten, daß sie nicht Schuld seien. Denn sie geben weder zu essen noch ein Heilmittel zu trinken, noch erwarten sie vom Bade, daß dieses Schuld zu sein scheinen könnte. Ich glaube aber, daß keiner von den Libyern, die mitten im Lande wohnen, gesund sind, weil sie auf Ziegenfellen liegen und Ziegenfleisch essen, indem sie weder Lager, noch Mantel, noch Fußzeug haben, das nicht von Ziegenfell ist. Wenn dies aber als Kleidung oder Nahrung die Krankheit verstärkt, aber die Vermeidung des Genusses heilt, so ist weder die Gottheit schuld, noch nützen die Reinigungen, sondern die heilsamen und schädlichen Nahrungsmittel. Die Kraft des Göttlichen aber verschwindet. Deshalb scheinen mir diejenigen, welche diese Krankheiten auf diese Weise zu heilen suchen, nicht zu glauben, daß

32) *Hesych.* s. v.: ἀγύρτης· ὀχλαγωγὸς προσαίτης, συρφετώδης, ἰδιώτης, ἔστι δὲ καὶ ὁ ἀγείρων ὄχλον. ἀγυρτικὰ· γυδαία φύσματα.

dieselben göttlich oder heilig sind. — Denn wenn sie von solchen Reinigungen und von solcher Behandlung gehoben werden, was ist dann im Wege, daß sie von andern ähnlichen Kunststücken den Menschen genommen und gegeben werden, sodaß nicht etwas Göttliches Ursache ist, sondern etwas Menschliches. Denn wer im Stande ist, durch Reinigungen und magische Künste solches Leiden zu entfernen, der wird auch durch Kunst andere herbeiführen können und auf diese Weise verschwindet das Göttliche ganz. Durch solche Reden und Kunststücke stellen sie sich, als wüßten sie mehr und betrügen die Menschen, indem sie Heiligung und Reinigung auf sie anwenden, wobei das Meiste ihrer Rede auf das Göttliche und Dämonische hinauskommt. Und doch scheinen sie mir nicht von Frömmigkeit zu reden, wie sie meinen, sondern von Gottlosigkeit und daß die Götter gar nicht sind und ihre Frömmigkeit und Göttlichkeit Unfrömmigkeit und Gottlosigkeit ist, wie ich zeigen werde. Denn wenn sie den Mond herunternehmen und die Sonne verfinstern, — Sturm und heitere Luft, Regen und Dürre, und das Meer fruchtbar, die Erde aber unfruchtbar machen, und alles Andere bewirken zu können versprechen, so scheinen mir Leute, die dergleichen üben, mögen sie nun durch geheime Weihen (*τελεταί*) oder durch eine andere Geschicklichkeit oder Sorge dazu im Stande zu sein behaupten, gottlos zu sein, weder zu glauben, daß es Götter gibt, noch daß sie etwas vermögen, noch etwas von dem Schlimmsten abwenden. Wie sind sie ihnen nicht vielmehr feindlich? Denn wenn ein Mensch durch Magie und Opfer den Mond herunterziehen, die Sonne verfinstern, Sturm und heiteres Wetter machen kann, so kann ich nicht glauben, daß etwas daran göttlich, sondern menschlich ist, wenn die Macht der Gottheit vom Verstande der Menschen besiegt und unterworfen wird. Vielleicht aber verhält sich dies nicht so, sondern Menschen, die des Lebensunterhalts bedürfen, ersinnen sonst allerlei und schmücken es aus, indem sie in Beziehung auf andere sowol als auf diese Krankheit, wie jeder Art des Leidens, einer Gottheit die Ursache zuschreiben, denn nicht e i n m a l, sondern öfter erwähnen sie dasselbe. Denn wenn sie, wie eine Ziege meckern und wenn sie brüllen, und wenn sie an der rechten Seite Zuckungen haben, so sagen sie: die Göttermutter sei die Ursache. Wenn der Kranke aber höhere und stärkere Töne von sich gibt, so vergleichen sie es einem Pferde und sagen: Poseidon sei die Ursache. Wenn aber Koth ihnen abgeht, was oft einigen widerfährt, die von der Krankheit ergriffen sind, so wird der Enodios (Wegegöttin Hekate) Name genannt. Wenn aber dünnerer und öfterer — ist Apollon Nomios Ursache. Wenn Schaum aus dem Munde fließt und der Kranke mit den Füßen schlägt, so hat Ares die Schuld. Alle nächtlichen Schrecknisse und Angst und Phantasien, Aufspringen aus dem Bett und Furcht und Flucht, sagen sie, sind Nachstellungen der Hekate und Angriffe der Heroen und sie wenden Reinigungen und Zaubersprüche an und behandeln, wie mir scheint, die Gottheit auf das Frevelhafteste und Gottloseste. Denn sie reinigen die von der Krankheit mit Blut und anderen Befleckungen behafteten von Menschen verzauberte Unheilbringer (*ἀλάστορας*), oder solche, die einen Frevel begangen haben, die das diesem ganz Entgegengesetzte thun, opfern und beten und mit Gelübden von den Göttern Schutz erflehen sollten. Und davon thun sie Nichts, sondern sie reinigen den Körper und einiges von dem Spülicht, womit der Körper abgewaschen ist, als Zeichen der geistigen Reinigung, verbergen sie in der Erde, anderes werfen sie ins Meer, anderes tragen sie in die Berge, wo Niemand es berührt, wohin Niemand kommt. Dies müßte man aber in die Tempel tragen und der Gottheit wiedergeben, wenn sie Schuld ist. Ich glaube aber nicht, daß eines Menschen Leib von einem Gott verunreinigt werde, der unreinste wie der reinste. Wenn er aber zufällig von einem andern verunreinigt wird oder etwas erleidet, so muß er wünschen von Gott gereinigt und geheiligt, nicht aber verunreinigt zu werden. Die größten und gottlosesten Sünden nämlich reinigt und sühnt (*ἁγνίζει*) nur die Gottheit und ist unser Schutz und wir stellen den Göttern die Grenzen der Tempel und heiliger Oerter fest, damit Niemand sie übertrete und entweihe, und eintretend besprengen wir uns nicht als befleckt, sondern um, wenn wir von früher her etwas Unreines (*μύσος*) an uns haben, dies zu entfernen (*ἀπαγνιούμενοι*)."

§. 5. Wir haben die ganze Stelle mitgetheilt, nicht nur um diese bestimmte Weise der Ausartung und des Misbrauches der Religion, sondern besonders auch um die Ansicht edler, gebildeter Menschen der Zeit in frischer Ursprünglichkeit wieder zu geben. Wir möchten mit Sicherheit den edlen Verfasser kennen, der sich so ernst, mit so rein religiösem Gefühl über Sinn und Andeutung der Religion ausspricht, wie sonst nur Plato. Nach dem angeblichen Vorbild des Melampus bei Heilung der Prötiden scheint zu solchen Krankheit heilenden Reinigungen Feuer (Fackel), Meerzwiebeln, Schwefel und Asphalt gebraucht zu sein (Diphilos bei *Clem. Alex.* Strom. VII. 4. §. 26). Zunächst müssen wir fragen, was für Leute geschildert sind in diesen heuchlerischen Bettelpriestern. Es wird ihnen derselbe Aberglaube beigelegt, der sonst von den thessalischen Zauberinnen vorkommt (*Arist.* Nub. 749; vergl. *Voss.* zu *Virg.* Ecl. VIII, 69. S c h ö m a n n, Griech. Alterth. II. S. 300). Die Epilepsie, mit deren Heilung sich nach dieser Stelle jene Agyrten beschäftigten, ist ohne Zweifel nur ein Uebel von vielen, die man als Zeichen des göttlichen Zornes ansah. Daß Seher und Weihpriester der Art schon viel früher mit Heilung aller Krankheiten sich abgaben, zeigt eine Anekdote vom König Kleomenes I. von Sparta (*Plut.* Apophth. Lac. ed. *Hutt.* VIII. p. 213), der um 520 v. Chr. regierte. Einen umfassenden Ueberblick der Thätigkeit dieser Agyrten, die (Lexicogr. von *ἀγείρω*) ihren Namen davon haben, weil sie viel Volks um sich versammelten, oder weil sie sammeln, betteln, gibt Plato (De Rep. II. c. 7. p. 364. c.). „B e t t e l p r i e s t e r und S e h e r kommen an die Thüren der Reichen und überreden sie, daß ihnen von den Göttern die Macht gegeben sei, durch Opfer und Beschwörungen,

wenn Jemand selbst ein Unrecht begangen hat oder einer der Vorfahren, dies zu heilen mit **Lustbarkeiten und Festen**, und wenn Jemand einen Feind schädigen will, mit geringem Aufwand dem Gerechten so gut als dem Ungerechten zu schaden, indem sie durch Sprüche und Bannformeln, wie sie behaupten, die Götter überreden, ihnen dienstbar zu sein. Als Zeugen für alle diese Reden führen sie die Dichter an, welche zeigen, wie leicht zur Schlechtigkeit zu gelangen (*Hesiod.* Opp. et Dies v. 287—291).

> Siehe das Böse vermagst du auch scharenweis zu gewinnen
> Ohne Bemühn; denn kurz ist der Weg und nahe dir wohnt es;
> Vor die Trefflichkeit setzten den Schweiß die unsterblichen Götter.
> Lang auch windet und steil sich die Bahn.

Andere führen für die Lenkung der Götter durch Menschen Homer zum Zeugen an Ilias IX, 497—502:

> Oft wenden sich selber die Götter,
> Die doch weit erhabner an Herrlichkeit, Ehr' und Gewalt sind.
> Diese vermag durch Räuchern und demuthsvolle Gelübde
> Durch Weinguß und Gedüft der Sterbliche umzulenken
> Flehend, nachdem sich einer versündiget oder gefehlet.

Sie legen aber einen Haufen von Schriften des Musäos und Orpheus, der Abkömmlinge der Selene und der Musen vor, nach denen sie opfern, und überreden nicht nur Privatleute, sondern auch Städte, daß es Lösungen und Reinigungen von Ungerechtigkeiten durch Opfer und Lustbarkeiten gebe für Lebende und Gestorbene, die sie Weihen (*τελεταί*) nennen, die uns von den Uebeln jenseits erlösen, die nicht Opfernden aber erwarte Furchtbares." Wenn es nun von Musäos und Orpheus bei Plato (De Rep. II, 6. p. 363. c.) heißt, im Gegensatz von Homer's und Hesiod's Lehren von Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen: „Derber als diese geben Musäos und sein Sohn den Gerechten von den Göttern das Gute; denn sie führen sie in ihrer Rede in den Hades, setzen sie zu Tisch und bereiten ein Trinkgelag der Geweihten (*ὁσίων*) und lassen sie alle Zeit bekränzt und trunken das Leben hinbringen, glaubend, daß der beste Lohn der Tugend ewige Trunkenheit sei. Andere dehnen den Lohn von den Göttern noch weiter aus, der für Kinder und Kindeskinder und das spätere Geschlecht des Frommen, der seinen Eid hält, dauert. So und ähnlich verherrlichen sie die Gerechtigkeit. Die Ungeweihten (*ἀνοσίους*) aber und die Ungerechten begraben sie in Koth im Hades und zwingen sie, Wasser im Siebe zu tragen." Werden hier Gerechte und Fromme wie Ungeweihte und Ungerechte gleichgesetzt, so wird Lohn und Strafe von der Einweihung abhängig gemacht, was auch nach der vorher übersetzten Stelle, wie es scheint, anzunehmen ist (vergl. *Plutarch.* De aud. poet. c. 5 und *Diog. Laërt.* VI, 39). So dürfen, ja müssen wir in den von Hippokrates und Plato geschilderten Bettelpriestern zunächst die bei Theophrast (Charact. 16) sogenannten **Orpheotelesten** erkennen, zu denen der Abergläubische (*δεισιδαίμων*) monatlich mit Frau oder Amme und Kindern geht, um sich weihen zu lassen. Daß diese Orphischen Bettelpriester nicht mit den **Orphikern** zu verwechseln sind, die mit Pythagoreern verschmolzen so großen Einfluß am Hofe des Pisistratos übten, habe ich in der Schrift über den Geheim. Gottesdienst d. Gr. S. 26 noch nicht bestimmt hervorgehoben, dann aber wiederholt zur Sprache gebracht, zuerst „Ztschrft. f. d. Alterthumsw." 1856. Nr. 57 u. 58. S. 454 und „der Delph. Festcyclus" S. 25 u. 39 u. 42. Nun hat Schömann ganz dieselbe Ansicht ausgesprochen (Gr. Alterth. II. S. 332). Wahrscheinlich sind, wie auch oben (X. §. 13) angenommen ist, diese Orpheotelesten entartete Nachfolger der oben besprochenen Orphiker, und zwar derjenigen, die sich der von Pythagoras durchgeführten Reform nicht angeschlossen hatten. Denn wie gezeigt, gab es noch zur Zeit des peloponnesischen Krieges und später neben solchen Orpheotelesten Orphische Pythagoreer, die der strengeren Richtung ergeben waren, in Achtung standen und später mit den gleichnamigen Philosophen zusammengeschmolzen zu sein scheinen.

§. 6. Zu diesen umherziehenden Bettelpriestern gehörten auch die Priester der großen Mutter der Götter, die früher **Metragyrten** (*Μητραγύρται*), später **Galler** (*Γάλλοι*) hießen. Der erste Name begegnet uns zuerst beim Antiphanes, also im 3. Jahrhundert. Dieser schrieb ein Lustspiel *Μητραγύρτης* oder *Μηναγύρτης* (*Athen.* XII. p. 553. *Meineke*, Fr. Com. Gr. I, 338. III, 84). In demselben wird ein Kind, das an Krämpfen gelitten zu haben scheint, durch der Göttin entlehnte Salben an Füßen und Stirn bestrichen und geheilt (*Lobeck.* Agl. 639). In einem andern Stücke desselben Dichters *Μισοπόνηρος* werden diese Priester (hier *μητραγυρτοῦντες* genannt) mit Ammen und Fischverkäufern zu den größten Betrügern gezählt (*Meineke* III. p. 85). Auch Menander schrieb ein Stück *Μηναγύρτης* (*Meineke* IV. p. 163). Daß sie geheime Weihen vollzogen, die nicht besonders in Ansehen standen, zeigt Aristoteles (Rhet. 3, 2). Auch wird das Wort durch Weihpriester (*τελεστής*) erklärt (*Pollux* III, 11). Hier ist es ein **Mann**, den sie einweihen, nach Suidas (s. v.) waren es besonders **Frauen**, die sich von ihnen einweihen ließen, und so schildert sie auch noch *Clem. Alex.* Paed. III. c. 4. §. 28. p. 99. *Sylb.* 270. *Pott.* Daß sie Handpauken oder Trommeln und Becken (Cymbeln) schlugen, ist nach ihren Vorbildern, den phrygischen Priestern der Kybele, anzunehmen, wird aber auch ausdrücklich bezeugt durch die Erzählung vom Dionysios dem Jüngeren von Syrakus, der nach seiner Vertreibung zuletzt das Gewerbe eines Metragyrten ergriff, wie denn auch das Paukenschlagen als die am meisten hervortretende Handlung der Metragyrten bezeichnet wird (*Eustath.* Od. XXVII, 362. 1824. *Athen.* XII, 541). „Die Arme bis zur Schulter aufgestreift, große Schwerter und Beile, auch eine Geißel, Klappern, Pfeifen und Handtrommeln hatten sie in den Händen oder vom Halse herabhängen. Sie laufen unter rauschender Musik wild umher, tanzen, springen, verwunden sich selbst mit den eigenen Zähnen und Schwertern als Strafe der Sünden, die sie öffentlich bekennen, und weissagen. Zuletzt schloß die Gaukelei mit einer Collecte" (*Naeke*, Opusc. I. p. 34. Pfau in Pauly Encykl. III S. 640. *Clem.*

Protr. c. 2. §. 24. p. 7. *Millin*, Galérie myth. Pl. 82. n. 15). Demnach waren gewöhnlich mehre zusammen thätig, was bei den Tempeln immer der Fall; umherzogen sie jedoch auch einzeln und in dem Falle waren gewiß auch Privathäuser der Schauplatz ihrer fanatischen Weihen.

§. 7. Hier begegnen wir der schwierigen Frage, wie verhalten sich die Korybanten zu den Metragyrten. Sind sie dieselben oder nicht? Denn daß in historischer Zeit auch Männer im bestimmten Verhältniß zum Dienst der großen Mutter standen, die Korybanten hießen, kann kaum bezweifelt werden, nach Hesychios (s. v.). Gewöhnlich hießen Korybanten die Götter oder Dämonen, von denen die Hilfe in diesen Weihen erwartet wurde [33]). Doch muß der Name auf die Theilnehmer übertragen sein, indem das Wort von der Theilnahme (κορυβᾷν) ausdrückt: „sich wie ein Korybant gebaren," und von denen, die ihn dazu vermögen κορυβαντίζειν d. h. zu Korybanten machen, wie Korybanten sich gebaren lassen. Da nun aber wol angenommen werden muß, daß Gehilfen der Weihen die Anleitung zum Tanz gegeben haben, also Theil nahmen, so ist nicht unwahrscheinlich, daß diese gemeint sind, wenn Hesychios Korybanten für Priester der Rhea erklärt. Demnach scheint es, daß sowol Metragyrten als Priesterinnen [34]), wie sie uns demnächst bei den Sabazien begegnen, welche nur eine besondere Art von Metroen waren, diese Weihen trieben und zu denselben Jünglinge im Costüm der Korybanten zuzogen, welche den Tanz, der doch immer ein Bestandtheil der Weihen war, ausführten. Ja Demetrios von Skepsis bezeugt dies ausdrücklich und bestimmt [35]). Von der Art der Korybantenweihe und ihrer gewöhnlichsten Gebräuche sind wir noch genauer unterrichtet. In den Wespen des Aristophanes läßt Bdelykleon seinen Vater Philokleon, nachdem er schon andere Mittel, namentlich ein gewöhnliches Sühnopfer (ἐκάθαιρε) vergeblich versucht, in die Mysterien der Korybanten einweihen (ἐκορυβάντιζε). Doch mit der Pauke, die er in dieser Weihe also empfing, stürzte er in den Gerichtssaal, war also wie ein Korybant ausgerüstet. Aus den Scholien zu dieser Stelle sehen wir, daß man besonders Wahnsinnige, um sie zu heilen, in die Mysterien der Korybanten einweihen ließ, wie man auch den Wahnsinn von ihnen verhängt glaubte (*Eurip.* Hippol. 141) [36]). Diese Weihen bestanden aber vorzüglich in einem wilden Tanze, unter Begleitung rauschender Instrumente bis zur Verzückung, also ein homöopathisches Mittel, um durch künstliche Aufregung, die an Wahnsinn grenzte, denselben zu heilen (*Plat.* Legg. VII. p. 790). In Aristophanes' und Plato's Zeiten war der Ausdruck „an den Mysterien der Korybanten Theil nehmen" (κορυβαντιᾶν) ein gewöhnlicher Ausdruck für den höchsten Grad der Begeisterung und Aufregung (*Aristoph.* Vesp. v. 9 und *Timaeos*, Lex. Platon. s. v.). Zwar werden auch die samothrakischen Mysterien als die der Korybanten bezeichnet (*τὰ τῶν Κορυβάντων μυστήρια* Schol. ad *Arist.* Pac. v. 277. *Clem. Alex.* Protr. c. 2. §. 19), können jedoch im attischen Sprachgebrauche nicht wol gemeint sein. Diese Art der Weihe will Forchhammer in einem von Gerhard für den Mord des dritten Kabiren erklärten etruskischen Spiegelbilde erkennen (Gerhard, Denkmäler 1857. N. 97. S. 9). Ob das Bild hierher gehört, ist mehr als zweifelhaft, da die Korybanten mit Keulen, Waffen und dreirändigen Helmen (*Eurip.* Bakch. v. 129) geschildert werden, wovon Nichts auf dem Bilde sich findet. Die Schilderung Forchhammer's von der Feier aber ist überzeugend. Besonders aus dem Platonischen Euthydem (c. 7. p. 277) wird nachgewiesen, daß der zu Weihende im Anfang von den Korybanten umtanzt und dann selbst mit im Wirbel umhergedreht werde [37]). Diese wilden begeisterten Tänze kennt schon Sophokles (Fr. 6. *Plut.* Amat. c. 16), leitet aber die Begeisterung von Dionysos ab, der als dem Attis entsprechend sehr wohl in dieser Weise vorkommen oder als mitwirkend angenommen werden kann.

§. 8. Die Sabazien.

Lobeck, Aglaoph. p. 646 seq. 1046. Joh. Heinr. Voß, Bakch. Dionysos §. 4—8. Mythol. Brf. Bd. 5. Forsch. Bd. 3. S. 5 fg.

Zur Zeit des peloponnesischen Krieges begegnen uns in Athen als eine eigenthümliche Festfeier die Sabazien (*Σαβάζια Aristoph.* Lys. 387), die wegen des mit ihnen verbundenen Lärmens in Musik und Geschrei neben den Festen der Kybele und des Adonis genannt werden. Auf den solcher Aufregung folgenden festen Schlaf spielt Aristophanes (Vesp. 9) an. In den Vögeln (874) nimmt er den Sabazios sogar unter die Götter auf, zu denen für die Wohlfahrt des zu errich-

33) *Euthydemos* c. 7, 277: *οἱ ἐν τῇ τελετῇ τῶν Κορυβάντων — ὃν ἂν μέλλωσι τελεῖν.* Vergl. Schol. *Arist.* Vesp. v. 115: *τὰ τῶν Κορυβάντων ποιεῖν μυστήρια.* 34) *Plat.* Legg. 790: *αἱ περὶ τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα τελοῦσαι.* 35) Bei *Strab.* X, 3, 21: *Πιθανὸν δέ φησιν ὁ Σκήψιος Κουρῆτας μὲν καὶ Κορύβαντας εἶναι τοὺς αὐτούς, οἳ περὶ τὰς τῆς μητρὸς τῶν θεῶν ἁγιστείας πρὸς ἐνόπλιον ὄρχησιν ἤθεοι καὶ κόροι τυγχάνουσι παρειλημμένοι.* Es ist hier wol nicht die Identität der Kureten und Korybanten überhaupt gemeint, sondern nur derjenigen, welche bei den Weihen tanzten. 36) Ein Gebet um Befreiung von Wahnsinn ist der 38. Orphische Hymnos.

37) Dies findet Forchhammer auch im Worte *θρόνωσις*, das er nicht, wie bisher, für gleichbedeutend mit *θρονισμός*, d. h. „Sich setzen lassen," wie bei der Weihe des Strepsiades (*Arist.* Nub. 254) geschieht, sondern für Verzauberung durch Drehen im Kreise, Theokrit (Id. II, 59) *τορνός* von *τείρω*, erklärt. — Scheint diese Erklärung des Wortes *θρόνωσις* auch unzulässig, so bleibt doch die Sache, denn der Einzuweihende saß, während man ihn umtanzte (*Dio Chrysost.* XII. p. 203). Dies war aber nur der Anfang der Weihe, wie Hesychios (s. v.) erklärt: *θρόνωσις καταρχὴ περὶ τοὺς μυουμένους.* Daß er später selbst mit tanzen mußte, ergibt sich aus dem Fortgange des Gesprächs bei Plato (Euthyd. p. 288), sowie aus der Bedeutung des Wortes *κορυβαντιᾶν.* Darauf scheint auch die Zusammenstellung der Wörter: *Κορύβαντες, αὐλοί, παννυχίδες, ἀναστροφή* in Beziehung auf eine Hochzeitsfeier zu deuten bei Posidippos in der Komödie *Χορεύουσαι* bei *Athen.* IX, 376. e. *Meineke*, Fr. Com. Gr. IV. p. 522, indem der Titel der Komödie zeigt, daß ein Tanz stattfand.

tenden Vögelstaates gebetet wird, das dem vor den attischen Volksversammlungen verrichteten Gebet ähnlich und wahrscheinlich einer Formel nachgebildet ist, die in Coloniestiftungen gebräuchlich war. Wir dürfen wol annehmen, daß hier der Sabazios für Dionysos gesetzt ist, mit dem er für gleichbedeutend gehalten wurde (Schol. ad Lys. 388 und Nymphis aus Herakles im Schol. ad Aves v. 874). Der Ausruf *εὐοῖ, εὐάν, εὐάζειν* war den Dionysien mit den Sabazien gemein, der Ausruf *σαβοῖ, σαβάζειν* den Sabaziern eigen. Nach Nymphis war Sabazios ein phrygisches Wort und seine Verehrer wie die ihm geweihten Orte hießen *Σάβοι*. Auch nennt Aristophanes (Fr. Hor. *Meineke*, Fr. Com. II. p. 1173) den Sabazios selbst den Phrygier, den Flötenbläser (Schol. ad *Arist.*). Nach den Scholien (ad Av. 574) war der Name thrakisch. Beim Theophilos, einem Dichter der mittlern Komödie, hieß Apollon *Σαβάζιος*, der in demselben Verse den ägyptischen Beinamen Horos führt (*Athen.* X. p. 417) in einem Ausruf über einen Vielfraß. Sonst ist es Zeus (wie im Hymn. Orph. 47. *Artemidor.* II, 13. und *Hesych.* s. v. und bei den Römern *Val. Max.* I, 3, 2). Nach Strabo (X, 3, 15) ist er nach der wahrscheinlichsten Verbesserung der Stelle ein Kind der Kybele, das die Mysterien derselben überlieferte. Mnaseas nannte ihn einen Sohn des Dionysos (*Harp.* s. v. *σαβοί*). Der gewöhnlichsten Auffassung nach ist er Dionysos selbst und zwar als Sohn des Zeus und der Persephone oder Demeter (*Diod.* IV, 4). Die Feier beschreibt Demosthenes (De Corona c. 79. §. 259. p. 313), der dem Aeschines vorwirft: „Mann geworden, lasest du deiner Mutter, wenn sie einweihte, die Bücher vor und thatest andere Dienste, indem du in der Nacht die Rehfelle umlegtest und Wein eingossest, die Geweihten reinigtest, sie mit Thon und Kleien abriebst und von der Reinigung aufstehend, sie ausrufen hießest: „Ich entfloh dem Schlimmen, ich fand das Bessere!" — am Tage aber führtest du durch die Straßen die schönen Feierzüge der Geweihten (*θιάσους*), die mit Fenchel und der Weißpappel bekränzt waren, drücktest die dickbackigen Schlangen und schwangest sie über den Kopf mit dem Ausruf Euoi, Saboi, und beim Tanze Hyes Attes, Attes Hyes, Leiter und Führer, Kistenträger und Wannenträger und dergleichen von den alten Weibern genannt und zum Lohn dafür Kuchen, Kringeln und Backwerk empfangend." Die hier von Aeschines' Mutter gefeierten Mysterien sind offenbar der verwerflichsten Art, denn es ist (nach §. 130 p. 270) nicht zu bezweifeln, daß sie dieselben hielt in ihrem Beruf als eine gemeine Weibsperson, von der Demosthenes sagt, daß sie Alles und Jedes that und litt, was er als Taghochzeiten bezeichnet. Auch Diodoros (IV, 4) deutet darauf hin, daß die Gebräuche aus Scham über das Beisammensein Nachts vollzogen seien.

§. 9. Strabo (X, 3, 18) nennt diese Mysterien Sabazien und Metroen. Dieselben scheinen gewöhnlich von Frauen verwaltet zu sein, die anderswo, selbst von Demosthenes, mit dem Namen Priesterinnen (*ἱέρεια*) beehrt werden (Fals. Leg. §. 281. p. 431). Nach dem diesen Mysterien zum Grunde liegenden Mythos hatte Zeus der Persephone in Schlangengestalt beigewohnt. Daher war die Schlange das Hauptsymbol; sie wird zum Andenken an jene Verwandlung den Einzuweihenden über den Busen gezogen (und hieß deshalb *ὁ διὰ κόλπου θεός*). Das Kind der Persephone hieß „stiergestaltig," aber auch des „Drachens Vater," was, auf die Naturbedeutung zurückgeführt, nichts Anderes heißt als: die Gewitterwolke (die auch in den Veden als Stier vorgestellt wird) erzeugt den Regen, der als Schlange (Bach) über die Erde läuft und sie fruchtbar macht, in Dunstform wieder emporsteigt und Wolken bildet. Daher scheint in diesen Mysterien eine mystische Formel gewesen zu sein: „Der Stier des Drachen Vater und des Stieres Vater der Drache" (*ταῦρος δράκοντος καὶ πατὴρ ταύρου δράκων*) (*Clem. Alex.* Protr. c. 2. §. 16. p. 5). Die gefleckten Rehfelle gelten bekanntlich für ein Symbol des Himmels, die Reinigung des Körpers sollte die geistige Reinigung bezeichnen, die in der Formel: „ich entfloh dem Schlimmen, ich fand das Bessere" ausgesprochen ist. Die Gleichstellung mit Dionysos umfaßt seine beiden entgegengesetzten Seiten, Feuchtigkeit und Sonne, *ὕης*, d. h. der Regnende [38]), bezieht sich auf die Feuchtigkeit. Attes dagegen ist, wie wir gesehen haben, die Sonne. Die Stiergestalt ward auch auf den Ackerstier bezogen, insofern Sabazios zuerst gelehrt haben sollte, die Stiere vor den Pflug zu spannen (*Diod.* IV, 4). Dazu war er bei den Phrygiern auch der Mond als männliche Gottheit (*Μήν*, *Prokl.* in *Tim.* IV, 251). Schömann (Gr. Alterth. II, 335) vermuthet, daß die Ninus, welche (nach dem Schol. in *Dem.* Fals. Leg. 281), weil sie Liebestränke reichte und misbrauchte, zum Tode verdammt wurde, Priesterin dieser Mysterien war und dieselben in Athen eingeführt habe. Er glaubt auch (De Relig. extern. Athen. p. 5. Opusc. III. p. 430) beweisen zu können, daß wahrscheinlich die Anklage des Menekles gegen Ninus kurz vor Ende des peloponnesischen Krieges stattgefunden habe, doch wird Ninus nirgends als Stifterin genannt. Wenn nun in den Wespen (423 v. Chr.) uns das erste Zeugniß vorliegt, so folgt daraus doch nicht, daß sie damals erst kürzlich aufgekommen waren. Daß diese Sabazien von jeher durch Priesterinnen verwaltet sind, möchte man auch daraus schließen, daß Hippa, eine Amme des Dionysos, als Stifterin betrachtet zu sein scheint (Orph. Hymn. 47, 4 u. H. 48).

§. 10. Schon die Alten waren verschiedener Ansicht, ob Wort und Vorstellung thrakischen oder phrygischen Ursprungs seien (*Strab.* X, 3, 15. 16, vergl. oben §. 1). Lobeck spricht sich für den phrygischen, Welcker (Gr. Götterl. I. S. 427) für den thrakischen Ursprung aus. In beiden Ländern war Sabazios zur staatlichen Anerkennung gekommen, Alexander Polyhistor

38) *Kleidem.* b. *Suid.* s. v. *Ὕης*. *Müller*, Fragm. Hist. Gr. Fragm. 21. I. p. 363 nimmt an, daß die Stelle dem Exegetikon angehört.

zu Sulla's Zeit kannte einen Tempel desselben auf dem Hügel Zilmissos in Thrakien (*Macrob.* I, 18. Fr. Hist. Gr. III. Fr. 151 p. 244). Doch zeugt der ganze Zusammenhang, daß dieser Cult aus Phrygien stammt. Von Phrygien aus mag der Dienst nach Herakea am Pontos gekommen sein (nach Nymphis Fr. Hist. Gr. III. p. 14). Eine Inschrift aus Pantichium in Bithynien erwähnt einen dem Sabazios errichteten Altar (Corp. Inscr. II, 3791). Der älteste Zeuge Aristophanes nennt den Gott geradezu Phrygier und zwar zugleich Flötenbläser, was an den Attes erinnert [39]). Stammten Wort und Vorstellung aus Thrakien, so würde ein Zusammenhang mit der Kotytto nicht, wie es der Fall ist, mit Kybele hervortreten. Der Name scheint freilich den Dionysos- wie den Kybele-Mysterien in älterer Gestalt fremd, auch ist keine sichere Spur, daß das Wort in den älteren Orphischen Schriften (Onomakritos) sich findet. Es ist daher wahrscheinlich, daß dieser Gott, wie sein Dienst selbst in Phrygien erst später aufgekommen ist, d. h. zwischen Pisistratos' und Perikles' Zeit. Waren Thraker und Phrygier stammverwandt, so beweist das Vorhandensein des Wortes auch bei den Thrakern nicht den thrakischen Ursprung, mag das Wort nun die Begeisterung (von *σέβας*, Sanskr. sabhâj, Welcker I. S. 427) oder die Feuchtigkeit von der Wurzel saw (S. 439) bedeuten. Wenn der Dionysos als Sabazios bei den Thrakern bezeugt wird, wie durch Alexander Polyhistor (bei *Macrob.* Sat. I, 18. p. 300), so ist das kein Beweis des thrakischen Ursprungs; er konnte später so gut nach Thrakien kommen als nach Athen. Wenn freilich nach Joh. Heinr. Voß (Antisymbolik. Bd. I. S. 184. Ursprung myst. Tempellehren; Mythol. Br. Bd. 3. S. 30) Sabazios in Jehova Zebaoth seinen Ursprung hätte, dessen segnende Macht Jerobeam durch Farrengestalt bezeichnete und in derselben über Thapsakos nach Phrygien gewandert wäre, könnte man an thrakischen Ursprung noch weniger denken. Doch ist diese Combination wol zu kühn, wenn auch die eingetretene Veränderung irgend einen Anstoß von Außen gehabt haben mag. Mit Rinck (Rel. der Hellenen II. S. 413) an eine andere semitische Wurzel (סָבָא sich berauschen) zu denken, ist noch viel weniger Grund.

§. 11. Die Kotyttien.

Ph. Buttmann, Ueber die Kotyttia und Baptae, Abhandlungen d. Berl. Akademie. 1822—1823. Mythol. II. S. 159 fg. *Lobeck*, De Morte Bacchi. Diss. II. p. 44. *Meineke*, Quaest. Scen. Spec. I. p. 40. *Lobeck*, Aglaoph. II. p. 1007 seq. *Meineke*, Comoed. Gr. Fragm. I. p. 118; II. p. 447.

Aeschylos hatte in den Edoniern, welche die erste Tragödie der Trilogie Lykurgia waren, das Fest Kotyttia (*Κοτύττια*), das die thrakischen Edonier der Kotys oder Kotytto feierten, geschildert, das nach Strabo (X, 3, 16) ganz wie die Orgien der phrygischen Kybele gefeiert wurde. Es stand mit der Kotytto der thrakische Dionysos in der engsten Beziehung und es waren Bakchen und Satyrn, die das Fest mit wilden Tänzen zur rauschenden Musik der Flöten, Handtrommeln und Cymbeln begingen. Strabo vermuthet, daß, da die Thraker Abkömmlinge der Phrygier seien, sie die Festfeier von diesen entlehnt hätten. Doch ist eher an den gemeinsamen Ursprung als an Uebertragung zu denken. Die Verbindung des Dionysos mit diesem mysteriösen Fest (*τελετή*), in dem auch der Phallos als Symbol vorkam, bestätigt die ursprüngliche Verwandtschaft, da er in Phrygien in ein ähnliches Verhältniß zur Kybele trat, also einen ähnlichen Anknüpfungspunkt gehabt haben muß (*Bekker*, Anecd. p. 246). Doch wird außer vom Aeschylos die Kotytto weder bei den Dionysien, noch bei den Metroen genannt. Dasselbe Fest begegnet uns in Korinth, wo die Kotytto nach Suidas (s. v. *διασώτης*) und Hesychios (*Κοτύτω*) verehrt wurde. Wir wissen nicht, ob es da ein vom Staat eingesetztes Fest oder nur eine Privatfeier war. Ein gleichnamiges Fest wird in Sicilien erwähnt, an dem an Zweigen aufgehängte Kuchen und Nüsse, die Landleute zu Markt gebracht hatten, geraubt wurden (*Lobeck*, Aglaoph. p. 1031). Ob es dasselbe gewesen, muß dahingestellt bleiben. Daß die in Korinth gefeierten Kotyttien auch in Athen, aber gewiß nur in Privatkreisen, gefeiert wurden, kann wol nicht bezweifelt werden.

§. 12. Von den Einzelheiten erfahren wir wenig; mit der Kotytto zusammen werden Götter oder dämonische Wesen, Konisalen genannt (*κονίσαλοι θεοί*), geschildert wie phallische Hermen (*Synes.* Ep. 3. *Hesych.* s. v.) [40]). Ohne Zweifel gehört ein gleichnamiger, unzüchtiger Tanz *κονισάλη* (*Hesych.* s. v.) hierher; es ist theils eine Bestätigung, daß der Phallos Symbol der Göttin, theils erklärt es die Ausartung des Festes. Der attische Komiker Eupolis verspottete in einer „Bapten" (*Βαπταί*) genannten Komödie diese damals in Korinth mit den größten Ausschweifungen verbundene Verehrung der Kotytto und stellte den Alkibiades mit seinen Genossen als in dieser Feier die verworfenste Unzucht treibend dar (*Juvenal.* II, 90 nebst Schol. in *Arist.* ed. *Dind.* III. p. 444). Knaben waren es, welche diese gemeinen Laster unter dem Deckmantel der Religion übten, zum Theil in weiblicher Kleidung, selbst frisirt, geschminkt und mit gefärbten Augenlidern, wie eitle und gemeine Frauen. Aus dem Epigramm, mit dem Alkibiades als Führer der Flotte den Eupolis durch Untertauchen ins Meer für diesen Angriff soll bestraft haben [41]), geht hervor, daß die Einweihung durch Eintauchen in

39) Horae Fr. 3. *Bergk.* Schol. ad Av. 875: *τὸν Φρύγα, τον αὐλετῆρα, τὸν Σαβάζιον.*

40) *Hesych.*: *Κονίσαλοι ἀφροδίσια* oder (wie Schmidt lesen will) *ἀφροδίσιοι δαίμονες*; Etym. m.: *Κονίσαλος — σημαίνει καὶ αἰδοῖον*; *Suid.*: *Κονίσαλος, δαίμων Πριαπώδης.* Dies ist entnommen aus den Schol. *Aristoph.* Lys. 982, wo der *κονίσαλος* zuerst genannt wird. 41) Schol. in *Aristid.* III. p. 444. ed. *Dind.*:

Βάπτες μ' ἐν θυμέλῃσιν, ἐγὼ δέ σε κύμασι πόντου
βαπτίζων ὀλέσω νάμασι πικροτέροις.

Wasser, eine Art Taufe, geschah, wie dies auch bei andern Mysterien der Fall war [42]). Ob und wie die Bendis, deren Dienst, wie wir gesehen haben, zur Zeit, als die Kotytto längst in Attika bekannt war, in Athen vom Staate aufgenommen ward, mit der Kotytto verwandt war, ist dunkel, wenigstens ist eine ursprüngliche Identität sehr zweifelhaft, da Bendis eine Luftgöttin, Kotytto aber wie Kybele eine Erdgöttin gewesen zu sein scheint.

§. 13. Die Adonien.

F. C. Movers, Die Phönizier. Bd. 1. Religion und Gottheiten. Bonn 1841. S. 191—253. Adonis und Adonisfeier u. 539—558. Jao. W. Fr. Rinck, Religion der Hellenen. Bd. 2. Zürich 1854. §. 72. S. 113.

Zu den fremden Göttern, die mit fremden Namen am frühsten in Griechenland bekannt wurden und Aufnahme fanden, gehört der assyrisch-syrisch-phönikische Adonis (*Ἄδωνις*). Der Hauptsitz seines Dienstes war Byblos in Syrien (*Strab.* XVI, 2, 18). Nach Griechenland scheint er zuerst über Kypros, wo er in Paphos, gemeinsam mit Aphrodite (Astarte) einen Tempel hatte, gelangt zu sein. Schon in Gedichten, die dem Hesiodos zugeschrieben wurden, wahrscheinlich den Eöen oder in dem Frauenkatalog, ward er ein Sohn des Phönix und der Alphesiböa genannt, war also in die heimische Genealogie verflochten (*Apollod.* III, 14, 4). Sappho dichtete um 600 v. Chr. ein Trauerlied auf seinen Tod und soll den von ihm benannten Vers (versus Adonius *Ὦ τὸν Ἄδωνιν* — ◡◡ — ◡) erfunden haben (*Paus.* IX, 29, 8. *Bergk.* Fragm. L. Gr. p. 681). Ausführlich sind uns seine Mythen zuerst aus Panyasis in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts bekannt. Nach ihm war er ein Sohn des assyrischen Königs Theias, der ihn mit seiner eigenen Tochter Smyrna erzeugte, die ihm, ohne daß er es wußte, zwölf Nächte beiwohnte. Verfolgt von ihm, als er es erfahren, ward sie auf ihr Flehen, sie unsichtbar zu machen, von den Göttern in einen Myrthenbaum verwandelt, aus dessen geborstener Rinde nach zehn Monaten ein schöner Knabe, Adonis, ans Licht kam, den Aphrodite seiner Schönheit wegen zur Persephone brachte. Da diese ihn nicht zurückgeben wollte, entschied Zeus, daß er ein Drittheil des Jahres bei der Persephone, ein Drittheil bei der Aphrodite verweilen und das dritte Drittheil sich selber angehören sollte. Er schenkte dieses Drittheil auch der Aphrodite. Er starb auf der Jagd durch einen Eber (*Apollod.* l. l.), den Ares aus Eifersucht gesandt haben sollte. Sein Verhältniß zur Aphrodite und sein Tod werden besonders in vielen Variationen von den Dichtern ausgeführt, namentlich von der Sikyonierin Praxilla in der Mitte des 5. Jahrhunderts (Polemon bei *Zenobius*, Paroem. IV, 21. *Bergk.* L. Gr. p. 961). Früher noch scheint er in die Genealogie der attischen Könige aufgenommen zu sein, was durch die attische Colonie zu Salamis auf Kypros, deren Stiftung dem Ajas beigelegt ward, vermittelt sein wird. In dieser hieß er ein Sohn des Kinyras und der Metharne, Tochter des Königs Pygmalion von Kypros. Des Kinyras Geschlecht aber ward vom Kephalos und Herse, der Tochter des Kekrops, abgeleitet (*Apollod.* III, 14, 3).

§. 14. Adonai als semitisches Wort (אֲדֹנָי) bedeutet Herr und ist im Allgemeinen Bezeichnung eines hohen oder des höchsten Gottes, der sonst verschiedene Namen führte. In Syrien hieß er Thammuz (Ezechiel 8, 14) und Hadad (Zach. 12, 11); auf Kypros dagegen Kiris oder Kyris (Etym. s. v.), auch Ao und dort hieß auch seine Mutter Aoa, ein Fluß Aoos und ein Gebirge Aoïon. Auch die Könige sollen denselben Namen geführt haben, oder wenigstens der erste König, Sohn des Kephalos. Die Griechen hielten das Wort für eine dorische Form von *ἠώς* (Morgenroth) und erklärten es östlich [43]). Movers (p. 229) zieht mit Recht hierher *Ἀοίης*, wie Panyasis den Adonis nannte, und erinnert an den Memnon, der auch Sohn des Tithonos und der Eos ist, und ein König aus dem Morgenlande heißt. Gewiß erkennt mit Recht Movers hier ein semitisches Wort und zwar die primitive Form von Jao (יהוה von חוה), der Leben gibt, wovon der chaldäische Jao und der Jehova der Juden seinen Namen hat (*Tzetzes* zu *Lycophr.* 831. *Movers* p. 545 seq.), der, wie ursprünglich verwandt, auch später dem Adonis gleichgestellt ward.

§. 15. Aber nicht blos der Mythos, sondern auch das Fest des Adonis (*Ἀδώνια*) ward nach Griechenland verpflanzt und zwar als ein Trauer- oder Klagefest. Für dasselbe sind wahrscheinlich schon die Klagelieder der Sappho und der Praxilla gedichtet. Aus letzterem hat sich ein Bruchstück erhalten, in dem Adonis in der Unterwelt klagt, daß er Sonne und Mond, Feigen, Aepfel und Birnen verlassen. Kratinos erwähnt des Festes mit Anspielung auf den tragischen Charakter (bei *Athen.* XIV, 638. *Meineke* II. p. 27) und Pherekrates (*Suid.* s. v. *Meineke* II. p. 358) gibt die Klage über den Adonis als den Inhalt der Feier an (*τὸν Ἄδωνιν κλάομεν*). Als der Zug gegen Sicilien im J. 415 im Thargelion [44]) in der Volksversammlung berathen ward

42) Plato (Cratyl. c. 22. p. 405. b.) nennt neben den Reinigungsopfern der Seher (*μάντεις*) und andern Sühngebräuchen auch Bäder (*λουτρά*). Ob das Stück davon den Namen *Βάπται* hatte oder von dem Färben der Augenlider, ist zweifelhaft, da das Substantiv von jener religiösen Weihe durch Eintauchen in Wasser oder vom Benetzen sonst nicht vorkommt. *Meineke*, Fr. Com. Gr. I. p. 122.

43) Hierher gehört die Glosse des Hesychios: *Ἄωοι θεοὶ οἱ ἐκ Δρόμου* (?) *μετακομισθέντες εἰς Σαμοθρᾴκην* [*ἢ*] *Λήμνον καὶ Κίλικες ἀπὸ Ἀώου τοῦ Κεφάλου* [*ἢ*] *τοῦ παραρέοντος ποταμοῦ.* Lobeck (p. 1284) gesteht nicht zu wissen, was gemeint ist. Man darf vielleicht vermuthen, daß wie Adam der Lautähnlichkeit wegen in die samothrakischen Mysterien kam, so ihr angeblich phönikischer Ursprung Veranlassung gewesen sei, auch den Ao = Jao = Jehova hineinzuziehen, wie mit beiden auch in den phrygischen Mysterien der Fall war (*Hippolyt.* V. p. 168). 44) Daß diese Versammlung und also auch die Adonien im Thargelion oder Elaphebolion waren, unterliegt nach *Thuk.* VI, 8 keinem Zweifel, doch ist den Tag zu bestimmen noch nicht gelungen. — Droysen „Des Aristophanes Vögel und die Hermakopiden," Rhein. Mus.

und Demostratos den Antrag stellte, wurde seine Rede durch den Klagegesang der Frauen übertönt, welche auf den Dächern die Adonien feierten nach *Aristoph.* Lys. 487 seq., wo der Prokulos ausruft:

> Ist endlich jetzt auch klar der Weiber Uebermuth
> Und Paukentaumel und Sabaziosschwärmerei
> Und jenes Adonis-Heulen auf den Dächern rings,
> Das ich ja jüngst selbst in der Ekklesia hab' gehört.
> Da rieth der Unglücksredner Demostratos zum Zug
> Gen Syrakus. Drein schrien die Weiber im wilden Tanz
> „Ai, Ai (weh oder todt) Adonis!“ Wieder rieth Demostratos
> Die Schwerbewaffneten aufzubieten auf Zakynth.
> Und wieder die Weiber trunken auf den Dächern rings:
> „Klagt, klagt den Adonis!“

Dies Zusammentreffen ward für eine üble Vorbedeutung genommen, wie Plutarch bestätigt, der es indessen ungenau in die Zeit der Abfahrt zu setzen scheint (Alkib. 18. Nikias 13). — Wie hier, ward, so viel wir wissen, in Griechenland überall das Fest nur von Frauen begangen. Diese von Aristophanes erwähnten Klagegesänge werden von Plutarch θρῆνοι und κοπετοί genannt, welche in Verbindung mit andern Gebräuchen, wie sonst bei Leichenbegängnissen üblich waren, an Bildnissen ausgeführt wurden [45]), welche Leichen glichen, die bestattet werden sollten und ohne Zweifel auf den Dächern ausgestellt waren (προὔκειντο). Gesang und Tanz wurden zu einer kurzen Flöte aufgeführt, die γίγγρας hieß. Mit dem Namen des Tanzes γίγγρας oder γίγγρος ward auch Adonis selbst bezeichnet [46]). Es war ein phönikisches Wort. Auch das Todtenopfer (καθέδρα) fehlte nicht (*Hesych.* s. v.). In diesem Feste wurden auch die sogenannten Adonisgärten gemacht, theils Scherben mit Erde, auf denen besonders Fenchel und Lattich gesäet wurden, theils wirkliche Gärten, wie es scheint, in denen Weizen gesäet wurde, deren Wachsthum künstlich so gefördert ward, daß es in acht Tagen zur Entwickelung kam (*Hesych.* s. v. *Plat.* Phaedon. c. 61. p. 276. Schol. *Theocrit.* XV, 112). Lattich war dem Adonis besonders geheiligt, weil Aphrodite in dies Kraut die Leiche gelegt haben sollte (*Athen.* II. p. 69. c.). Sprüchwörtlich waren diese Gärten vom Vergänglichen, doch müssen sie auch die Bedeutung der raschen Entwickelung gehabt haben. So konnten sie auf Freude so gut als auf Trauer bezogen werden, und die Freude wird dem Feste auch von Alters her nicht gefehlt haben, weil der gestorbene Adonis auch wieder auflebend gedacht werden mußte, obgleich die Zeugnisse darüber erst aus späterer Zeit vorliegen [47]). In Byblos folgt das Trauerfest auf das Freudenfest (*Lukian.* De Dea Syr. §. 6) und dasselbe nimmt man von Athen an. In Alexandria fand das Gegentheil statt (*Theokr.* Id. XV, 136). Das hing aber ohne Zweifel von der Jahreszeit ab, in der man das Fest feierte, denn die Zeit der Feier war in verschiedenen Gegenden verschieden (Movers S. 206). In beiden Theilen des Festes werden auch in früherer Zeit in Griechenland Pompen nicht gefehlt haben, obgleich wir sie nur in Byblos und Alexandria mit Sicherheit nachweisen können. Der Trauerzug hatte ganz den Charakter eines Leichenbegängnisses. Es wurde die Leiche mit Trauergesängen bestattet, und die Adonisgärten ins Meer oder in Fluß oder Bach geworfen, was jedoch nur geschehen sein kann, wo der Trauertag folgte. Am Freudentage ward Adonis auf silbernem Sessel mit kostbaren Teppichen ruhend umhergetragen (*Theokr.* XV, 84) und neben ihm Aphrodite; über ihnen schwebten Eroten, und Adler trugen den Ganymedes, Früchte und Backwerke aller Art, sowie Adonisgärten in silbernen Körben. Es erschallte ein Lobgesang auf Beide (v. 100 fg.). Die Pracht ist erst in Alexandria hinzugekommen.

§. 16. Der Charakter des Festes ist älter, doch scheint dieser Cultus in Griechenland kein vom Staate aufgenommener zu sein. Zwar nennt *Aristoph.* Pax 420 die Adonien neben Diipolien, allein der Scholiast spricht ziemlich deutlich aus [48]), daß dieselben nur eine Privatfeier gewesen. Wenn ihm daher auch hier und da selbst Statuen geweiht waren [49]), so nennt doch Pausanias in ganz Griechenland keinen einzigen Tempel. Wenn in Argos (II, 20, 6) ein eigenes Gebäude für seine Todtenfeier bestimmt war, so zeugt eben diese Bezeichnung (οἴκημα) eher gegen als für einen Tempel. Gewiß hatten sich wie zu vielen Culten Vereine gebildet, die auch gemeinsame Gebäude besitzen konnten. Nach dem Genaueren, was wir vom Ursprung der Mythen und des Cultus wissen, können wir nicht zweifeln, daß Macrobius (Saturn. I, 21) Recht hat, wenn er in Adonis die Sonne erkennt, seinen Aufenthalt bei der Persephone von dem Winter, bei der Aphrodite von Frühling und Sommer versteht, wie er denn auch früh dem Attis und Osiris gleichgesetzt ist, ja in Byblos mit letzterem ganz verschmolz. In Griechenland scheint es fast, als wenn man mehr an die Vegetation gedacht habe, wozu die Aehnlichkeit des Trauergesanges auf Adonis mit dem griechischen Linos die Veranlassung gegeben haben mag. Nicht nur Herodot (II, 79) erkennt die Aehnlichkeit, sondern schon Sappho scheint beide in Beziehung gesetzt zu haben. Daß diese mystische Festfeier bei den Semiten eine tiefere Bedeutung für geistiges Leben gehabt habe, ist nicht zu bezweifeln. In Griechenland ist davon wenigstens keine bestimmte Spur nachzuweisen. Selbst in dem Orphischen Hymnos (55) gibt er sich nur als Sonne im Wechsel ihrer Erscheinungen und in

---

III. S. 264, setzt ihn an den ersten Tag nach der Frühlingsnachtgleiche, der damals auf den 13. Elaphebolion (24. März) fiel.

45) Diese von Aristophanes Ἀδωνιασμός genannte Feier wird *Hesych.* s. v. erklärt: ὁ ἐπὶ Ἀδώνιδι θρῆνος. 46) Demokleides bei *Athen.* IV. p. 174, s. *Pollux* IV, 76 u. 102. Dieser Demokleides ist wahrscheinlich nicht verschieden von Demokles aus Phygila in Jonien (*Müller*, Fragm. Hist. Gr. II. p. 21). 47) Aus Griechenland sind dieselben überhaupt selten. Ich erkenne ein solches, wenn Diphilos im Theseus samische Mädchen an den Adonien beim Trinkgelage einander Räthsel aufgeben läßt (*Athen.* X, 451).

48) Schol. *Lys.* 389: παρὰ πολλοῖς δὲ ὀργιάζονται αἱ γυναῖκες θεοὺς οὐ δημοτελεῖς, οὐδὲ τεταγμένους. 49) Das dürfen wir aus der Erklärung des Sprüchwortes οὐδὲν ἱερὸν schließen. Herakles sollte diese Worte beim Anblick einer dem Adonis geweihten Statue ausgerufen haben. Klearchos Soleusis bei *Zenob.* Paroem. v. 49. Lexic. s. v.

ihrem belebenden Einfluß auf die Vegetation zu erkennen. Wie er jedoch mit Attis oder gar Dionysos gleichgestellt ward, so galt auch von ihm, was von den übrigen gestorbenen und wieder belebten Göttern.

XII. Die Götter als Beherrscher und Regenten der Welt.

§. 1. Die Weltherrschaft concentrirt sich in Zeus, der nach den verschiedenen Beziehungen durch bestimmte Beinamen bezeichnet wird. Diese sind theils allgemeiner Art wie Vater der Götter und Menschen (*πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*), König (*βασιλεύς, ἄναξ*), der höchste Gebieter (*μήστωρ ὕπατος*), der Sorgende (*μητιέτης*), theils beziehen sie sich auf die Herrschaft über die Natur, wie besonders seine Herrschaft über die Atmosphäre hervortritt; so heißt er Wolkenversammler (*νεφεληγερέτης*), der am Blitz sich freuet (*τερπικέραυνος*), der hoch Donnernde (*ὑψιβρεμέτης*), der Regnende (*ὑέτιος* und *ὄμβριος*), theils auf die Herrschaft über die Menschenwelt, allgemein, wie Lenker der Schicksale (*μοιραγέτης*) oder in besondern Beziehungen auf Freud und Leid, auf Strafe und Lohn, Familie, Staat u. s. w.

§. 2. Die Einheit oder Gemeinschaft der Weltherrschaft, wie ihre Theilung, wird aber auch ausgedrückt durch Vereinigung in Gruppen. Wir haben (Abschn. IV.) gesehen, wie nach und nach Zwölf als die höchsten unter den Namen der Olympier als die eigentlichen Regenten der Welt über die andern Götter erhoben wurden. Ferner wie nach dem Wohnort und den durch denselben bedingten Verhältnissen zum Leben der Menschen die Götter des Himmels, des Meeres und der Erde unterschieden wurden, so auch in der Art der Verehrung. Nicht blos theoretisch, sondern auch in Gebräuchen wurden die himmlischen oder olympischen noch wieder in Götter über dem Himmel, im Himmel, des Aethers, der Luft und der Erdoberfläche unterschieden *Porphyr.* bei *Euseb.* Praep. Ev. IV. c. 9 (III. §. 9). Es ist die Echtheit der Orakel, durch welche diese Eintheilung als wirklich in Gebräuchen beruhend nachgewiesen wird, durch Pollux' gründliche Kenntniß des heiligen Rechts verbürgt, wenn er uns auch in Ungewißheit läßt, wo er dieselben erworben, ob er nur mittelbar aus Glossaren und Grammatikern oder aus den Quellen schöpfte. Die drei Hauptgruppen stehen aber sowol zur Natur- als zur Menschenwelt in Beziehung. Das Verhältniß der Gruppen sowol als der einzelnen Götter ist ein sehr verschiedenes [50]. Sofern die Natur eine Reihe stets sich gleichbleibender oder in bestimmter Ordnung wiederkehrende Erscheinungen darbietet, steht jeder Theil unter besondern Göttergruppen oder einzelnen Göttern, die als Wächter feststehender Naturgesetze in einer gewissen Unabhängigkeit von Zeus dastehen, während der Wechsel der Erscheinungen theils mehr unmittelbar von Zeus abhängig erscheint, theils in einer gewissen Gemeinschaft verwaltet wird. Wir betrachten demgemäß zuerst diese Theilung der Herrschaft über die Natur, dann die über die Menschenwelt. Die meisten Götter nehmen sowol an der Herrschaft über die Natur als an der über das menschliche Leben Theil, einige jedoch beschränken ihre Wirksamkeit auf einen dieser beiden Kreise oder stehen wenigstens zu den andern nur in mittelbarer Beziehung. Hierher gehört zunächst die Mehrzahl der Titanen, welche, nachdem Zeus zur Herrschaft gelangt war, ihre Aemter behalten haben, namentlich Helios, Selene, Hemera, Nyx und Eos (*Hes.* Th. 371 seq. *Apollod.* I, 1, 3 u. 2, 2), dann der Morgen- und Abendstern (*Φωςφόρος* und *Ἕσπερος*), an welche sich die Planetengötter Kronos, Zeus, Ares, Aphrodite, Hermes anschließen, die zwar der Zahl der olympischen Götter entlehnt sind, aber doch in dieser Beziehung (wahrscheinlich als *ὑπερουράνιοι θεοί*) wohl unterschieden oder ausgeschieden wurden, wenn auch nur in philosophisch-astronomischen Systemen, zuerst wol der Pythagoreer, des Plato und seiner Schüler (*Plat.* Epin. II. p. 987 seq. *Stob.* Serm. I, 25. p. 526. *Heer.*). In die Volksreligion sind sie wol nie übergegangen, höchstens im astrologischen Aberglauben und als solche walteten sie auch allerdings unmittelbar über das Menschenleben. Doch kam diese Richtung erst in der folgenden Periode zur Anerkennung. Zu der Vorstellung, daß Helios jeden Morgen in einem Viergespann über den Himmel fahre, kam der Zusatz, daß er Nachts in einem Becher oder Kahn auf dem Okeanos nach Osten herumfahre, zuerst bei Stesichoros und Aeschylos (*Athen.* XI, 469. Gerhard, Auserl. Vasenb. Bd. 2. Taf. 109. S. 84). Man muß geneigt sein, diese Ansicht als Antwort der Reflexion zu betrachten auf die Frage, wie er denn wieder nach Osten komme. Preller (I, 294) glaubt diese Vorstellung den Aegyptern entlehnt. Helios hatte an verschiedenen Orten Tempel und Verehrung namentlich zu Titane (*Paus.* II, 11, 5), Korinth (*Paus.* II, 4, 6 u. 5, 1), am Tänaros (III, 20, 4), zu Hermione (II, 34, 10), besonders aber auch auf Rhodos, das unter seinem besondern Schutze stand (*Pind.* Ol. VII, 54 seq.). Obgleich die Feste überhaupt nach dem Monde bestimmt (*Aristoph.* Nub. 600) und benannt wurden (*ἱερομηνίαι* Lex.), so genoß doch die Selene in Griechenland selbst von Alters her keine besondere Verehrung durch Tempel und Feste (*Aristoph.* Nub. 607. Helios, Selene und Eos zusammen sind behandelt von Ed. Gerhard, Ueber die Luftgottheiten auf Kunstdenkmälern. Berl. Akad. 1840. 4.). Unter den Fixsternen ist Sirios (*Σείριος*) der einzige, der früh durch einen besonderen Namen ausgezeichnet ward (*Hom.* Il. XXII, 27—31. *Hes.* Opp. 415) und eine Verehrung genoß, weil ihm die verderbliche Hitze beigemessen ward, die im Spätsommer herrscht, wenn er am Himmel steht. Um

50) Pollux zählt (I, 23 u. 24) wie gewöhnlich nur die Worte auf, sodaß wir nicht einmal überall mit Sicherheit Synonyme und Ausdrücke für verschiedene Begriffe unterscheiden können. Es scheint, daß die Begriffe folgendermaßen zu ordnen sind, wie wir durch Striche die verschiedenen Kategorien trennen: *θεοὶ ὑπερουράνιοι — ἐνουράνιοι, ἐπουράνιοι, ἐπαιθέριοι — ἐπαέριοι — ἐπίγειοι, οἱ αὐτοὶ καὶ ἐπιχθόνιοι — ἐνάλιοι, θαλάττιοι οἱ αὐτοὶ καὶ ἐνθαλάττιοι — ὑπόγειοι, χθόνιοι καὶ ὑποχθόνιοι καὶ καταχθόνιοι.*

die verderblichen Folgen abzuwenden, wurde ihm zu Argos ein Fest gefeiert, das von dem dabei üblichen Todschlagen der Hunde seinen Namen hat, **Hundstödtung** (*Κυνοφόντις*, *Athen*. III, 99. e.) und an andern Orten wenigstens auf ihn Bezug genommen (Welcker, Gr. Götterl. I. S. 617). Die Beziehung des **Kastor und Polydeukes** (Dioskuren) auf die nach ihnen benannten **Fixsterne** scheint ziemlich spät (*Pseudo-Eratosthenes* Cat. 10). Aratos (146) nennt sie nur Zwillinge (*Δίδυμοι*). Gewiß hat Hesiodos (Schol. *Pind.* Nem. X, 150) diese Sterne noch nicht, wie J. H. Voß (zum Arat.) meint, Dioskuren genannt. Welcker (G. G. I. S. 607) sucht deren Ursprung im Morgen- und Abendstern. Nach unserer Ansicht ist Dämmerung zunächst Morgendämmerung die Grundbedeutung (1. Per. IV. §. 4). Von den Sternbildern kommen für die Mythologie besonders **Orion**, die Hyaden und Pleiaden in Betracht. Der Orion bildet als Jäger eine Art Mittelpunkt der Thierbilder am gestirnten Himmel (Il. XXII, 29). Da sein Grab zu Tanagra gezeigt ward (*Paus.* IX, 20, 3), so darf wol angenommen werden, daß ihm dort Heroenverehrung zu Theil geworden sei. Die **Pleiaden** und **Hyaden** sind als Sternbilder schon dem Homer (Il. XVIII, 486. Od. V, 272) bekannt, werden von Hesiod oft genannt, weil nach ihrem kosmischen Auf- und Untergange der Wechsel der Jahreszeiten bestimmt ward. Sie galten schon bei Hesiod für Töchter des **Atlas**, die Hyaden aber auch für Töchter des Okeanos, des Melisseus, Hyas, Kadmilos oder Erechtheus (Opp. 378, 879. *Hygin.* F. 182, 192. *Poët.* Astr. II, 21. *Serv.* ad *Virg.* Aen. I, 748. *Voss.* zu *Arati* Phaen. 166 u. 253). Als Töchter des Erechtheus sind sie mit den **Hyakinthiden** verwechselt, wie diese wieder mit den Töchtern des Kekrops verwechselt wurden, was in ihrer mythischen Verwandtschaft seinen Grund hat, da in ihnen der Vorgang der steigenden und fallenden Dünste dargestellt ist (Forchh. Hellen. S. 57 fg. u. 130). Da den Töchtern des Kekrops mehr als heroische Verehrung zu Theil ward, wird sie den Pleiaden und Hyaden auch nicht ganz gefehlt haben (Völcker, Mythol. d. Jap. S. 76 u. 245. Preller I. S. 311).

§. 3. Die Witterung, Gewitter und Wolken waren, obgleich die meisten Mythen ihnen den Ursprung verdanken, an sich nicht personificirt oder ihre Personification hatte ihre physische Bedeutung gänzlich verloren, wie in **Hermes**, **Atlas**, **Iris**, **Prometheus**, oder wenigstens verändert, wie im **Poseidon**, dagegen hatten die Winde, welche in der Mythologie eine sehr untergeordnete Rolle spielen, im Cultus ihre Bedeutung behalten. Die Vorstellung, daß **Aeolos**, ihr König, auf der Insel Aeolia über sie gebiete (Od. X. init.), war in den Hintergrund getreten. Auch die **Harpyien** (Sturmwinde) waren nur mythische Wesen (*Hes.* Th. 267), nicht Gegenstand der Verehrung. Dagegen werden die Winde einzeln und im Ganzen, wie sie von Alters her als göttliche Wesen anerkannt waren: **Notos**, Südwind, **Boreas**, Nordwind, **Euros**, Ostwind, **Zephyros**, Westwind (*Hom.* Il. II, 115. XXIII, 192. *Hes.* Th. 378 u. 869), wirklich verehrt. Der gemeinsame **Thurm der Winde**, das von Andronikos Kyrrhestes ihnen geweihte Gebäude (*Stuart* und *Revett* I. ch. III. pl. 1 seq.) gehört zwar erst der folgenden Periode an (*Vitruv.* I, 6), doch hatten sie schon früher Altäre und Tempel, in ihrer Gesammtheit einen Altar zwischen Titane und Sikyon (*Paus.* II, 12, 1), in Athen, wo den verderblichen Winden schwarze, den günstigen weiße Lämmer geopfert wurden (*Aristoph.* Ran. 847. Schol. *Serv.* ad *Virg.* Aen. III, 117). Zephyros hatte einen Altar am heiligen Wege nach Eleusis (*Paus.* I, 37, 2), Boreas mehre Altäre (*Plat.* Phaedr. p. 229) und sogar einen besondern Tempel am Ilissos (*Herod.* VII, 189) und einen besondern Temenos bei Megalopolis (*Paus.* VIII, 36, 6. F. G. Welcker, Einfluß der Luft und der Winde in Hecker's Annalen. 1833. S. 146.). Von den **Chariten** als Göttinnen des Frühlings, den **Horen** als Göttinnen des Sommers, sofern er Alles zur Reife bringt, den **Mören** als Göttinnen des Herbstregens, den **Eumeniden**, die ursprünglich die Unfruchtbarkeit des Winters, vielleicht auch das Ausdörren des Sommers bedeutet haben, behielten die **Chariten** ihre Naturbedeutung nur in Athen, wo ihrer nur zwei waren und sie besondere Namen führten, **Auro** und **Hegemone**, die sich auf das Keimen und den Wachsthum der Pflanzen beziehen (*Paus.* IX, 35, 2). Allgemeiner aber waren die **Horen** als Göttinnen der Jahreszeiten anerkannt, aber nur im Ganzen; sie sind Töchter des Zeus und der Themis, die als ihre Mutter die durch Ausdünstung ausgetrocknete Erde bezeichnete, und hießen **Eunomia**, **Dike**, **Eirene**, Namen, welche später nur in ihrer ethischen Bedeutung genommen wurden, denen aber vielleicht doch eine Naturbedeutung zu Grunde liegt, insofern die Austrocknung der Erde Bedingung für Wiedererkennung des Eigenthums in seinen bestimmten Grenzen und daher für Herstellung des Rechts war (Forchhammer, Hell. S. 285. Apollon's Ankunft S. 7). Ihre Beziehung auf alle Jahreszeiten überhaupt ist später und selbst ihre Dreiheit hat mit der frühern Annahme von drei Jahreszeiten Nichts zu schaffen. Diese Auffassung der Horen als Jahreszeiten scheint sich nur in der Kunst Geltung verschafft zu haben, die sie mit den entsprechenden Attributen darstellte (Hirt, Bilderb. Taf. 14). **Dike** und **Eirene** sind zu ganz selbständigen Wesen in ihrer ethischen Bedeutung ausgebildet. Beweise ihrer Verehrung finden sich in Olympia (*Paus.* V, 15, 3), Argos (II, 20, 4), wo sie sogar einen Tempel hatten. Besonders wurden sie in Athen verehrt, wo sie aber auch andere Namen führten, die ihrer Bedeutung entsprechend blieben: **Thallo**, Blüthe und **Karpo**, Frucht. Auch die Spartaner hatten nur zwei Chariten, Namens **Klyta** und **Phaenna**, deren Naturbedeutung weniger klar ist (*Paus.* IX, 35, 2).

§. 4. Fast unabhängig vom Zeus beherrscht **Poseidon** sein Reich, dessen Ursprung in arischer Urzeit im Wolkenhimmel erkannt ist; aber zum Gott der Erdfeuchtigkeit ward er schon in der ältesten Zeit Griechenlands, welche wir die äolische Periode genannt haben. In

dieser Periode bewahrt er diese Bedeutung auch im Cultus, besonders in Verbindung mit Demeter und Athene, wie denn auch der von ihm benannte Monat Poseideon (December) derjenige ist, in welchem in Griechenland der meiste Regen fällt. Sonst erscheint er besonders in der Kunst und, wie daraus zu schließen, auch in dem Cultus als Gott des Meeres, eine Ansicht, die von den Joniern ausgegangen zu sein scheint, wie (4. Per. III. §. 1) besonders in Beziehung auf die Paniomia nachgewiesen ist. Diese Auffassung war auf die Achäer übergegangen und erscheint da vollständig entwickelt (vergl. Ed. Gerhard, Ursprung, Wesen und Geltung des Poseidon. Berlin 1851. 4, der ihm karischen und phönikischen Ursprung gibt). Unter ihm, wenn auch ziemlich unabhängig, standen die, wie es scheint, in Griechenland einheimischen Meergötter Triton, Nereus und Proteus. Hierzu kam Glaukos Pontios, der durch Aeschylos aus der Verborgenheit böotischer Sagen ans Licht der Poesie gezogen ward. Er sollte Fischer gewesen und durch den Genuß gewisser Kräuter begeistert ins Meer gesprungen zum Gott geworden sein, ähnlich wie Melikertes. Doch war er ohne Zweifel von Alters her auch an andern Orten wohl bekannt, denn er ist in verschiedene Mythen verflochten, als in Kreta mit Minos, auf Naxos mit Ariadne, in Sicilien und Italien mit Skylla. Er ist prophetisch wie Nereus und Proteus, besonders jedoch Unglücksprophet, unterscheidet sich aber durch Kampfesmuth und Kriegslust von ihnen. Er war der Gott nicht nur der Fischer und Schiffer, sondern auch der Schiffbauer; er repräsentirt also das Meer in seinem Verhältniß zum menschlichen Erwerb (O. Jahn, Ueber ein Marmorrelief der Glyptothek in München. Berichte der K. S. Gesellsch. d. Wiss. 1854. hist.-philol. Cl. S. 160 fg. C. R. Gädechens, Glaukos der Meergott. Göttingen 1860). So häufig die verschiedenen Götter des Meeres auf Kunstdenkmälern vorkommen und so wenig sie von der Verehrung ganz ausgeschlossen gewesen sein können, so sind doch von Altären, Tempeln und Festen, die dem Triton, Nereus, Proteus und Glaukos besonders geweiht waren, wenig bestimmte Nachrichten vorhanden. Häufiger waren die Heiligthümer der Nereïden, namentlich angeführt werden ein Temenos bei Kardamyle in Lakonien am Meeresufer (*Paus.* III, 26, 7) und Altäre am Isthmos (II, 1, 8). Da hatte auch Palämon, auf den die isthmischen Spiele bezogen wurden, einen eigenen Tempel (II, 2, 1). Die Schrecknisse des Meeres sind im Allgemeinen personificirt in Phorkys und Keto (*Schoemann*, De Phorcyne eiusque familia. Gryphisw. 1832. 4. Opusc. II. p. 176), unterschieden als die stürmischen Wogen in den Gräen (*R. Gaedechens*, De Graeis. Goettingae 1863), als Brandung und Ueberschwemmung in den Gorgonen, und zwar letztere speciell in der Medusa (Levezow, Ueber das Gorgonenideal. Berl. Akad. 1836. Th. Panofka, Perseus und Gräa. Berl. Akad. 1847). Den Meergöttern schließen sich die Flußgötter und Quellnymphen an. Prototyp der Flüsse war Acheloos, der fast überall verehrt war. Sonst verehrte jede Landschaft ihre heimischen Flüsse und Quellen (E. Curtius, Griech. Quell- und Brunneninschr. Götting. 1859. 4., auch in d. Abhandl. d. G. G. d. W. Bd. VIII). Die Götter, welche über das Innere der Erde walten, sind stets mehr in ihrem Verhältniß zum Leben der Menschen als in ihrer Naturbedeutung gefaßt. Nur die Ge hat als Trägerin der gesammten Natur- und Menschenwelt und ebenso Pandora als die Blumen und Früchte spendende Erde (*Hesych.* s. v.) unverändert ihre Bedeutung bewahrt, jene ist jedoch allgemein mit der Kybele, bald mit Hestia, bald mit Demeter, bald sogar mit Hera für eine und dieselbe erklärt. Sie hatte besondere Tempel und Altäre in Athen (*Thuc.* II, 15. *Paus.* I, 22, 3), in Sparta (III, 11, 9 u. 12, 8), Delphi (*Plut.* Pyth. Orac. 17), Olympia (*Paus.* V, 14, 10) u. a. O. (*F. W. Lilie*, De Telluris Deae Natura, in der Gratulationsschr. des Magdal. für Schönborn. Vratisl. 1855. Welcker, G. G. I. S. 320).

§. 5. In der Regierung der Menschen im Einzelnen und Ganzen zeigt sich der Unterschied, daß über gewisse Verhältnisse Göttergruppen walten, deren Bedeutung durch gemeinsame Namen ausgedrückt wird, die uns selten alle auch einzeln bekannt sind, andere Verhältnisse einzelnen Göttern anvertraut sind, die sie meistens mit Hilfe untergeordneter Wesen ordnen oder beherrschen. Wir betrachten zuerst diese Göttergruppen, dann die einzelnen Götter nach den Hauptrichtungen menschlicher Thätigkeit, denn die gleichnamigen Gruppen beziehen sich meistens auf Verhältnisse, die allen Menschen gemein sind, die einzelnen Götter auf bestimmte Berufsarten, doch ist der Unterschied nicht consequent beobachtet. Die Götter, denen der Schutz einer Stadt zunächst anvertraut war, wurden auf der Burg verehrt, der ursprünglichen Stadt, wovon sie den Namen Beschützer der Stadt (πολιοῦχοι [51]) hatten; es waren allgemein Zeus und Athene (*Plat.* Legg. XI, 921), die auch einzeln diese Beinamen führen, wie Zeus (bei *Aeschyl.* Supp. 1019) und Athene (*Arist.* Nub. 602), doch war der Name keineswegs auf sie beschränkt, namentlich kamen die Götter hinzu, die besondere Schutzgötter der einzelnen Städte waren, wie Poseidon in Trözene deshalb diesen Beinamen führte (*Plut.* Themist. 6); weit ausgedehnt ist dieser Beiname in des Aeschylos Supplices (1093) und Septem. c. Theb. (100 seq.), wo sie einzeln aufgeführt werden. Der Ort ihrer Verehrung war die Burg (Akropolis). Außer der Akropolis war in einer griechischen Stadt der Markt die wichtigste Oertlichkeit, ursprünglich bestimmt zum Versammlungsort und davon benannt (ἀγορά), dann aber auch zum Verkehr aller Art bestimmt, in welchem Sinne auch die Häfen ebenso heißen [52]). Die Agora war nun zunächst unter den Schutz der zwölf olympischen Götter gestellt [53]), deren einzelne noch besonders

---

51) *Hesych.*: πολιοῦχοι, οἱ τὴν πόλιν σώζοντες καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῆς. 52) *Hesych.*: Ἀγορά· ὄνομα τόπου ἢ λιμένος· Θετταλοὶ δὲ καὶ τὸν λιμένα ἀγορὰν καλοῦσι. 53) Ich habe dies daraus gefolgert, daß nur Marktplätze und Häfen als Standorte ihrer Statuen bekannt sind. Petersen, „Die Zwölf

vom Schutz des Marktes (*ἀγοραῖοι*) benannt waren [54]), wie Zeus, und besonders Hermes, an einzelnen Orten aber auch Athene, Artemis und Themis. Beschützer der Wege waren Zeus, Apollon, Hermes, Artemis und Hekate; die Beinamen, die sie als Götter der Wege und Straßen führten, waren aber verschieden. Apollon heißt zunächst der Wegeführer (*ἀγήτωρ* und *ἀρχηγέτης*), der in dieser Beziehung auch für Dionysos galt (*Eurip.* Phoen. 618. Panofka in d. Abhandl. der Berl. Akad. 1840), aber auch Zeus, wiewol selten (*Cornut.* c. 34). Den Beinamen der Wegegöttin (*ἐνόδιος*) führte zunächst Hekate (vergl. oben VI. §. 4 u. 5), aber auch Hermes, dessen Kopf auf vierseitiger Basis, die sogenannte Herme, zu Abwehrsteinen diente (*Ἑρμαῖ Harp.* s. v. E. Gerhard, Ueber Hermenbilder auf Gr. Vas. Abhandl. d. Berl. Akad. 1855). Apollon (*Ἀγυιεύς*), weil er am Eingange der Häuser in Gestalt eines abgestumpften Kegels stand, hieß *προστατήριος* (Chr. Petersen, „Hausgottesdienst" n. 8—11). Die Sitte soll von den Dorern ausgegangen sein. Wir kennen sie besonders in Athen (*Dieuchides* b. Schol. *Arist.* Vesp. 875). Ebenso hieß, wenn auch seltener, Artemis (*Aesch.* Sept. 458), die hier wol nicht verschieden von Hekate ist, die ebenfalls kleine Heiligthümer an den Thüren hatte (*Ἑκατήσια* Lex. s. v.). Diese Götter hießen auch der Sonne ausgesetzt (*Ἀντήλιοι Aesch.* Ag. 505. *Hesych.* s. v. *Tertullian.* De Idolatr. c. 15. De Corona c. 13). In ähnlicher Weise hatten Göttergruppen von den Theilen des Hauses ihren Namen, wo sie verehrt wurden, und auch wol ihre Bilder aufgestellt waren oder zur Zeit der Verehrung aufgestellt wurden. Vom Hofe des Hauses (*αὐλή, ἕρκος*) führt nur Zeus den Beinamen (*Ἑρκεῖος*), besonders in Athen (*Hesych.* s. v.). Um den alten Heerd im Männersaal (*ἑστία*) gruppirte sich eine Mehrzahl, die von ihm auch den Beinamen trug (*Ἑστιοῦχοι Pollux* I, 24 oder *Ἐφέστιοι*). Es sind außer der Hestia selbst zunächst Zeus, besonders bei den Joniern, und ohne Zweifel Hephästos (*Soph.* Aj. 492. *Arist.* Plut. 661. Sch. *Plat.* Legg. XI, 931). Die im Innern des Hauses verehrten Götter hießen von den Zimmern (die auch *μυχοί* genannt wurden) *μύχιοι* (*Aelian.* H. A. X, 34. *Dionys. Hal.* I, 67. *Aeschyl.* Choëph. 801).

§. 6. Auf Verhältniß des socialen, gewerblichen und staatlichen Lebens bezogen sich die Götter, unter deren Schutze die Freundschaft (*φίλιοι*) stand, besonders Zeus (*Suid.* s. v.); auch Eros (*Aristaen.* Ep. II, 14), die Gastfreundschaft (*ξένιοι*), wie besonders Zeus (Od. XIV, 283), aber auch Athene (*Paus.* III, 11, 11), der Erwerb (*κτήσιοι*) (*Pollux* I, 24) Zeus, aber auch Hermes, Agathodämon, Tyche und wol nach Umständen andere (*Suid.* u. *Phot.* s. v. Petersen, „Hausgottesd." S. 18. n. 50—65. Gerhard, Ueber Agathodämon. Abhandl. d. Berl. Akad. 1849). Daran schließen sich die über Fruchtbarkeit waltenden Götter (*ἐπικάρπιοι Pollux* l. l.), wie zunächst Zeus hieß in Euböa (*Hesych.* s. v.), und die Horen (Arat. 551). Auch die Götter, die den Pflanzenwuchs im Allgemeinen fördern, haben davon einen besonderen Beinamen *φύτιοι*, *φυτευτικοί*, *φυτάλιοι* oder *φυτάλμιοι*, namentlich Zeus, Helios (*Hesych.* s. v.), Poseidon und Dionysos (*Themist.* Or. 30. p. 349. *Paus.* II, 32, 8. *Cornut.* c. 32). In allgemeinen Gebeten für das Volk des Staates wurden die Götter als hilfreiche (*ἐπικούριοι*) oder als heilbringende (*σωτῆρες*) angerufen, wie es scheint, ohne bestimmte Beschränkung, wie es im Eingange von Volksbeschlüssen häufig vorkommt (*Boeckh.* C. Inscr. I. zu n. 158. p. 255). Einzeln führt nur Apollon den Beinamen *ἐπικούριος*, besonders in Phigalia (*Paus.* VIII, 41, 7). Zeus heißt vor andern Retter, Heiland (*σωτήρ*) (*Pind.* Ol. V, 17), ebenso Athene (*Arist.* Rhet. III, 18), Persephone (*Paus.* III, 13, 2) und Artemis (*Paus.* I, 40, 2) *σώτειρα*. Ganz dieselbe Bedeutung scheinen die sicheren Götter (*θεοὶ ἀσφάλιοι*) gehabt zu haben (*Pollux* l. l.). So hieß Poseidon (*Arist.* Ach. 682). Sind die eben erklärten Beinamen (*ἐπικούριοι* und *ἀσφάλιοι*) wahrscheinlich nicht auf bestimmte Gruppen zu beschränken, sondern nach Umständen andere, so ist das doch der Fall mit der Bezeichnung der milden (*μειλίχιοι*), wie Pausanias (X, 38, 8) durch die Bemerkung zeigt, daß ihnen zu Myone in Lokris nächtlich geopfert sei. Das Wort scheint, was beim Zeus der Gegensatz (*μαιμάκτης*) zeigt, sich ursprünglich auf das milde Frühlingswetter zu beziehen (*Eustath.* ad Od. XXII, 481. Hermann, Gottesd. Alterth. §. 57, 1. 2). Außer Zeus (*Paus.* II, 20, 1) und Dionysos (*Athen.* III. p. 78) kommt auch Aphrodite mit diesem Beinamen vor (*Plut.* Is. et Os. c. 48). Besonders aber wurden die Götter angerufen um Abwendung alles Uebels mit den dies bezeichnenden Beinamen (*ἀλεξίκακοι*). Im Allgemeinen hießen so auch die Dämonen des goldenen Zeitalters (*Plat.* Rep. V. p. 469. Krat. 397). Doch werden namentlich Apollon (*Arist.* Vesp. 161) und Herakles so genannt (Schol. *Apoll. Rhod.* I, 1218). In fast gleicher Bedeutung kommen die Bezeichnungen *τρόπαιοι*, *ἀποτρόπαιοι*, *λύσιοι*, *φύξιοι*, *φευκτοί* vor (*Pollux* I, 24; V, 131. *Suid.* s. v. *ἀποτρόπαιοι*); *τρόπαιος* heißt Zeus (*Soph.* Antig. 143), Poseidon (*Athen.* VIII, 333), *τροπαία* Hera (Trach. 303) mit besonderer Beziehung auf Besiegung der Feinde. Allgemeiner ist *ἀποτρόπαιοι* (*Xenoph.* Hell. III, 3, 4); so heißen besonders Apollon (*Arist.* Plut. 854), Athene (Inscr. *Orelli* I. n. 213). Mit dem Beinamen *λύσιοι* kommen bestimmt Götter vor (*Plat.* Rep. II, 366); einzeln führt diesen Beinamen nur Dionysos, was bald auf eine bestimmte Begebenheit, bald auf die erheiternde Wirkung des

---

Götter." Hamburg 1853. S. 12 u. n. 24—49, wozu auch kommt *Harpokr.* s. v. *Ἐπ' ἱερόν*, wo ein Heiligthum der zwölf Götter am Bosporos angeführt wird. Wenn Welcker (G. G. II. S. 169) dies in Abrede stellt, so hat er nicht bedacht, daß die Häfen die Hauptplätze des Verkehrs waren.

54) *Hesych.* s. v. *Ἀγοραίου Διὸς βωμὸς Ἀθήνησι.* Von Sparta *Paus.* III, 11, 9; von Olympia V, 15, 4 *Ἀγοραῖος Ἑρμῆς*; in Athen *Hes.* s. v. *Paus.* I, 15, 1. *Ἀγοραία Ἄρτεμις*, in Olympia V, 15, 3 *Ἀθηνᾶ*, in Sparta III, 11, 9 und *Ἀγοραία Θέμις Hes.* s. v.

Weins, bald auf die sühnende Kraft seiner Weihe bezogen wird (*Phot.* s. v. *λύσιοι τελεταί. Steph.* s. v. *λύσιος*). Dagegen führen nur Zeus und Apollon den Beinamen *φύξιος* (*Apollod.* I, 9, 1. *Suid.* s. v.). Dieser Beiname ward besonders auf den Schutz des Verfolgten bezogen, wofür *ἱκέσιος* oder *ἱκετήσιος* und *ἱκετήριος* die gewöhnlichen Ausdrücke sind, wie besonders Zeus heißt (*Hesych.* s. v. *Soph.* Phil. 484), selten Themis (*Aesch.* Supp. 360); dieselben hießen auch *ἀποπομπαῖοι, καθάρσιοι* und *ἀγυῖται* [55]), insofern durch Reinigungs- und Sühnopfer die von ihnen drohende Strafe abgewandt werden konnte. Mit Ausnahme dieser beiden letzten enthalten die Worte auch die Voraussetzung, daß das gefürchtete Uebel Folge von Flüchen sei, wie man durch dieselben Götter durch Flüche Unheil über andere bringen zu können glaubte, wovon sie *ἀλιτήριοι, ἀλιτηριώδεις, προστρόπαιοι* und *παλαμναῖοι* hießen [56]). Doch wurden die Götter mit diesen Beinamen, welche eigentlich dem Verbrecher selbst zukommen, auch als Rächer, die den Frevel bestrafen, bezeichnet, wie *ἀλιτήριος* allgemein den Frevler, *παλαμναῖος* den eigenhändigen Mörder bedeutet (vergl. oben V. §. 4). Zur Hilfe in der Berathung zunächst mit Beziehung auf den Rath (*βουλή*), Senat, wurden die rathenden Götter angerufen (*θεοὶ βουλαῖοι*), zunächst Zeus, Athene, Hestia, Artemis und Themis (*Antiphon.* De Chor. §. 45. p. 787. R. *Harp.* s. v. *Boeckh.* C. Inscr. I. n. 112. p. 155. *Synes.* De Regno p. 23). Für das Gerichtswesen sind die Eidesgötter von Wichtigkeit (*θεοὶ ὅρκιοι Eurip.* Phoen. 481. *Pollux* I, 38), unter denen Zeus die erste Stelle einnimmt (*Paus.* V, 24, 9), sonst wurde nur noch Themis genannt (*Diosc.* Anth. Pal. 7, 35). Für den Krieg bildeten die Heeresgötter (*στράτιοι Pollux* I, 24) eine besondere Gruppe, einzeln kommen Zeus in Karien, und zwar zu Labranda mit diesem Beinamen vor (*Herod.* V, 119. *Strab.* XIV, 2, 23), Athene (*Luk.* Dial. meret. 9, 1) und Aphrodite zu Mylassa (*Boeckh.* C. Inscr. II. n. 2693. f. p. 476. c.). Eine andere Gruppe scheinen die den Sieg behauptenden oder das Siegesdenkmal bewahrenden Götter gebildet zu haben (*τροπαιοῦχοι Pollux* l. l. *Cornut.* 13). Einzeln führt jedoch nur Zeus diesen Namen. Pseudo-Aristoteles (De Mundo c. 7) führt beide Namen als bei Dichtern von Zeus vorkommend an. Man sollte denken, daß auch Nike ganz besonders dahin gehörte, wenn sie auch nicht speciell unter diesem Beinamen vorkommt.

§. 7. Gar mannichfaltig sind die Götter, welche über verwandtschaftliche Verhältnisse schützend walten. Begründet wird die Ehe durch die hochzeitlichen Götter (*γαμήλιοι Pollux* I, 24), unter denen Hera die erste Stelle einnimmt, welche in dieser Beziehung auch *τελεία*, wie Zeus *τέλειος* hieß. In weiterem Sinne gehörten dahin auch Artemis, Uranos und Ge, Athene, Demeter, Hermes, Aphrodite, Eros, Chariten, Horen und Mören (Petersen, „Hausgottesdienst." S. 36 fg.). Ueber die verwandtschaftlichen Verhältnisse wachen vom Standpunkte der Aeltern die Geburtsgötter (*γενέθλιοι*), vom Standpunkte der Kinder die väterlichen (*πατρῷοι*), vom Standpunkte der Abstammung die der gemeinsamen Abkunft (*ὁμόγνιοι*). Es sind dieselben, unter denen Zeus am häufigsten diese Beinamen führte (*Plat.* Legg. IX, 881; V, 729. *Arist.* Nub. 1409 nebst Schol.). Die väterlichen Götter (*πατρῷοι*) haben aber auch noch eine ganz andere Bedeutung: es sind auch die von den Mitgliedern derselben Familie verehrten, und drittens die als Stammväter eines ganzen Stammes betrachteten, wie bei den Athenern und allen Ioniern *Ἀπόλλων πατρῷος* (*Harp.* s. v.), von dessen Sohn Ion die Ionier sich ableiteten, dessen vier Söhne die vier Stammväter, von denen wieder die zwölf Phratrien stammten. Die Phratrien als solche standen unter dem Schutze besonderer Götter (*θεοὶ φράτριοι*), zu denen Zeus, Athene, Hephästos und Dionysos gehören (*Plat.* Euthyd. p. 302).

§. 8. Im Ganzen behauptet jeder Gott seine früher ihm angewiesene Wirksamkeit auch jetzt. Einzelne Vorstellungen aber haben ihren bestimmten Ausdruck gefunden. Wie schon früher die Anerkennung, daß Zeus die Welt nach den Grundsätzen des Rechts verwaltete, in seiner Vermählung mit Themis ihren Ausdruck fand, finden wir diesen Gedanken nun auch besonders darin ausgedrückt, daß Dike die Beisitzerin des Zeus ist, mit der gemeinsam er das Recht verwaltet (*Aesch.* Agam. 240 u. 749. *Kleanth.* Hymn. 34). Neben ihnen steht die Nemesis. Die Abgrenzung des Grundeigenthums, nicht nur des heiligen und profanen, des öffentlichen und des privaten, sondern auch der Privatgrundstücke gegen einander war durch Grenzsteine (*ὅροι*) bezeichnet, die unter besonderem Schutze des Zeus als Grenzgottes (*Ζεὺς ὅριος*) standen (*C. F. Hermanni* Disp. de terminis eorumque religione apud Graecos. Gotting. 1846. 4.). Die Bestrafung im Allgemeinen ist der Poene anvertraut, die auch in der Mehrzahl gedacht wird als Begleiterin der Dike (*Aeschyl.* Choëph. 936). Die schwereren Strafen für Verletzung der heiligsten Familienpflichten vollziehen die Erinnyen, euphemistisch auch Eumeniden genannt (K. O. Müller, Aeschylos' Eumeniden. Götting. 1833. 4. S. 126 fg. C. A. Böttiger, Die Furienmaske. Weimar 1801. Kl. Schr. I. S. 189 fg.). Die Lenkung des Schicksals der einzelnen Menschen wird dem Zeus so beigelegt, daß sie durch die Mören vermittelt wird, wovon er *Μοιραγέτης* heißt, ein Beiname, den er in Delphi mit Apollon theilt (*Paus.* X, 24, 4). Sonst erscheinen die Mören ziemlich unabhängig von ihm. Sie sind übrigens seine Töchter von der Themis (Gesetz), drei an der Zahl: Klotho, Lachesis und Atropos (vergl. Nägelsbach, Nachhomer. Theol. III. S. 141). Hera wacht als Göttin der Ehe auch über die Geburt, zu deren

55) So Apollon *Aesch.* Eum. 449. Zeus *Pseudo-Arist.*, De mundo c. 7. *Hesych.* s. v. *ἀγυιεὺς ὁ ἁγιασθεὶς μύσους ἢ ὁ καθάρας τινά.* 56) *Hesych.* und *Suid.* s. v. *ἀποπομπαί· ἡμέραι τινές, ἐν αἷς θυσίας ἐπελοῦντο τοῖς ἀποπομπαίοις θεοῖς. Pollux* V, 131: *οἱ δὲ δαίμονες οἱ μὲν λύοντες τὰς ἀρὰς ἀλεξίκακοι λέγονται, ἀποπομπαῖοι, ἀποτροπαῖοι, λύσιοι, φύξιοι, οἱ δὲ κυροῦντες ἀλιτήριοι, ἀλιτηριώδεις, παλαμναῖοι.*

Förderung sie die Eileithyia sendet. Die Vorstellung ist schon Homerisch; doch kennt Homer Eilithyien in der Mehrzahl (Il. XI, 270), bei ihm heißen sie Töchter der Hera (XIX, 119). Später finden wir, wie schon bei Hesiod (Theog. 922), nur eine Eileithyia. In Argos war es ein Beiname der Hera selbst (*Hesych.* s. v.). Es ist aber auch Beiname der Artemis und sie wird auch als einerlei mit ihr betrachtet (*Callim.* H. in Dian. 21). Sie hatte fast überall Tempel und ihre Verehrung sollte von Kreta ausgegangen sein, namentlich zu Athen (*Paus.* I, 18, 5) und zu Sparta (III, 17, 1). In Hermione ward ihr sogar täglich geopfert, ihr Bild war aber nur für die Priester sichtbar (II, 35, 11). Auch Aphrodite, welche über die Vereinigung der Geschlechter oder vielmehr über die Einleitung der Verbindung waltete, entwickelte sich nach mehren Seiten. Da die Einigung als eine Ueberredung gedacht ward, ist also Peitho ihre Begleitung, die Herodot (VIII, 111), wenn auch in anderer Beziehung, in die Zeit der Perserkriege setzt. Genannt wird sie schon bei Alkman als Schwester der Tyche und Eunomia und Tochter der Promethia (Voraussicht). Ihren Dienst in Athen soll schon Theseus, als er die bisher getrennten Gaue zu einer Stadt vereinigte, neben dem der Aphrodite Pandemos eingeführt haben (*Paus.* I, 22, 3). Sie erscheint daher auch als bloßer Beiname der Aphrodite wie der Artemis (O. Jahn, Peitho, die Göttin der Ueberredung. Greifswald 1846). Wegen des Zaubers, den Aphrodite über die Menschen bringt, sind auch die Charitinnen ihre Begleiterinnen, wie schon bei Homer (Od. VIII, 364), auch noch in dieser Zeit (*Paus.* VI, 24, 7). Besonders aber vermittelt Aphrodite ihre Thätigkeit durch die ihr beigegebenen Flügelknaben, deren oft nur einer, Eros, oft zwei, Eros und Anteros oder Eros und Himeros, oder drei, Eros, Pothos und Himeros, sind. Diese drei sind auf Kunstwerken oft verbunden. Es kommt aber noch ein vierter hinzu, Hymen oder Hymenäos. Himeros, der zuerst die Sehnsucht zur Geliebten weckt, ist durch eine Binde kenntlich; Pothos, der die Sehnsucht zur Begierde (Cupido) steigert, mit dem Kranze versehen, oder auch auf einem Bocke reitend; Eros ist mit dem Bogen bewaffnet, die Liebenden durch seine Pfeile zu verwunden, weil Liebe mit manchen Leiden zu kämpfen hat, und Hymen trägt eine Fackel, wie sie bei der Hochzeit gebräuchlich war, welche die Liebenden in der Ehe vereinigt (C. A. Böttiger, „Eros und Anteros" in der Allg. Lit.-Ztg. 1803. 4. Bd. Vrg. E. Gerhard, Ueber den Gott Eros. Berlin 1850. 4. Rec. von Chr. Petersen in d. Jahrb. f. Philol. u. Päd. 63. Bd. S. 151 fg. Chr. Petersen, „Hausgottesdienst" n. 171, wo noch nachzutragen: Mon. dell' Inst. II. Tav. 31. 32. E. Gerhard, Apul. Vasenb. Taf. 6. Overbeck, Gallerie S. 220. Nr. 53). Mit Aphrodite wird auch Hermes zusammenverehrt in Bezug auf Vereinigung der Geschlechter, und sogar in Hermaphroditos zu einer Persönlichkeit verschmolzen (Osann in Böttiger's Amalthea I. S. 342. Petersen a. a. O. n. 143 u. 170). Als Begründer des Hauswesens werden Hermes und Hestia zusammen verehrt (schon im Hom. Hymnos 29. Petersen a. a. O.). Den producirenden Berufsarten stehen dieselben Götter vor, welchen der Theil der Natur vertraut ist, der das Product hervorbringt, das Jemand für den menschlichen Beruf ausbeutet, wie bereits oben §. 3 nachgewiesen ist. Hier ist indessen Mancherlei zu ergänzen. Athene wirkt, wie Zeus, meist unmittelbar und wird nach ihren Hauptthätigkeiten mit verschiedenen Prädicaten versehen, die aber zum Theil als besondere Wesen abgelöst werden, wie in ihrer Beziehung zur Fruchtbarkeit der Erde als Herse, Aglauros und Pandrosos; auf Gesundheit als Hygieia, die sonst Tochter des Asklepios heißt, und in ihrer kriegerischen Thätigkeit als Nike. Alle diese Beziehungen treten meist in besondern Opfern und Festen hervor (E. Rückert, Der Dienst der Athene. Hildburghausen 1829. Chr. Petersen, „Die Feste der Pallas Athene in Athen." Hamburg 1855. 4., und „Fries des Parthenon" in der Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1857. Nr. 25 fg.). Athene, Hephästos und Prometheus stehen einzeln und zusammen den bildenden Künsten und den damit zusammenhängenden Handwerken, den Erzarbeitern und Töpfern vor. Hephästos, zunächst Gott der Erzarbeiten, erscheint auch allein als solcher, und dann sind die Kyklopen seine Schmiedegesellen. Der Musik und dem Gesange steht Apollon im Verein mit den Musen vor, schon nach Homerischer Vorstellung. Und Plutarch läßt einen Musiker vor einem Festmahle der Fachgenossen den Musen opfern (Sympos. III, 1, 1). Zahl und Namen der Musen lernen wir erst beim Hesiod (Theog. 76) kennen. Die Theilung der Musik nach Art und Anwendung in der ältesten Zeit ergibt sich aus den Namen:

> Neun aufblühende Töchter des mächtigen Zeus Kronion:
> Kleio, Melpomene, auch Terpsichore dann und Thaleia,
> Polyhymnia dann und Urania sammt der Euterpe,
> Erato auch und die edle Kalliope, welche den Schwestern
> Weit vorragt, denn sie waltet der ehrenvollen Gebieter.

Kleio bezeichnet die Verherrlichung durch den Gesang; Melpomene die Verbindung von Musik, Gesang und Tanz; Terpsichore die Freude am Tanz; Thaleia die Festfeier; Polyhymnia ist die Hymnenreiche; Urania die Himmlische, sei es, weil die himmlischen Götter Gegenstand des Gesanges, oder daß der Gesang, der sie selbst ist, vom Himmel stammt; Euterpe die Heiterkeit, die der Gesang wirkt; Erato die Sehnsucht, die er weckt, oder weil auch Liebe Inhalt des Gesanges; Kalliope Schönheit der Stimmen, die erste Bedingung alles Gesanges. Im Fortschritt der Zeit wurden die Arten der Poesie und die redenden Künste unter die Musen vertheilt: Kalliope Muse der epischen Dichtkunst, auch der Wissenschaften überhaupt, an einer Tafel oder Rolle und Stilus kenntlich; Klio der Geschichte, mit Rolle oder Bücherkiste; Euterpe des Flötenspiels oder der lyrischen Poesie, mit der Flöte; Melpomene Muse der Tragödie, mit Heroenmaske, Keule oder Schwert und einem Kranze von Weinlaub; Terpsichore des Tanzes, mit Lyra und Plektron; Erato der erotischen Poesie, auch der Geometrie und Mimik, mit der Lyra; Polyhymnia der

Hymen, auch der Rhetorik, ernst sinnend; Urania der Astronomie, mit Globus und Stäbchen; und Thalia der Komödie, mit komischer Maske, Hirtenstab und Epheukranz. So erscheinen sie besonders in Statuen, Reliefs und Gemälden (Mus. Pio Clem. I. t. 17—28), auf dem Relief der Apotheose Homer's, in herculanischen Gemälden (Ant. Ercol. Pitture II. t. 1—9. Mythogr. Vatic. I, 114 u. II, 24). Daneben kommen auch drei Musen vor: Melete (Nachsinnen), Mneme (Gedächtniß) und Aöde (Gesang) (*Paus.* IX, 29, 2); zu Delphi auch drei Musen: Nete, Mese, Hypate, die Saiten der höchsten, mittleren und tiefsten Stimmung (*Plut.* Symp. IX, 14, 3). Doch kommen diese und einige andere Abweichungen selten vor. Als Vorsteherinnen des Gesanges und der Wissenschaft wurden sie sammt Apollon auch in den Schulen verehrt und mit ihnen die Charitinnen, und nicht blos in den Kinderschulen, wo auch wegen der Gymnastik Hermes und Herakles hinzukamen (*Athen.* VIII, 348. d. und *Aeschin.* c. Tim. §. 10—12. p. 2), sondern auch in den Hörsälen der Philosophen (*Diog. Laërt.* IV, 1; V, 51). Die Chariten sind nach der gewöhnlichen, aus Böotien stammenden Ansicht Töchter der Eurynome (*Hes.* Theog. 907) und hießen: Aglaia (Glanz, Pracht, Schönheit), Euphrosyne (Vergnügen, Freude) und Thalia (Blüthe, Lebensglück).

XIII. Festkalender.

§. 1. In den meisten Abschnitten ist auch von Festen die Rede gewesen. Einige, namentlich die mystischen, sind zum Theil ausführlich erörtert, weil ohne sie das Wesen der Religion in seiner Entwickelung nicht erörtert werden könnte. Auch sonst sind Feste besprochen, wo es darauf ankam, die Bedeutung einer Gottheit fürs Leben nachzuweisen. Ferner sind die Gebräuche als Gebete, Opfer, die verschiedenen Arten von Feierzügen und Kampfspielen beschrieben, welche die Elemente der Festfeier bildeten. Es bleibt noch übrig, die einzelnen Feste selbst zu verzeichnen, denn auf eine ausführliche Schilderung müssen wir verzichten. Dazu würde ein besonderes Buch erforderlich sein, zumal, wenn hinausgegangen werden sollte über das, was K. F. Hermann und W. F. Rinck geleistet haben. Es ist hier der Forschung noch ein weites Feld geöffnet. Die Bearbeitung ist aber eine so schwierige und umfassende, daß sie nur durch eine Reihe von Monographien beschafft werden kann. Eine bedeutende Arbeit dieser Art, „A. Mommsen's Heortologie“ [57]), die sich indessen auf die städtischen Feste Athens beschränkt, ist eben veröffentlicht. Die Festlehre schließt sich an den Kalender, dessen wissenschaftliche Grundlage, als einem anderen Gebiete angehörig, hier nur flüchtig berührt werden kann. Im Kalender tritt die enge Verbindung zwischen Staat und Religion besonders klar und entschieden hervor. Wir haben gesehen, daß die Religion dem Staate unbedingt unterworfen war. Man muß aber nichtsdestoweniger behaupten, daß der Staatsorganismus eine durchaus religiöse Grundlage hatte. Die Gemeinden, Geschlechter und Genossenschaften, aus denen er zusammengesetzt war, sind ebenso viele religiöse Verbände. Auch lagen der zeitlichen Ordnung des Staatslebens religiöse Voraussetzungen und Feste zum Grunde. Die allgemeineren Schriften über griechische Heortologie sind Thl. I. Abschn. 3. B. IX. §. 5 angeführt. Außerdem ist zu verweisen auf: *J. G. Lakemacheri* Antiquitates Graecorum sacrae. Helmstad. 1734. *Chr. Bruning*, Compendium antiquitatum Graecarum e profanis sacrarum. Francof. ad M. 1734. *Du Theil*, Recherches sur les différentes fêtes. Mem. de l'Acad. des Inscr. T. XXXIX. p. 238. *Larcher*, Mémoire sur quelques fêtes des Grecs omises par *Castellanus* et *Meursius* in Mem. de l'Acad. des Inscr. T. XLVIII. p. 252—322. *Did. Jean van Stegeren*, De Graecorum diebus Festis. Insunt Dipolia, Carnea, Apaturia, Cronia. Trajecti ad Rh. 1849. W. Fr. Rinck, Die Religion der Hellenen. 2w. Thl. Zürich 1854. *L. F. Alfred Maury*, Histoire des Religions de la Grèce antique. Vol. II. Paris 1857. p. 169 seq. [58]).

§. 2. Knüpfen sich auch die Feste ursprünglich an den Wechsel der Jahreszeiten, an die dieselben bedingenden Naturerscheinungen und die von beiden abhängigen ländlichen Arbeiten, und waren demnach vom Sonnenlauf oder richtiger vom Umlauf der Erde um die Sonne abhängig, so bot doch der leichter zu beobachtende Mondwechsel eine festere oder bequemere Eintheilung der Zeit dar. Ist nun auch das in der Bewegung der Erde (der

57) Aug. Mommsen, Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener. Leipzig 1864. Das Buch war eben früh genug erschienen, um noch S. 70 bei der Correctur den Titel nachtragen zu können. Benutzt konnte es auch hier nicht mehr werden, da das übrige Manuscript demnächst abgesandt werden mußte. Dasselbe sucht mit Scharfsinn und Consequenz das dem attischen Festkalender zum Grunde liegende System zu erforschen. Je zahlreicher und kühner die Vermuthungen sind, deren es bedurfte, um die Lücken auszufüllen, welche die Quellen lassen, desto weniger hätten einzelne Hinweisungen genützt. Zur Erörterung der Differenzen fehlte Zeit wie Raum. So schien es auch im Interesse der Wissenschaft, die folgende Darstellung ganz unberührt zu lassen von Mommsen's Einfluß. Ein flüchtiger Blick in die Einleitung zeigt, daß Mommsen, wie ich, strebt, aus und in der Religionsgeschichte Attika's eine Grundlage für die historische Entwickelung des Landes überhaupt zu gewinnen. Die Uebereinstimmung, von verschiedenen Standpunkten aus gewonnen, wird desto größeren Anspruch auf Wahrscheinlichkeit haben. Die Abweichung wird Aufforderung und Stoff zu weiteren Forschungen bieten. Die Vergleichung wird die Hoffnung steigern, daß es möglich sei, die geistige Entwickelung in diesem kleinen Fleck Landes, die bisher so dunkel als wichtig ist für die Culturgeschichte der gesammten Menschheit, in ein helleres Licht zu setzen. Ungeachtet der engeren Grenzen, die ich mir stecken mußte, scheint die chronologische Fixirung der Hauptmomente in der Entwickelung des Herakles- und des Dionysoscultus eine wesentliche Ergänzung für Mommsen's Untersuchung zu bieten. Die Herakleen hat Mommsen ganz übergangen, wol weil sie den Demen angehörten, obgleich die Herakleen der städtischen Demen doch früh städtische Feste geworden zu sein scheinen.

58) Ueber die Literatur der einzelnen Feste verweisen wir auf Hermann und Gerhard. Bei dem geringern Umfange, der der Heortologie gegeben werden konnte, mußten wir uns auf die Nachweisung der wichtigsten Quellen und einzelnen Citate aus neueren Schriften beschränken.

scheinbaren Sonnenbahn) begründete Zusammentreffen des kosmischen oder akronychischen Anfanges gewisser Firsterne (des ersten Sichtbarwerdens vor Aufgang der Sonne) mit bestimmten Stadien in der Entwickelung der Vegetation schon früh beobachtet worden, sodaß die ländlichen Arbeiten darnach geordnet werden konnten, so ist doch gewiß nicht später erkannt, daß ungefähr zwölf Mondwechsel mit der Wiederkehr der von der Sonne abhängigen Naturerscheinungen zusammentrafen. Dies bezeugt die Bedeutsamkeit der Zwölfzahl, die schon in den Homerischen Gedichten sich zu erkennen gibt. Daraus entwickelte sich das Bedürfniß, das Verhältniß des Mondjahres von 354 Tagen zum Sonnenjahr von ungefähr 365 Tagen in Einklang zu bringen. Die Anzahl der Jahre, in denen Mond- und Sonnenlauf wieder zusammen traf oder zusammen zu treffen schien, ist ein Cyklus, den man mehr oder weniger genau auf zwei, vier oder acht Jahre festzusetzen suchte und durch ein Fest äußerlich hervortreten ließ. Diese Cyklen wurden, da man das Jahr, mit dem der nächste Cyklus begann, zum abgelaufenen rechnete, von den Griechen der zweijährige Trieteris, der vierjährige Pentaeteris, der achtjährige Enneaeteris genannt und zum Unterschiede des zwölfmonatlichen Jahres großes Jahr genannt. Ursprung, Folge und Einrichtung dieser Cyklen ist Aufgabe der Chronologie. Bei der Schwierigkeit des Gegenstandes, dessen Erörterung für unseren Zweck einen zu großen Umfang erfordern würde, begnügen wir uns auf die neuesten Untersuchungen zu verweisen: M. Dittmann, Die drei merkwürdigen Cyklen unserer Zeitrechnung. Flensburg 1844. 4. W. Fr. Rinck, Die Religion der Hellenen. Zürich 1853 und 1854. Bd. 2. §. 62. S. 23 fg. E. Rebitsch, Der Astronom Meton u. sein Cyklus. Götting. 1854. A. Böckh, Geschichte der Mondcyklen der Hellenen. Leipzig 1855. A. Mommsen, Beiträge zur Griech. Zeitrechnung in N. Jahrb. f. Philol. u. Pädag. N. F. Supplem. I, 3. S. 201—266. A. Böckh, Epigraphisch-chronologische Studien. 1857. Lübbert, Die Theorie der Mondbahn bei den Griechen. Rhein. Mus. XII. S. 116—129. A. Mommsen, Zweiter Beitrag zur Zeitrechnung der Griechen u. Römer. N. Jahrb. f. Philol. u. Pädag. N. F. Supplem. III. S. 345—454. Außerdem kommen hier in Betracht Namen, Folge und Lage der Monate, die meist von den Hauptfesten ihre Namen hatten und daher wie die Feste in jedem Staate andere waren: K. Fr. Hermann, Ueber Griechische Monatskunde. Göttingen 1844, auch in den Abhandl. der Götting. Gesellschaft der Wissensch. Th. Bergk, Beiträge zur Griechischen Monatskunde. Gießen 1848. L. O. Bröcker, Beiträge zur attischen Monatskunde. Philol. 1847. S. 247. Dazu K. Fr. Hermann, Bemerkungen zu dem menologischen Glossar des Papias. Ebenda S. 262. *A. R. Rangabé*, Antiquités Hellén. II. 1854. p. 655 seq. A. Faselius, Der Attische Kalender. Weimar 1861.

§. 3. Wie in Namen und in Folge der Monate, so herrschte auch im Anfange und in der Bezeichnung der Jahresfolge die größte Verschiedenheit. Beim Mangel jedes gemeinsamen Ausgangspunktes fehlte eine übereinstimmende Bezeichnung der Jahre, die in den meisten Staaten vom ersten Staatsbeamten, in vielen aber auch vom ersten Priester benannt wurden (Hermann, G. A. §. 44, 10). Diesem Mangel wurde einigermaßen abgeholfen durch die großen Nationalfeste, denen ebenso viele Cyklen zum Grunde lagen. Es sind die Pythien, Olympien, Nemeen und Isthmien (Hermann, G. A. §. 49. 50. Schömann, G. A. Bd. 2. IV, 4. S. 45 fg.). Doch sind die beiden letzteren von geringerer Bedeutung. Ob die Olympien oder Pythien an sich älter waren, ist zweifelhaft. Während die Pythien auf die Kalender auch außerhalb Delphi Einfluß geübt haben, ist die vierjährige Feier der Olympien Grundlage der Chronologie geworden durch Verzeichnung und später durch Errichtung von Statuen derjenigen, die im Wettlaufe gesiegt hatten. Die Pythien sowol als die Olympien wurden nach einer Ennaëteris gefeiert. Die Olympien fanden am ersten Vollmonde nach der Sommersonnenwende alle vier Jahre statt. Da der Cyklus 99 Monate umfaßte, fiel die Feier abwechselnd nach 50 Monaten in den Anfang und nach 49 Monaten in das Ende des olympischen Jahres. Die Pythien wurden im Nachsommer, dem zweiten oder dritten Sommermonat (Bukatios = August oder September), Anfangs nur alle acht Jahre, seit 586 v. Chr. Ol. XLVIII, 3, nachdem das den Zugang zu Delphi von der See her beherrschende Krissa im ersten heiligen Kriege zerstört war, alle vier Jahre gefeiert. Erst damals scheint dieses Fest, das vorher nur in Vorträgen der Kitharöden bestand, durch Hinzufügung gymnischer und hippischer Wettkämpfe wahrhaft nationale Bedeutung bekommen zu haben. Doch muß es schon von Alters her, wie sich theils aus der Bedeutung Delphi's als dem Sitze des Orakels, theils aus der Wichtigkeit musischer Kampfspiele gerade an dem „gemeinsamen Heerde" Griechenlands ergibt, von großer Bedeutung gewesen sein. Wie sich die olympische Ennaëteris zur delphischen verhielt, wissen wir nicht weiter, als daß die Pythien immer in das dritte Jahr einer Olympiade fielen. Der Einfluß Delphi's zeigt sich namentlich darin, daß die pythische Ennaëteris durch Solon dem attischen Kalender zum Grunde gelegt ist. Die beiden anderen Nationalfeste waren trieterisch. Die Isthmien lagen auf der Grenzscheide des zweiten und dritten, sowie des vierten und ersten Olympiadenjahres in der Mitte des Sommers; die Nemeen wurden abwechselnd im Winter und im Sommer, und zwar diese im vierten, jene wahrscheinlich im ersten Olympiadenjahre gefeiert. Uebrigens entwickelten sich in der Zeiteintheilung die einzelnen Staaten ebenso selbständig und eigenthümlich, als in der Religion und Verfassung. Es stimmen im Kalender keine zwei Staaten und in den Festen keine zwei Ortschaften desselben Staates ganz überein. Doch läßt sich nicht nur eine Verwandtschaft nach den Stämmen, sondern auch eine allgemeine Uebereinstimmung in gewissen Principien erkennen. Die Athener wie alle Ionier begannen das Jahr mit dem ersten Neumonde nach der Sommersonnenwende, die

Dorier, wie es scheint, mit dem ersten Neumonde nach dem Herbstäquinoctium und die Aeoler wahrscheinlich nach dem Wintersolstitium. Ob dies von jeher und in allen einzelnen Staaten so gewesen sei, können wir um so weniger wissen, da nicht einmal aus späterer Zeit von allen oder auch nur den meisten Staaten der Jahresanfang bekannt ist. Ich möchte es bezweifeln; denn es liegt in der Natur der Sache und es fehlt nicht an Spuren, die darauf zurückweisen, daß fast überall das Jahr ursprünglich mit dem Frühlinge begonnen habe, ob aber mit dem Frühlingsäquinoctium oder mit dem natürlichen Frühlinge, der in Griechenland viel früher fällt, läßt sich nicht bestimmen. Uebereinstimmung zwischen den Kalendern der verschiedenen Länder zeigt sich in dem Princip, daß meistens jeder Monat von dem Hauptfeste seinen Namen hat (Bergk's Beiträge. S. 16), was natürlich nur von der Zeit gilt, als der Monat seinen Namen erhielt; denn später wurden Feste, die früher von Bedeutung gewesen waren, zurückgedrängt und neue Feste nahmen die erste Stelle ein. In späterer Zeit hatte dies gewöhnlich keine Aenderung des Namens zur Folge, was in der früheren Zeit der Fall gewesen sein muß, denn anders ist kaum die Abweichung in Folge und Namen der Monate in Staaten desselben Stammes zu erklären. Wir lassen hier eine tabellarische Uebersicht der Monate der Stämme nach den wichtigsten Staaten folgen, so weit es bisher gelungen ist, sie herzustellen. Die Uebereinstimmung in der Zeitlage der Feste verschiedener Staaten war aber auch deshalb größer, als es nach dem Bisherigen scheinen muß, weil dieselben sich nach den Phasen des Mondes richteten und besonders Neumond und Vollmond gefeiert wurden[59].

Vergleichende Monatstafel.

Athen.	Jonier.	Dorer.	Aeoler.
Ἑκατομβαιών. Juli.	Ταυρεών Kyzikos.	Ἱππόδρομος? — Ταύνθιος Byzanz. Ἑκατομβεύς Sparta.	Λαδαφόριος Delphi. Ἱπποδρόμιος Böotien.
Μεταγειτνιών. August.	Βουφονιών Delos und Tenos.	Ἀγριάνιος Byzanz. Kos. Καρνεῖος Syrakus (Plut. Nik. 28) und Sparta.	Βουκάτιος Delphi. Πάναμος Böotien.
Βοηδρομιών. September.		Μαλλοφόριος Byzanz.	Βοαθόος Delphi.
Πυανεψιών. October.		(?) Ἡράσιος Sparta.	Ἡραῖος Delphi. Δαμάτριος Böotien.
Μαιμακτηριών. November.	Κυανεψιών Kyzikos. Ἀπατουριών Delos und Tenos.	Καρνεῖος Byzanz.	Ἀπελλαῖος Delphi. Ἀλαλκομένιος Böotien.
Ποσειδεών. December.	Ἀπατουρεών Kyzikos. Ποσιδηϊών Delos u. Tenos.	Μαχανεύς Byzanz. Kerkyra.	Ποιτρόπιος Delphi.
Γαμηλιών. Januar.	Ποσειδεών Kyzikos.		Βουκάτιος Böotien.
Ἀνθεστηριών. Februar.	Ληναιών Kyzikos.	Διονύσιος Byzanz.	Ἑρμαῖος Böotien.
Ἐλαφηβολιών. März.	Ἀνθεστηριών Kyzikos. Ἀρτεμισιών Tenos.	Εὔκλειος Byzanz. Kerkyra. Γεράστιος Sparta.	Ἀρτεμίσιος (?) Delphi. Προστατήριος Böotien.
Μουνυχιών. April.	Ἀρτεμισιών Kyzikos.	Ἀρτεμίσιος Byz. u. Sparta. Ἀρτεμίτιος Kerkyra. Ἀρταμίτιος Kos.	Βύσιος Delphi.
Θαργηλιών. Mai.	Καλαμαιών Kyzikos. Θαργηλιών Delos u. Tenos.	Λύκειος Byzanz.	Ἰλαῖος Delphi. Θειλούθιος Böotien.
Σκιροφοριών. Juni.		Φλιάσιος Sparta.	Ἡράκλειος Delphi.

§. 4. In Athen ward der Monat in drei Dekaden getheilt, worin der attische Kalender mit dem ägyptischen übereinstimmte. Die auf alter Ueberlieferung beruhende Lehre von den kritischen Tagen bei den Aerzten, die Heiligkeit der Siebenzahl, die sich wenigstens schon bei Solon findet, die Benennung der siebentägigen Woche (ἑβδομάς) in Uebereinstimmung mit der sich von selbst

59) Lexicogr. s. v. Νουμηνία und Ἐπιμήνια. Aristoph. Vesp. 95 u. 170. Plut. Qu. Rom. c. 25. Porphyr. Abstin. II. §. 10. p. 129.

ausdrängenden Beobachtung des siebentägigen Mondwechsels, in welchem diese Eintheilung ihren Grund hat, läßt vermuthen, daß die Wochenrechnung älter sei (Die Pseudo-Hippokratische Schrift: *Περὶ ἑβδομάδων ἢ τὸ πρῶτον περὶ νούσων τὸ μικρότερον* in Oeuvres d'Hippocr. Ed. *Littré*. Vol. VIII. p. 616 seq.; vergl. Petersen, Die Geburtstagsfeier bei den Griechen in d. Jahrb. f. Philol. und Pädag. Supplem. Bd. 2. S. 328). Doch ist sie aufgegeben, namentlich in Athen, wahrscheinlich weil sie nicht in die Zahl der Monatstage (30) aufging. Es scheint die Eintheilung, nach der die erste Dekade *ἀρχομένου* oder *ἱσταμένου μηνός*, die zweite *μεσοῦντος*, die dritte *φθίνοντος*, oder *παυομένου*, oder *λήγοντος*, oder *ἀπιόντος* hieß, allgemein in Griechenland angenommen, was eine Vermittelung von Delphi voraussetzen läßt, dessen Orakel seit Solon den ägyptischen Einfluß überhaupt begünstigt zu haben scheint. In den beiden ersten Dekaden wurden die Tage vorwärts, in der dritten gewöhnlich rückwärts (*αἱ ἀπ' εἰκάδος*), mitunter jedoch auch vorwärts (*ἐπ' εἰκάδι*) gezählt. In den sogenannten hohlen Monaten von 29 Tagen, in denen die dritte Dekade nur 9 Tage hatte, hieß der 21. *ἐνάτη* der 9. u. s. w. Besondere Namen hatten der erste Tag *νουμηνία* Neumond, der 20. *εἰκάς* und der letzte *ἕνη καὶ νέα* oder *τριακάς*. Da jedoch der erste jedes Monats ein allgemeines Familienfest war und die mit Nachtfeier verbundenen Feste häufig in die Zeit des Vollmondes fielen, so tritt dadurch eine gewisse Uebereinstimmung zwischen den verschiedenen Staaten ein. Dazu kam, daß, wahrscheinlich auch nach Vorgang der Aegypter, bestimmte Tage des Monats bestimmten Göttern geheiligt waren, die meist für ihren Geburtstag galten und an denen häufig auch ihr Hauptfest gefeiert wurde; was eine weitere Uebereinstimmung der gleichartigen Feste in verschiedenen Staaten bewirkte, die sich indessen wol selten bis auf denselben Tag erstreckte. Die Beziehung der einzelnen Tage auf bestimmte Götter war dahin ausgedehnt, daß derselbe Tag auch der zweiten und dritten Dekade derselben Gottheit geheiligt war, welcher der entsprechende Tag der ersten Dekade gehörte (Hermann, G. A. §. 44, 5. Schömann, G. A. Bd. 2. V, 17. S. 391). Wenn in Bedeutung der Tage zwischen dem Glauben der Athener, den Angaben des Orpheus, Melampus, des Hesiodos und der Pythagoreer Verschiedenheiten obwalteten (*Prokl.* ad *Hes.* Opp. 763 u. 820), so bezieht sich das auf die Förderung oder Hemmung der Geschäfte, nicht auf die Heiligung, von der hier die Rede ist. Diese Bezeichnung der ersten Dekade des Monats war folgende: Geheiligt war als Geburtstag der 1. dem Apollon als Lichtgott (*Philoch.* b. *Prokl.* ad *Hes.* Opp. v. 767—770 und Schol. ad *Hom.* Od. XX, 155. Schol. ad *Aristoph.* Plut. 1126. *Plut.* Symp. VIII, 1, 2) und allen Göttern überhaupt (*Plut.* Qu. Rom. 25). Nach *Prokl.* ad *Hes.* Opp. 781 ward der Neumond auch als Verbindung von Helios und Selene *θεογάμια* genannt und gern zu Hochzeiten gewählt. — Der 2. den Heroen und Dämonen (*Plut.* Qu. Rom. 25). — 3. Der Athene, und zwar mit der bestimmten Angabe, daß ihr auch der 3. der zweiten und ganz besonders der dritten Dekade heilig gewesen sei (Schol. *Aristoph.* Plut. 1126. Etym. m. s. v. *τριτογενής* und *Τριτογένεια Harp. Suid.* s. v. *τριτόμηνις*. *Bekk.* Anecd. p. 306. *Prokl.* ad *Hes.* Opp. 778—780 nach Philochoros, wo, nach Schömann, statt *πάσας τὰς τρεῖς* zu lesen *πάσας τὰς τρίτας*. Schol. ad Il. VII, 38). Derselbe Tag war auch den Chariten heilig (Schol. *Aristoph.* Plut. v. 1126). — 4. Dem Hermes, der Aphrodite und dem Herakles (Schol. ad *Arist.* Plut. 1126. *Prokl.*). Geburtstag des Herakles nach den Komikern Aristonymos und Sannyrion bei Schol. ad *Plat.* Apol. p. 19. ed. *Bekk.* p. 331. *Meineke*, Fr. Com. Gr. II. p. 699 und 874. Auch werden denselben Göttern die entsprechenden Tage der anderen Dekaden als ebenfalls heilig angegeben (*Moschop.* ad *Hes.* Opp. 775 u. 807). Besonders am 4. und 24. sollte man jede Trauer vermeiden (*Prokl.* ad *Hes.* Opp. 768 und 798. *Athen.* XIV, 659. *Zenob.* Prov. 17, 7). — 5. Den Eumeniden, die an diesem Tage nach dem Glauben der Griechen umhergehen und die Meineidigen strafen. Es scheint Gerichtstag gewesen zu sein (*Hes.* Opp. 800—802 nebst Schol.). — 6. Der Artemis (Schol. *Aristoph.* Plut. 1126. *Plut.* Symp. IX, 3, 2. *Prokl.* ad *Hes.* Opp. 783). — 7. Dem Apollon als Musageten, auch Hebdomagenes genannt (*Plut.* Symp. VIII, 1, 2 und IX, 3, 1. *Hesiod.* Opp. 767 nebst Schol. *Diog. L.* III., 2. *Pind.* b. *Plut.* Cons. ad *Apoll.* Bd. VII. p. 335. *Hutten.* — 8. Dem Poseidon und Theseus *Prokl.* ad *Hes.* Opp. 788. *Plut.* Thes. 36. *Hesych.* s. v. *ὀγδόδιον*. — 9. Der Rhea *Nicand.* Alex. 218, wo aber die Lesart zwischen *εἰνάδι* und *εἰκάδι* schwankt, und den Musen *Prokl.* ad *Hes.* Opp. 770 und 809. *Plut.* Symp. IX, 3, 1. Dem Helios *Dionys. Halic.* Rhet. c. 3. p. 243. — Auffallend ist, daß sich über den 10. keine Nachrichten finden: Wenn Harpokration s. v. *ἐνδεκάζοντας* durch *ἑνεορτάζοντας* erklärt, so ist die Feier des zehnten Tages nach der Geburt eines Kindes gemeint (Lex. s. v. *δεκάτη*). Aus der mittleren Dekade wird außerdem als geheiligt angegeben: der 15. der Tag des Vollmondes der Athene *Dionys. Halic.* Rhet. c. 3. p. 243. An demselben Tage ward auch der Artemis = Hekate ein Kuchen *ἀμφιφῶν* mit brennenden Fackeln umstellt dargebracht. Philemon, Diphilos und Philochoros b. *Athen.* XIV. p. 645. a. *Meineke*, Fragm. Com. Gr. IV. p. 21 und 387. Auf den Tag des Vollmondes fielen, wie es scheint, fast überall bestimmte Feste, wie in Sparta die Karneen *Eurip.* Alk. 431; vergl. Troad. 1044. — 18. und 19. waren für Reinigungsopfer zur Abwendung des Uebels *καθαρμοῖς καὶ ἀποτροπαῖς* bestimmt. Philochoros b. *Prokl.* ad *Hesiod.* Opp. 808. — 20. Galt dem Apollon Schol. ad *Hes.* Opp. 786 und Etym. m. s. v. *Εἰκάδιος*. Diesen Tag feierten die Epikureer als den Geburtstag Epikur's und hießen davon *Εἰκαδισταί*. *Athen.* VII, 298. *Diog. L.* X, 18, aber auch andere Vereine Hermann, G. A. §. 46, 5. —

Aus der dritten Dekade ist uns in gleicher Beziehung bekannt: der 28. als drittletzter der Athene Lex. s. v. *Τριτογένεια*. *Bekk.* Anecd. p. 306. s. v. *τριτόμηνις*. — 30. Der Hekate mit Beziehung auf die Reinigung des Hauses und der Todten *Prokl.* ad *Hes.* Opp. 812. *Harpokr.* s. v. *τριακάς*. *Plat.* Com. ap. *Athen.* VII, 325. *Meineke*, Fragm. Com. II. p. 673; vergl. Lex. s. v. *Ὀξυθύμια*. In den hohlen Monaten hatte der 29. diese Bedeutung und diesen Namen *Prokl.* ad *Hes.* Opp. 812. Die Arbeiter mußten Rechenschaft geben von den Arbeiten des vollendeten Monats und erhielten Nahrung für den folgenden *Prokl. Hes.* Opp. 763. Ob den in dieser Uebersicht nicht genannten Göttern keine bestimmten Monatstage geheiligt waren, ob, wenn das der Fall, sie denselben mit anderen Göttern theilten oder nur Tage in der zweiten und dritten Dekade besaßen, davon wissen wir Nichts. Gewiß aber ist, daß die genannten Götter auch an anderen Tagen Feste hatten, ja oft nicht einmal die Hauptfeste immer auf ihre heiligen Tage fielen. Im Allgemeinen scheint diese Bezeichnung der Tage eine ganz ähnliche Bedeutung gehabt zu haben, wie in unserem Kalender die Benennung derselben von den Heiligen. Bei den Griechen herrschte der Glaube, daß Jeder mit dem Gott, an dessen Tage er geboren war, eine gewisse Aehnlichkeit im Charakter habe (Petersen, „Die Geburtstagsfeier b. d. Gr." S. 314).

§. 5. Von dieser Beziehung der einzelnen Tage auf die Götter, die von allen Tagen gilt, sind die Feste (*ἑορταί*) zu unterscheiden, deren Bestimmung nach Zu- und Abnahme des Mondes in dem Namen *ἱερομηνία* ausgesprochen ist. Vom Ursprunge der Feste im Wechsel der Jahreszeiten und den ältesten Spuren ihrer Feier und Verbreitung ist (3. Per. V. §. 2; 4. Per. V. §. 2; 5. Per. V. §. 15) gesprochen. Zu einer Geschichte der Feste fehlt es an genügenden Nachrichten. Wir müssen uns mit der allgemeinen Andeutung begnügen, daß die Entwickelung der Festfeier in der engsten Verbindung mit der Entwickelung der Poesie, zunächst der Lyrik und der Kunst, stattgefunden hat. Zwischen Fest- und Nichtfest- oder Werkeltagen ist kein scharftrennender Unterschied nachzuweisen, wie es denn für den Begriff des Werkeltages im Griechischen auch kein besonderes Wort zu geben scheint. Feste im engeren Sinne sind die Staatsfeste (*ἑορταὶ δημοτελεῖς* Thuk. II, 15), die wegen der allgemeinen Theilnahme auch *πανηγυρεῖς* genannt wurden (Lex. s. v.). Die öffentlichen Gastmähler fanden in Athen auf dem Markte statt, wo die Theilnehmer auf Polstern lagerten. Ein Bild im Gegensatze gegen die Dürftigkeit entwirft Plutarch (Prof. Virt. *Hutten.* VII. p. 248). Diese Feste zerfielen wieder in die von den Vätern überlieferten (*πάτρια ἱερά*, *πάτριαι θυσίαι* oder *ἑορταί*) und die später hinzugesetzten (*ἐπίθετα ἱερά*, oder *ἐπίθετοι θυσίαι* oder *ἑορταί*). Jene wurden meist aus den Einkünften der Tempelgüter, diese aus der Staatskasse bestritten. Daher wird häufig über Verschwendung bei letzteren geklagt [60]). Solche Feste konnten sogar von Einzelnen durch Schenkung oder Vermächtniß gestiftet werden, wie die Diogeneia in Athen (Inschr. *Philist.* I. und Verhandl. d. Würzb. Philol. Ges. Taf. A. Z. 14) und die Alkesippeia in Delphi, die mit einer großen Pompe, an der die Priester des Apollon, der Archon, die Prytanen und sämmtliche Bürger Theil nahmen, einem Opfer und der Speisung des ganzen Volkes begangen wurden (Inschr. Bullet. dell' Ist. 1861. p. 131. Philol. XIX, 178. Rhein. Mus. N. F. Bd. 18. S. 262). Von den Staatsfesten sind zu unterscheiden, die von einzelnen Ortschaften (*ἱερὰ δημοτικά*) und von einzelnen Geschlechtern (*ὀργεωνικά*) gefeierten Feste [61]). Dazu kommen die Feste der freien Vereine, die, wenn sie einen enthusiastischen Charakter trugen, *θίασοι*, wenn sie einfach in Opfern und Gastmählern bestanden, auch *ὀργεωνικά* hießen. Die Theilnehmer hießen demgemäß *θιασῶται* oder *ὀργεῶνες*, wenn gesellige Zwecke vorwalteten, auch *ἐρανισταί*. Hier ist an sich schwer und im Einzelnen nicht immer möglich zu bestimmen, ob ein von solchem Vereine oder von einem Demos veranstaltetes Fest ein Staatsfest war oder dem einzelnen Vereine oder Demos angehörte, denn auch nicht in der Hauptstadt gefeierte Feste sind doch vom Staate übernommen und manche der vom Staate nicht nur anerkannten, sondern auch aufgenommenen Götter wurden von solchen freien Vereinen gefeiert, die sich häufig auch alten Staatsfesten anschlossen, wie die Dionysischen Künstler (*σύνοδος τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν*) sich bei den Eleusinien betheiligten (*Lenormant*, Recherches archéol. à Eleusis. n. 26). Solche Schauspielervereine mit religiösen Tendenzen gab es in späterer Zeit überall, so in Jonien und am Hellespont, (*Boeckh.* C. Inscr. II. n. 3068), in Theben (I. n. 1600), in Pierien (*Keil*, Inscr. Boeot. XVII. p. 80). Im Allgemeinen herrschte bei den griechischen Festen Heiterkeit vor; selbst die gewöhnliche Stimmung bei Opfern, Pompen, Hymnen und Festschmäusen neigte sich, obgleich an sich ernst, doch zu einer würdigen Heiterkeit. Davon muß die ausgelassene Heiterkeit wohl unterschieden werden, die besonders an Festen des Dionysos und der Demeter vorkam [62]). Wo aber diese Ausgelassenheit hervortrat, da findet sich auch der Gegensatz: Trauer, Klagen und Fasten (*Plut.* Def. Orac. c. 13). An solchen Tagen ernster Feier waren weder Volksversammlungen noch Gerichtssitzungen, noch unternahm man irgend wichtige Dinge, weshalb sie verbotene Tage [63]) *ἀποφράδες* hießen. Die Priester zogen sich in ihre Wohnungen zurück (*Plut.* De ει ap. D. c. 20). Sieben derselben zeichneten sich durch Strenge aus und hießen

60) *Hesych.* s. v. *ἐπίθετα*. *Isocr.* Areop. 29. Böckh, Athen. Staatsh. 1. A. I. S. 296.

61) Vergl. oben V. §. 8 gegen Ende. 62) Die Freudenfeste scheinen in Athen im Allgemeinen *χαρμόσυνα* genannt zu sein. *Hesych.* s. v. *χαρμόσυνα ἑορταὶ Ἀθήνησιν*, wo der Plural zu beachten, weshalb das Wort mit Unrecht für ein einzelnes Fest erklärt ist. 63) *Lukian.* Pseudol. c. 12: *ὅταν μήτε αἱ ἀρχαὶ χρηματίζωσι, μήτε εἰσαγώγιμοι αἱ δίκαι ὦσι, μήτε τὰ ἱερὰ ἱερουργῆται μηδ' ὅλως τι τῶν αἰσίων τελῆται, αὕτη ἀποφρὰς ἡμέρα.* *Xenokr.* b. *Plut.* Is. et Os. c. 26. Lexicogr. s. v. *Pollux* VIII, 141.

auch schlimme Tage (*μιαραί*). Alle wurden als unrein den übrigen Tagen als rein (*καθαραί*) entgegengesetzt (*Plat.* Legg. VII. p. 800. d.; vergl. oben V. §. 7). Jedes Fest der chthonischen Götter hatte mehr oder weniger den Charakter des Ernstes und der Trauer, wenn auch nur theilweise, denn in den Mysterien tritt die ausgelassene Heiterkeit daneben. Doch war nicht immer der ganze Tag gleichartig, da an demselben Tage Morgens den olympischen, Abends den Mächten der Unterwelt geopfert ward[64]). Ein griechischer Festkalender[65]) läßt sich in dreifacher Weise ausführen. Die Feste werden entweder nach den Staaten beschrieben, und zwar in den einzelnen Staaten wieder nur nach der Zeitfolge aufgeführt, sodaß die Feste der verschiedenen Götter nicht gesondert werden, wie Hermann gethan hat, oder so, daß die Feste jedes Gottes für sich behandelt werden, wie Rinck; man kann aber auch von den Göttern ausgehen und bei jedem Gott die Feste der verschiedenen Staaten nach einander folgen lassen, wie von Preller und Gerhard geschehen ist. Jede Art hat ihre eigenthümlichen Vortheile und Schwierigkeiten. Wir wählen die letztgenannte Anordnung, weil sie die klarste Einsicht in das Wesen der Festfeier und der gefeierten Götter gewährt, beschränken uns aber auf eine kurze Charakteristik, als Ergänzung der geschichtlichen Entwickelung, in der bereits die wichtigsten Feste besprochen sind, indem wir auf die attischen Feste, von denen allein wir eine bemerkenswerthe Kenntniß haben, diejenigen Feste anderer Staaten folgen lassen, die besonders berühmt waren, die weniger bekannten aber übergehen.

§. 6. Gesammtheit aller oder der höheren Götter. Von einer Feier, die allen Göttern gehalten ward, wissen wir außer dem ersten Tage jedes Monats in Athen wenig, wenn nicht vielleicht die Neujahrsfeier (*εἰσιτήρια*) der Art gewesen ist (vergl. §. 18). Wo aber zu allen olympischen Göttern und Göttinnen gebetet ward, wie auch vor den Volksversammlungen, wird es auch Opfer von gleicher Bedeutung gegeben haben; besondere Feste der Art aber gab es selten. Dagegen hatten die zwölf Götter, deren Altar den Mittelpunkt des Marktes bildete, wie einen eigenen Priester (Inschriften der Sessel im Theater. Philol. Jahrg. 19. S. 362) auch ein Fest, an dem ihr Opfer wenigstens eine hervorragende Bedeutung einnahm (*Herod.* VI, 106). Und eine Verehrung der Art kann überall nicht gefehlt haben, wo es Heiligthümer für sie gab, wie namentlich von einem großartigen Festzuge zu Ehren der zwölf Götter in Leontini eine Nachricht aufbehalten ist (Polyaen. *Strat.* V, 8, 2; vergl. Petersen, „Zwölf Göttersf." S. 11 fg.). In Olympia, dessen heiliger Hain (Altis) so viele Tempel und Altäre umschloß, wie sonst wol nirgends vereinigt waren, gab es wirklich ein Fest aller Götter, und zwar monatlich. Pausanias gibt (V, 14, 4 seq.) eine, bis auf eine Lücke im Text, wie es scheint, fast vollständige Liste. Außer dem großen Altar für den olympischen Zeus wurden auch nach Herodor (Schol. *Pind.* Ol. V, 10) sechs Doppelaltäre ausgezeichnet für Zeus und Poseidon, Hera und Athene, Hermes und Apollon, die Chariten und Dionysos, Artemis und Alpheos, Kronos und Rhea. Die übrigen Götter hatten theils einzelne Altäre, wie Hephästos, theils in Gruppen vereinigt, wie Agathe, Tyche, Pan und Aphrodite. Pausanias bemerkt (V, 14, 8 seq.) ausdrücklich, daß Altäre aller Götter dort gewesen, und wie man darauf bedacht war, alle zu umfassen, zeigt sich darin, daß ein Altar für den unbekannten Gott da war und ein Gebäude, das die Werkstatt des Phidias hieß, aber außerhalb der Altis lag, einen allen Göttern gemeinsamen Altar enthielt (15, 1). Auf allen zahlreichen Altären wurde unter Absingung von Hymnen monatlich einmal in bestimmter Reihenfolge geopfert. Das erste war ein Opfer der Hestia, das zweite des olympischen Zeus, beide im Innern des Tempels. Das Opfer bestand aus Weihrauch und mit Honig angerührtem Weizen. Oelzweige wurden auf die Altäre gelegt und Wein als Trankopfer gespendet. Nur den Nymphen, der Despoina (Persephone) und auf dem gemeinsamen Altare aller Götter ward kein Wein gespendet. Trankopfer ward auch dem Ammon, der Hera Ammonia und dem Hermes Parammon, den elischen und ätolischen Heroen und Heroinnen dargebracht (15, 10—12). Ein sehr verbreitetes Fest sind die Theorenia (*Θεοξένια*), wie Hesychios (s. v.) erklärt, allen Göttern gefeiert, was jedoch dahin näher zu bestimmen, daß die Gottheit eines bestimmten Tempels oder Landes andere Götter bewirthend gedacht wird, wie zu Delphi und Pellene in Achaja Apollon, zu Akragas und Paros die Dioskuren (*Pind.* Olymp. III, XIII. und XIX. nebst Schol. *Polem.* b. *Athen.* IX, 372. *Paus.* VII, 27, 4. C. Inscr. n. 1074. c.). Auf Tenos betheiligte sich an diesem Feste der religiöse Verein der Theoreniasten, der davon den Namen führte (C. Inscr. II. n. 2338). In Athen ist von diesem Feste keine Spur nachzuweisen, wenn man nicht ein altes Kunstwerk in gebrannter Erde darauf beziehen will, das darstellte, wie König Amphiktyon die übrigen Götter und den Dionysos bewirthete (F. Thiersch, Abhandl. der Münch. Akad. 1834. philol. Cl. S. 622). Es läßt sich den Lectisternien der Römer vergleichen, die nach den Sibyllinischen Büchern gefeiert wurden (Petersen, „Delph. Festerkl." S. 12. Hermann, G. A. §. 10, 12).

§. 7. Zeus.

23. Anthesterion die Diasia (*Διάσια*) dem Zeus Meilichios *Aristoph.* Nubes 408 und Schol. *Lukian.* Ikar. c. 24. *Thuk.* I, 126. Oben V. §. 3. — 16. Elaphebolion die Pandia (*Πάνδια*) dem Zeus

64) Etym. m.: *ἱερὸν ἦμαρ· σημαίνει τὸν πρὸ τῆς μεσημβρίας καιρόν, τοῦτ' ἔστιν ἀπὸ πρωῒ ἕως δείλης, κατὰ τοῦτον γὰρ τὸν καιρὸν ἔθυον τοῖς 'Ολυμπίοις θεοῖς, ἀφ' οὗ ἔσχε τοὔνομα παρὰ τὸ ἱερεύειν, ἀπὸ δὲ μεσημβρίας ἔθυον τοῖς καταχθονίοις.* 65) d. h. ein allgemeiner, wie er in Griechenland entweder gar nicht oder höchstens in Delphi existirt hat. Dagegen hatte jeder Staat seinen Kalender (*ἡμερολόγιον, ἑορτολόγιον,* auch *παραπήγματα*), ja selbst jeder Tempel, wie Th. Mommsen (Ber. d. Verhandl. d. K. S. Ges. d. W. phil.-hist. Cl. 1860. S. 63) aus Inschriften nachweist. Ein Bruchstück gibt er ebenfalls aus Inschriften nach K. F. Hermann (Monatskunde S. 14).

und der Selene, auch dem König Pandion (?) *Demosth.* Mid. §. 9. Phot. *Hesych.* s. v. — 19. Munychion Olympiea (Ὀλύμπια) dem Zeus Olympios *Hesych.* s. v. *Pind.* Pyth. IX, 179. *Plut.* Phok. 37. Inschr. bei Böckh, Staatshaush. Bd. 2. VIII. Taf. II. §. 2. Z. 6. S. 248. 1. A. — 14. Skirophorion Diipolia oder Buphonia (Διιπόλια oder Βουφόνια) dem Zeus Polieus Lex. *Aristot.* Nub. 280. Pax 419. Schol. — 30. Skirophorion Diisoteria oder Soteria (Σωτήρια, Διισωτήρια) dem Zeus Soter und Athena Soteira *Lys.* Evand. 6. *Plut.* Dem. 27. Inschr. Böckh, Staatshaush. Bd. 2. VIII. Taf. II. §. 2. Z. 9. S. 130. *Rangabé* n. 793. 794. 800. *Philist.* I. p. 40. 90. 288. — 27—29. Pyanepsion Apaturia (Ἀπατούρια), deren erster Tag δόρπεια, der zweite ἀνάῤῥυσις und der dritte κουρεῶτις hieß, dem Zeus Phratrios, Athene Phratria, dem Apollon Patroos, der Artemis, dem Hephästos und Dionysos Schol. *Aristoph.* Ach. 146. Lex. s. v. *Harpokr.* s. v. λαμπάς. — 20. Maimakterion Maimakteria (Μαιμακτήρια) dem Zeus Maimaktes und Meilichios, auch dem Georgos (?) *Harpokr.* s. v. *Boeckh.* C. Inscr. I. n. 523. *Preller*, Polemon p. 139 seq. Oben V. §. 3.

Bei den meisten Zeusfesten tritt die Naturbedeutung als Grundlage des ethisch-religiösen Sinnes noch klar hervor, wie dies von den Diasien und Maimakterien (V. §. 3) nachgewiesen ist. Die Pandien, Olympien, Diipo- lien und Soterien scheinen in ähnlicher Beziehung zur Hitze und Trockenheit zu stehen, wie jene zur Nässe und Kälte, indem an ihnen Zeus angefleht ward, durch Abwendung des Uebermaßes die Gesundheit und das Wohl des Volkes zu erhalten, wie dies von den Soterien die Inschriften ausdrücklich bezeugen. Die alterthümlichen und schon zur Zeit des peloponnesischen Krieges fast zum Spott gewordenen Gebräuche der Diipolien, die das Tödten des Ackerstieres als Verbrechen erscheinen lassen, geben ebenfalls die innige Verbindung des Naturcultes mit der bürgerlichen Ordnung zu erkennen, indem Zeus Polieus Lenker des Himmels (πόλος) und Schützer der Stadt zugleich ist. Von den Maimakterien soll nur noch bemerkt werden, daß das (C. Inscr. I. n. 523) Opfer, das am 20. Maimakterion dem Zeus Georgos gebracht ward, die Beziehung des Zeus auf den Ackerbau, die auch aus den Diipolien zu entnehmen ist, bestätigt. Die physische Grundlage der Apaturien ist vielleicht keine andere, als daß diese Jahreszeit am meisten frei war von ländlichen Arbeiten und daher Muße bot zu Familienangelegenheiten. Der Zweck des Festes war, den zu einer Phratrie zusammengehörigen Familien ein religiöses Band zu geben (ἁ-πατούρια = ἁμα-πατούρια). Bei Ordnung der gemeinsamen Angelegenheiten war die Eintragung der im letzten Jahre geborenen Kinder in die Register der Phratrien die Hauptsache. Die an diesem Feste verehrten Götter sind Zeus und Athene als Beschützer der Phratrien, die zugleich die Hauptgötter zweier Stämme waren. Kommen sie hier als solche in Betracht, dann muß neben Hephästos auch Poseidon verehrt sein. Apollon ward als väterlicher Gott des ionischen Stammes verehrt und Artemis gesellte sich ihm als seine Zwillingsschwester zu. Dionysos ist wol nicht bei Aufnahme des vierten Stammes (Aegikoreis) hinzugetreten, wie Welcker meint; denn dessen Stammgott ist wol Poseidon (Aigeus), sondern bei seiner Umgestaltung oder Erhebung zum höheren Gott durch Aufnahme des thrakischen, Melpomenos, und phrygischen Dionysos, Eleutherios, die auf Geheiß des delphischen Orakels geschah. Jeder von beiden hatte, wie die Inschriften an den Sesseln der Priester im Theater zeigen, einen besonderen Priester (Philol. XIX. S. 358 fg.). Die Apaturien waren allen Joniern gemeinsam und ihre Feier, die sich auch in Trözen findet, stammte ohne Zweifel aus ionischer Zeit (*Herod.* I, 47. Böckh, Abhandl. d. Berliner Akad. 1816. S. 53. *Paus.* II, 33, 1), wie denn auch von der Feier des Festes in den ionischen Colonien an dem Bosporos sich Spuren finden (C. Inscr. II. n. 2120. 2125. 2109. b. 2133. *Strab.* XI, 2, 10). Die Olympieen erinnern als Sommerfest an das gleichnamige Nationalfest, das, wie die Nemea, vorzüglich dem Zeus gefeiert ward. In Olympia ward dem Zeus auch jährlich ein Fest gefeiert im Monat Elaphios um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche (*Paus.* V, 13, 11 u. VI, 20, 1). Nirgends trat die Verehrung des Zeus so in den Vordergrund als in Kreta (VII. §. 1). Doch lassen sich die einzelnen Feste da nach Ort und Zeit nicht scharf unterscheiden. Zu den Sühnfesten des Zeus in der Hitze des Sommers gehören auch die Lykaia (Λυκαῖα) zu Lykosura in Arkadien, die in älterer Zeit mit Menschenopfern, später auch mit Kampfspielen gefeiert wurden (Schol. *Pind.* Ol. VII, 154; vergl. oben 3. Per. IV. §. 7).

§. 8. Hera.

(?) Gamelion, in Athen Gamelia (Γαμήλια), Hochzeit des Zeus und der Hera (*Hesych.* s. v. *Plut.* Praec. conj. 27. Hermann, Gottesd. Alt. §. 57, 28. Bergk, Beiträge S. 36). Daß diese heilige Hochzeit ursprünglich den fruchtbringenden Regen bedeutete, hat Preller gezeigt (Demeter S. 219). In Athen waltete die Beziehung auf die Ehe vor, indem an diesem Feste der junge Ehemann der Versammlung der Phratoren seine Frau vorstellte (*Isaeos*, Her. Pyrrh. §. 76—79. Kir. 17). In Samos nahm die erste Stelle die Verehrung der Hera ein, ihr wurden zwei Hauptfeste gefeiert: die Heraia als Hochzeitsfest durch einen reich ausgestatteten Feierzug (*Polyaen.* I, 23. *Athen.* XII, 525. *Lact.* Instit. Christ. I, 17) und Tonea (Τόνεα), an dem ihr Bild auf geheimnißvolle Weise ans Ufer geführt ward, vielleicht mit Bezug auf das Verschwinden der Wolken im Sommer (*Athen.* XV, 672). In Argos, deren besondere Schutzgöttin Hera war, hieß ihr Hauptfest Heräa und Hekatombaia. Es fand außer einem prachtvollen Feierzuge ein Wettkampf um einen aufgehängten Schild statt (*Paus.* II, 15, 5 und 22, 4. *Herod.* I, 31). Der Zusammen- hang der Hochzeitsfeier mit der Naturbedeutung tritt besonders stark in Böotien hervor, wo ihr die Dädala

(*Δαίδαλα*) mit einer Pompe zur Spitze des Kithäron und einer Scene aus der Ehestandsgeschichte gefeiert wurde (*Plut.* bei *Euseb.* Praep. Ev. III, 1 und 2). Zu Olympia in Elis hatte auch Hera einen berühmten Tempel und alle vier Jahre ein Fest, an dem 16 elische Frauen ihr ein Gewand (Peplos) darbrachten, wobei Jungfrauen einen Wettlauf anstellten, in dem die Siegerinnen mit Kränzen von Oelzweigen und einem Antheil an dem ihr geopferten Stiere belohnt wurden (*Paus.* V, 16, 2. Rathgeber in dieser Encykl. 3. Sect. 3. Bd. S. 152).

§. 9. Feste des Poseidon.

8. Posideon Posidonia oder Posidea (*Ποσειδώνια* oder *Ποσείδεια*) dem Poseidon *Boeckh.* C. Inscr. I. n. 523. Wahrscheinlich gehörten zu diesem Feste die im Piräeus ihm aufgeführten kyklischen Chöre mit Geldpreisen (*Plut.* X. Or. p. 842). Bei Sunion, wo Poseidon mit Athene einen gemeinsamen Tempel hatte (*Paus.* I, 1, 1. *Rangabé* II. n. 2253), wurde ein Wettkampf mit Trieren gehalten, wahrscheinlich ein Wettrudern (*Lys.* Andok. 4. *Dorod.* p. 698). Außerdem hatte Poseidon Antheil an den Skirophorien am 12. Skirophorion und an den Haloën im Monat Posideon. Der Feierzug dieses Festes war an ihn gerichtet. Jene waren ihm mit der Athene gemein, mit der er um den Besitz Athens gekämpft hatte (vergl. I. §. 13), diese mit der Demeter, mit der er auch in Attika als die die Fruchtbarkeit fördernde Feuchtigkeit in Beziehung stand (*φυτάλμιος* vergl. 1. Per. V. §. 4). Von einem jährlich dem Poseidon auf Kalauria dargebrachten Opfer handelt eine Inschrift (*Rangabé*, Ant. Hell. II. n. 821. b.). Am Vorgebirge Tänaron in Lakonien hatte Poseidon einen Höhlentempel (*Paus.* III, 25, 4) und von diesem Vorgebirge hatte das Hauptfest den Namen Tänaria, das von einem Vereine Tänaristen gefeiert ward (*Hesych.* s. v.). Als Hauptgott erscheint Poseidon in Achaia von der ionischen Zeit her besonders in Helike, Bura und Aegion (*Paus.* VII, 24, 4). Von dort hatten seinen Dienst die Jonier mit nach Asien genommen, wo sie ihm die Panionia als Bundesfest bei Mykale feierten (*Diod.* XV, 49; vergl. 4. Per. III. §. 1). Auch in Aegina wurden ihm die Posidea oder Posidonia gefeiert, die auf den trojanischen Krieg bezogen wurden, mit sechszehntägigen Schmäusen, bei denen Stillschweigen beobachtet wurde. Die bei diesen Festen genannten *θίασοι* lassen dabei auch auf einen enthusiastischen Charakter schließen (*Hesych.* s. v. *Ποσείδια*. *Plut.* Qu. Gr. 44). Von einem Feste mit gymnischen Spielen auf Mykonos zeugt eine Inschrift von der Preisvertheilung (*Ross*, Inscr. II, 145. *Rang.* II. n. 899). Verbreitet war sein Dienst in Arkadien in Verbindung mit Demeter und Persephone zu Akakesion (*Paus.* VIII, 37, 8 und 9), auch mit Athene zu Asea (44, 4) und besonders geheimnißvoll zu Mantinea (5, 5). Da trat besonders die Urbedeutung der Himmels- und der Erdfeuchtigkeit hervor (1. Per. V. §. 4).

§. 10. Demeter und Kore.

(?) Gamelion, der zweite heilige Pflug (*τῶν τριῶν ἀρότων ἱερῶν ὁ δεύτερος*. *Plut.* Praec. Conj. 27. *Theophr.* Hist. Plant. VII, 1—4). Derselbe ward auf dem rharischen Felde gehalten und galt zunächst der Demeter. Er leitete die Sommersaat ein. — (?) Anthesterion Hydrophoria (*Ὑδροφόρια*) den chthonischen Göttern und den Todten gefeiert Lex. s. v. *Plut.* Sulla 14. — 12. Anthesterion die Choen (*Χόες*) den chthonischen Göttern *Hesych.* s. v. *Διονύσου γάμος*. Vergl. oben V. §. 7; IX. §. 15. — 18—20. Anthesterion die kleinen Eleusinien (*Ἐλευσίνια μικρά*) *Plut.* Demetr. 26. — 6. Thargelion, Opfer der Demeter, Chloe und der Ge Kourotrophos, die an der Akropolis ein gemeinsames Heiligthum hatten *Soph.* Oed. Col. 1592. Schol. *Arist.* Lys. 835. Schol. *Rangabé* II. n. 2252. *Paus.* I, 22, 3. — 12. Skirophorion die Skirophorien, an denen auch Demeter und Kore Theil hatten *Clem. Alex.* Protr. 2, 17. — 16—25. Boëdromion die großen Eleusinien (*Ἐλευσίνια μεγάλα*) der Demeter und Kore und dem Jakchos *Andok.* Myst. 121. *Plut.* Camill. 19. Phok. 20. C. Inscr. I, 523. Inschr. *Philist.* II. p. 238. Oben IX. §. 11 fg. — 10—14. Pyanepsion die Thesmophorien (*Θεσμοφόρια*) der Demeter Thesmophoros *Aristoph.* Thesm. 302. 834 und Schol. *Hesych.* s. v. *ἄνοδος*. *Plut.* Dem. 30. Oben IX. §. 8. — (?) Pyanepsion, der erste heilige Pflug, die Wintersaat *Plut.* u. *Theophr.* l. l. Damit scheinen die Proërosia zusammenzuhängen, welche, da sie *Προαρκτούρια* heißen, wol vor Aufgang des Arkturos fallen; dann würden sie meistens im Boëdromion gefeiert sein. Das Fest ward in Eleusis gefeiert. Die Epheben führten die Opferstiere und trugen die Kosten. Inschr. *Philist.* I. p. 40. Taf. I. l. 28. Taf. II. l. 76. — (?) Posideon die Haloa (*Ἀλῷα*) der Demeter, Kora, dem Poseidon und dem Dionysos Lex. s. v. *Bekker.* Anecd. 385. *Luk.* Dial. Meret. I, 1 und VII, 4 nebst Schol. *Rangabé* II. n. 842. Böckh, Staatshaush. II. S. 186. — Unbestimmt ist die Zeit der *Ἐπικλείδια* *Hesych.* s. v., an denen nach Preller (Demeter S. 326) der Schlüssel vor das Granarium gelegt ward, der *Εὐχαριστήρια* *Pind.* Ol. IX, 150. Schol., der *Δημήτρια* *Hesych.* s. v. und der *Ἀνακαλυπτήρια* Synes. Encom. Calv. p. 70. Preller, Demeter S. 123, die alle Feste der Demeter sind.

Die heiligen Pflüge, die Proërosien, das Opfer der Demeter Chloe, die Haloen, Epikleidien, die Eucharisterien und die Demetrien beziehen sich alle unmittelbar auf den Ackerbau, doch sind es schwerlich ebenso viele verschiedene Feste. Das inschriftlich bekannte Opfer für die Demeter im Thargelion, in dem schon die Erstlinge geopfert wurden, kann zwar noch nicht das Dankfest für die Ernte, vielleicht aber mit Eucharistia und Demetria einerlei sein. Als Erntefest wurden die Haloa bezeichnet (*ἐπὶ συγκομιδῇ τῶν καρπῶν*), können als solche aber nicht in den Posideon fallen, wol aber, worauf der Name „Tennenfest" deutet, ein Dreschfest gewesen sein. Dann würden sich die Epikleidia als Abschluß der Aufspeicherung daran schließen. Die Anakalypteria, Entschleierung der Braut am dritten Tage nach der Hochzeit, an dem Geschenke gleichen

Namens gebracht wurden, können ganz wol auf die Verbindung der Kore mit Dionysos gehen (Lex. s. v. *Ἀνακαλυπτήρια*. Preller, Dem. S. 123). Doch bleibt das Verhältniß zu den Eleusinien dunkel. Sollte es vielleicht ein Theil derselben sein? Die Thesmophorien (IX. §. 8) der Demeter als Ehegöttin gefeiert, sind wie die Eleusinien (IX. §. 9 u. 10) ausführlicher erörtert, die Choen ebenfalls (Abschn. X. §. 15). Von den Hydrophorien wird noch weiter unten (§. 31) bei den Todtenfesten die Rede sein. Die wichtigsten Demeterfeste waren sehr verbreitet, theils unter demselben Namen, wie die Thesmophorien in Argos, Messenien, Arkadien, Lakedämon, Achaia, Athen und Sicilien (Preller, Demeter S. 347. Rinck II. S. 121). Die Verbreitung der Eleusinien ist auch bereits genügend (IX. §. 13) besprochen. Der gewöhnliche Name der Demeterfeste ist ganz allgemein *Δημήτρια*, besondere Namen sind Mysia in Pellene (*Paus.* VII, 27, 9), Lernäa zu Lerna (II, 36, 7). Der älteste Name des Erntefestes *θαλύσια* (Il. I, 530) ist später selten, kommt jedoch vor (*Theokr.* VII, 3. Etym. m. s. v. und *Nonn.* Dionys. XXV, 198).

§. 11. Hephästos und Prometheus.

Ungewiß ist die Zeit der Hephästia (*Ἡφαιστεῖα*) (*Phot.* s. v. *λαμπάδος*. *Istros* bei *Harpokr.* s. v.). Die Hauptfeierlichkeit, der Fackellauf, war Gegenstand der Gymnasiarchie, welche das Fest ausstattete und die Sieger unter Männern und Knaben belohnte (C. Inscr. I, 213. Böckh, Staatshaush. I. S. 604. *Isaeos*, Philoctet. p. 154. *Xenoph.* Resp. Ath. III, 4. *Bekk.* Anecd. p. 228). Dem Hephästos zu Ehren lief man übrigens auch an den Apaturien mit Fackeln um den Altar. — 30. Pyanepsion Chalkea (*Χαλκεῖα*) dem Hephästos und der Athene Ergane (Lex. s. v.). Ob auch das Fest *Χειροτόνια* (*Hesych.* s. v.), das die Künstler der Handwerke feierten, auf ihn Bezug hatte, ist ungewiß, aber wahrscheinlich.

Hier können gleich die in gleicher Weise durch den Fackellauf gefeierten Promethea genannt werden *Harpocr.* Phot. s. v. *λαμπάς*. *Xenoph.* Resp. Athen. III, 4. Böckh, Staatshaush. II. S. 613. 615, denn wir wissen, daß Prometheus, obgleich in der Mythologie unterschieden, doch dieselbe Bedeutung hatte (vergl. 1. Per. V. §. 8—10 und 4. Per. III. §. 4). Der Fackellauf ging aus von der Akademie im äußeren Kerameikos (Lex. s. v.), wo Hephästos und Prometheus einen gemeinsamen Altar hatten — im Tempel der Athene — und zusammen dargestellt waren (*Sophokl.* Oed. R. v. 27. Oed. C. 48. *Paus.* I, 30, 1). In der Nähe der Stoa des Archon Basileus hatte Hephästos auch einen eigenen Tempel (I, 16, 4). Im Demos Hephästiadä wird er besonders verehrt sein (*Steph. Byz.* s. v.). Bei den Dorern soll er den Beinamen *Ἐλωός* gehabt haben (*Hesych.* s. v.). In Olympia hatte er einen Altar, der aber auch dem Zeus Areios zugeschrieben ward, den ich für den Zeus der Sommerhitze halte (*Paus.* V, 14, 6). Hauptsitze seines Dienstes waren Samothrake und Lemnos, wo er sich an die feuerspeienden Berge schloß und mit dem Kabirendienste zusammenhing (VIII.). Ein neuntägiges Fest feuerloser Buße und Reinigung als Sühne für den Männermord lemnischer Frauen war der Insel Lemnos eigen. Die Ankunft eines Schiffes mit neuem Feuer aus Delos endigte das Fest (*Philostr.* Her. XIX, 14 p. 740). Die meiste Verehrung scheint ihm am häuslichen Heerde zu Theil geworden zu sein (Petersen, „Hausgottesdienst" S. 34 u. 35).

§. 12. Athene.

E. Rücker, Der Dienst der Athene. Hildburghausen 1829. Chr. Petersen, „Die Feste der Athene in Athen." Hamburg 1855. 4.; vergl. oben V. §. 7.

(?) Der dritte heilige Pflug oder der buzygische unter der Akropolis *Plut.* Praec. Conj. 27. *Theophr.* Hist. Plant. VII, 2—4. — (?) Anthesterion die Procharisteria (*προχαριστήρια*) der Athene (*Suid.* s. v. *Bekk.* Anecd. p. 295) in Beziehung auf den Ackerbau. — 24. Thargelion die Plynteria (*Πλυντήρια*) der Athene Polias und Agraulos (*Plut.* Alk. 34. *Xenoph.* Hellen. I, 4, 12)[66]). — 25. oder 28. (?) Thargelion die Kallynteria (*Καλλυντήρια*) derselben *Phot.* Lex. s. v. *Bekk.* Anecd. p. 270. Oben V. §. 3. — 12. Skirophorion die Skirophoria oder Skira (*Σκιροφόρια, Σκίρα*) der Athene Skiras, dem Helios, dem Poseidon Erechtheus *Harpocr.* s. v. *Aristoph.* Eccl. v. 18. Schol., auch der Demeter und Kore *Clem. Alex.* Protr. 2, 17. — 13. Skirophorion die Arrhephoria (*Ἀῤῥηφόρια*) der Athene Polias und Herse, auch dem Dionysos (Lex. s. v. *Paus.* I, 27, 4. *Bekk.* Anecd. p. 202. *Plut.* Quaest. Natur. 24. Fac. in O. L. ed. Francof. p. 918. A. XIII. p. 82. ed. *Hutten.* *Rangabé*, Ant. Hell. II. n. 1022. Oben V. §. 7). — 17—22., oder 24, oder 28, oder 22—28. Hekatombaion die Panathenäa (*Παναθήναια*), die kleinen jährlich wol nur zwei oder drei Tage, 27—29, die großen alle vier Jahre wahrscheinlich zwölf Tage (Lex. Schol. *Aristoph.* Eq. 566 und Av. 827. *Eurip.* Hek. 465. *Aristoph.* Nub. 385. Böckh, Staatshaush. II. S. 165 und 316 fg. 1. A. S. 30 u. 762 fg. 2. A. u. a. a. O.). — 2. Boëdromion die Niketeria der Athene und dem Poseidon (*Plut.* Symp. IX, 6. *Prokl.* in Tim. p. 53). — 8. (?) Pyanepsion die Oschophoria oder Skira (*Ὀσχοφόρια* oder *Σκίρα*) der Athene Skiras, dem Dionysos und dem Theseus (Lex. s. v. *Athen.* XI, 495. *Paus.* I, 1, 4). — (?) Pyanepsion Deipnephoria (*Δειπνηφόρια*) der Athene Skiras und den Töchtern des Kekrops Lex. s. v. *Plut.* Thes. 23. — 30. Pyanepsion Chalkea mit Hephästos gemeinsam, früher Athenäa (*Ἀθήναια*) genannt. Wann die *Ἰλεῖα*, die in einer Pompe und

66) Da an den Plynterien die Kleidung der Göttin abgenommen und gewaschen, und an den Kallynterien dieselbe geschmückt ward, so, scheint es, müssen letztere später gewesen sein. Da die Angaben des Photios über die Zeit der Plynterien falsch sind, sind es wahrscheinlich auch die über die Kallynterien, die vielleicht an den 25. zu setzen sind (Petersen, „Die Frühlingsfeste der Agraulos." Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1846. Nr. 73 fg. „Der Fries des Parthenon." Ebenda 1857. Nr. 25 fg.

Kampfspielen bestanden und der Athene in Athen gefeiert sind, ist ungewiß *Hesych.* s. v.

Ob die Pompe, in der die Gesetzeswächter das Holzbild der Athene zum Meere führten, um es zu baden, sich auf die Athene Polias bezieht und einen Theil der Plynterien ausmachte, oder auf das Palladion, und welchem Feste sie dann angehört, ist ungewiß (*Suid.* s. v. *νομοφύλακες*). Die Epheben führten das Bild nach dem Hafen Phaleron und zurück bei Fackelschein (Inschr. *Philist.* I. S. 40. Taf. 2. Z. 12 u. 76), woran (Taf. 3. Z. 11) auch Mitglieder eines Geschlechtes (*γεννηταί*) Theil hatten. Eine staatliche Bedeutung hatte, wie es scheint, das Fest der Athene zu Pellene (*Athen.* VI. p. 234). Der Athene Ellotis in Marathon ward ein Fest mit Kampfspielen gefeieet (*Nonn.* Dionys. 37, 146). Allen Festen scheint ein System zum Geunde zu liegen, d. h. sie sind aus einer Grundvoestellung hervorgegangen, in der Athene als Himmelsgöttin als die Urheberin dee Witterungsveränderungen und der Einflüsse derselben auf die Vegetation aufgefaßt ist. Daher theilte sie einzelne Feste mit Hephästos, einzelne mit Poseidon, einzelne mit Demeter und Dionysos. Das Jahr beginnt mit der Sommersaat im dritten heiligen Pflug, das erste Keimen feieen die Procharisterien[67] (Lex. s. v. *Bekk.* Anecd. p. 293). Die Plynterien und Kallynteeien feiern die Bekleidung der Erde mit dem Gewande der neuen Vegetation, an welche sich die Erinnerung an die Verunreinigung im Winter knüpft mit Hinweisung einerseits auf Schuld, Strafe und Buße in Trauer und Sühne, andeeerseits in Freude mit Bezug auf den Vorsatz der Pflichterfüllung, gleichsam mit Erneuerung des Staates im Eintritt der Jugend, wie der Bürgereid verherrlicht. Die Skirophorien sollen die übien Folgen von dem Uebermaße der Hitze abwenden durch Spende reichen Thaues, dessen Segen die Arrhephorien feierten. Die Panathenäen waren ursprünglich ein Trauerfest über die in der Sommerhitze absterbende Vegetation, deren erflehte Erneuerung im Peplos dargestellt ist. Die Niketeria, die Feier des Sieges über Poseidon, d. h. dee heiteren Luft über den feuchten Winter, müßte man im Frühlinge erwarten. Im September kann es wol auf dieselbe im Gewitter vorübergehend wiederkehrende Erscheinung gehen. Die Oschophorien und Delpnophorien scheinen Dankfeste füe die durch Herbstregen geföederte Ernte der Herbstfrüchte. Ihnen schließen sich die Chalkeen an, die in dem Fruchtopfer (*Soph.* bei *Plut.* De Fort. ed. *Hutt.* VII. p. 306) und durch das Anfangen mit dem Gewebe des Peplos auf die folgenden Panathenäen hinweisen. Reich fließen die Quellen für die Feier der Panathenäen. Außer zahlreichen Stellen der Schriftsteller kommen besonders die Inschriften über die Siegespreise in Betracht (C. Inscr. I. n. 232 seq. *Rangabé* II. n. 814. 849. 960—964). Dazu kommen die panathenäischen Preisvasen, von denen die meisten zusammengestellt sind von Gerhard (Etruskische und Campanische Vasenbilder. Berlin 1843. Fol. Taf. 1. 2 u. A. B.). Die neueren Bearbeitungen, wie von Meyer in dieser Encykl. 3. Sec. 10. Bd. S. 2; *H. A. Müller*, Panathenaica. Bonnae 1837, genügen nach so vielen neuen Entdeckungen und Forschungen nicht mehr. Früher soll das Fest Athenäa geheißen haben und erst zu Theseus' Zeit bei Verbindung der verschiedenen Landestheile Panathenäa genannt sein (*Plut.* Thes. 24. *Paus.* VIII, 2, 1). Die Panathenäen, die als kleine jährlich, als große jedes vierte Jahr gefeiert wurden, sind neben den Lenäen und großen Dionysien das glänzendste Fest Athens und zugleich dasjenige, von dessen Entwickelung sich wenigstens einige Nachrichten erhalten haben. Der Ursprung veeliert sich in die mythische Zeit. Erichthonios soll sie eingesetzt haben als ein Wettfahren (*Apollod.* III, 14, 6). Ja sie galten noch für älter als eingesetzt zum Andenken an den Sieg über die Giganten. Pisistratos, dem die Einsetzung der großen Panathenäen zugeschrieben wird (*Aristid.* Schol. p. 329. ed. *Dind.*), fügte erst gymnische Wettkämpfe und den Vortrag der Homerischen Gedichte durch Rhapsoden hinzu (*Lycurg.* c. Leokr. c. 26. *Plat.* Hipp. p. 228). Die musischen Agonen soll erst Perikles eingesetzt haben (*Plut.* Perikl. c. 13). Wenn das Scholion zu Aristides (p. 98 u. 196) die Dauer auf viee Tage angibt, so ist die Zeit für die Blüthe Athens viel zu kurz, wenigstens für die großen Panathenäen. An den kleinen Panathenäen wurden zuerst der Athene Hygieia auf der Akropolis Opfer gebracht, und das Opferfleisch theils an die Beamten und Priester, theils an die Theilnehmer der Pompe vertheilt. Ein großes Opfer ward durch eine glänzende Pompe auf die Akropolis gefühet und bis auf den schönen Stier, welcher der Athene Nike zukam, der Athene Polias geopfert (*Rangabé* n. 814). Auch kyklische Chöre wurden an denselben aufgeführt und die Pyrrhiche (*Xenoph.* Rep. Athen. III, 4. *Lys.* Mun. acc. 1—5). Wenn demnach die Athene Polias das Hauptziel des Festzuges und der Hauptgegenstand der Feier war, so ist es an sich durchaus wahrscheinlich, daß als Kleidung für ihr Holzbild jährlich ein neugestickter Peplos gebracht sei, wie Diodoe (XX, 46) und der Scholiast zum Aristophanes (Eq. 566) bezeugen. Die großaetigen Kampfspiele gehören nur den großen Panathenäen an. Die gymnischen Spiele scheinen die Wettkämpfe eröffnet zu haben; sie fanden in drei Abtheilungen, für die Knaben, die bärtigen Jünglinge und die Männer mit Steigerung der Ansprüche im Stadion statt. Das Wettfahren und Wettreiten wechselte nach Arten der Pferde, Zweigespann, Viergespann, mit dem die Bahn einfach oder zweifach zu durchfahren war; doch kommen noch andere Unterschiede hinzu. Die Wettkämpfe füe Athener und solche, zu denen auch Nichtathener zugelassen wurden, waren geschieden. Sie fanden im Hippodrom beim Demos Echelidä statt. Dann folgten die Pyrrhiche und die

67) Es ist zweifelhaft, ob für *προσχαριστήρια* (Lex.) zu schreiben sei *προχαριστήρια*, oder ob es verschiedene Feste sind, da *προσχαριστήρια* auf Kora, *προχαριστήρια* auf Athene bezogen werden; da aber beide auf die Saat gehen und beide Göttinnen sich auch sonst auf die Saat bezogen, ist es wahrscheinlicher, daß wir nur Ein Fest *προχαριστήρια* für beide Göttinnen anzunehmen haben (Rhein. Mus. N. F. XII. S. 556; XIV. S. 148).

Lampadephorie. Die Rhapsodenkämpfe gingen den musischen vorher; in diesen traten nach einander auf Kitharöden und Aulöden, die zum Gesange spielten und wol die kyklischen Chöre ausmachten, Kitharisten und Auleten, Kitharaspieler und Flötenbläser ohne Gesang. Dazu kam die Preisvertheilung an die schönsten Greise; der Phyle, welche die meisten hatte, scheint der Preis zuerkannt. Am letzten Tage war die große Pompe, die größte, die Athen aufzuweisen hatte, zur Ueberreichung des Peplos für die chryselephantinische Statue des Parthenon, das im Festzuge zum Segel eines großen Schiffes diente. Preise waren außer Olivenkränzen Amphoren mit heiligem Oel in verschiedener Anzahl, auch goldene und silberne Kränze. Den Schluß bildete, nach Uebergabe des Peplos und Vertheilung der Preise im Parthenon, der an das große Opfer sich knüpfende Festschmaus (*Rangabé* n. 960—964 und 785). Sollte nicht die Nachtfeier auf der Burg mit Chören auf der Akropolis (*Eurip.* Herakl. 780 seq.) den Schluß gebildet haben? Ueber Betheiligung der Epheben geben die neu entdeckten Ephebeninschriften manches Neue (*Philistor.* I. p. 40. 90. 288. *Arist.* Nub. 385. Böckh, Staatsh. II. S. 9). Bis auf das Drama bot demnach Athen Alles zur Verehrung seiner Stadt- und Landesgöttin auf, was es für das Edelste und Schönste in körperlicher und geistiger Beziehung kannte. Athene ward darin zugleich als Göttin der Natur als Grundlage für das menschliche Leben, des Krieges, der Kunst und jeder geistigen Ueberlegenheit charakterisirt. Der Peplos verherrlichte mit dem Siege der Welt ordnenden und beherrschenden Göttin zugleich die Ueberlegenheit Athens (vergl. oben III. §. 12). Daß Athene und ihr Dienst schon aus vorionischer Zeit stammt, dafür zeugt ihr Zusammenhang mit dem Namen der Stadt und gleichnamiger Städte in Böotien und auf Euböa (*Steph. Byz.* s. v.). In Böotien ward Athene unter verschiedenen Namen an mehren Orten verehrt. Der Mythos von Jodamias Verwandelung in Stein und Wiederbelebung und die damit zusammenhängende Sitte, täglich Feuer auf ihrem Altare im Tempel der Athene Itonia zwischen Alalkomene und Koronea anzuzünden, läßt das Wesen der Götter, die ursprüngliche Verwandtschaft mit Hephästos und Prometheus und die eigenthümliche Entwickelung gleich sehr erkennen (*Paus.* IX, 34, 1 u. 2. Forchhammer, Hellen. S. 143). Mit demselben Beinamen (von der Weide [*ἰτέα*] genommen) begegnet uns Athene in Thessalien (I, 13, 2 und III, 9, 13). Bei ihrem Tempel wurden um die Zeit der Wintersonnenwende die Pamböotien gefeiert (*Strab.* IX, 2, 29). Dies Fest scheint mit den Böotiern aus Thessalien eingewandert zu sein; dagegen scheint die Alalkomeneïs zu Alalkomene und die Tritogeneia daselbst uralt (*Paus.* IX, 33, 5 seq.). In Theben führte Athene den Beinamen Onka (*Ὄγκα* IX, 12, 2), als Telchinia ward sie zu Teumessus verehrt (IX, 19, 1). Ferner wurden der Athene Hellotis in Korinth die Hellotia (*Ἑλλώτια*) mit Fackellauf gefeiert (Schol. *Pind.* Ol. XIII, 56), ebenda wurde sie wegen Zügelung des Rosses als Chalinitis (*Χαλινῖτις*) verehrt, wobei die Beziehung auf Bellerophon und Pegasus, obgleich die Auffassung im Mythos ganz verschieden, durch dieselben Gebräuche (Fackellauf) den Zusammenhang mit derselben Naturbedeutung, die dem attischen Cultus zum Grunde liegt, erkennen lassen (*Paus.* II, 4, 1 seq.; vergl. oben 1. Per. V. §. 4 u. 5.; 3. Per. V. §. 4 u. 5). Aus Argos erwähnen wir den Beinamen *Ὀξυδέρκη* (II, 24, 2), dem die spartanische *Ὀφθαλμῖτις* entspricht; der Ursprung des Namens scheint in der hellen, klaren Luft zu suchen, die der ganzen attischen Auffassung zum Grunde lag, wenn sie auch nicht durch ein einzelnes Wort so hervorgehoben wird. Sehr verbreitet ist auch der Beiname *Ἀλέα*, der als Bezeichnung der Wärme besonders in Arkadien vorkommt. Ihr wurden zu Mykene (*Paus.* II, 17, 7) und Tegea (III, 5, 6; VIII, 4, 8) zwei Feste Alea oder Haliäa und Halotia gefeiert (VIII, 47, 3), von denen die letzteren mit den korinthischen Hellotia gleichen Ursprungs gewesen sein mögen. Den Beinamen Alea führte sie auch in Mantinea (VIII, 9, 6) in dem gleichnamigen Alea bei Stymphalos (VIII, 23, 1) und in Lakonien bei Amyklä (III, 19, 7). Hellotis heißt die Göttin auch in Marathon und Kreta, letzteres feierte auch Hellotia (*Athen.* XV. p. 678). Auch die Sitte, das Bild der Göttin zu baden und neu zu schmücken, kommt an verschiedenen Orten vor (oben V. §. 3 u. 4). Im Osten ist besonders Rhodos durch Verehrung der Athene ausgezeichnet; es werden *Παναθήναια* genannt, an denen feuerlose Opfer dargebracht wurden (*Pind.* Ol. VII, 75 und Schol. *Diod.* V, 56). Ein Verein von Panathenaisten ist von dort durch Inschriften bekannt (*Ross*, Inscr. III. p. 34. n. 282). Sie führt in Rhodos auch den Beinamen Telchinia; am gewöhnlichsten ist aber ihr Beiname von der Stadt Lindus, deren Schutzgöttin sie gewesen zu sein scheint, Lindia (*Strab.* XIV, 2, 11). Die Stiftung des Tempels ward den Danaiden zugeschrieben, weist also auf Argos als Mutterstadt zurück. Natürlicher Weise finden wir sie auch in den rhodischen Colonien auf Sicilien (*Pind.* l. l. *Herod.* II, 182) verehrt.

§. 13. Apollon.

6. und 7. Munychion die Delphinia (*Δελφίνια*) dem Apollon Delphinios, wahrscheinlich auch der Artemis (*Plut.* Thes. 18), wie derselbe Tempel beiden Göttern heilig war *Paus.* I, 19, 1 und 28, 10. *Pollux* VIII, 119. — 6 und 7. Thargelion die Thargelia (*Θαργήλια*) auch beiden Göttern und den Horen Etym. m. *Aristoph.* Eq. 749. *Plut.* 1054. Schol. Oben V. §. 3. — 7. (?) Hekatombaion die Hekatombaia (*Ἑκατομβαῖα*). Fest und Monat hatten den Namen von einem Beinamen des Gottes (*ἑκατομβαῖος*) (*Suid.* Etym. m. *Hesych.* s. v. Bergk, Beiträge S. 27). — 15 oder 16. Metageitnion die Metageitnia (*Μεταγείτνια*) (*Harpocr.* s. v. *Plut.* Exil. c. 6. Schol. *Thuk.* II, 15). — 7. (?) Boëdromion die Boëdromia (*Βοηδρόμια*) *Plut.* Thes. 27. Lex. s. v. dem Apollon mit gleichem Beinamen. — 7. Pyanepsion die Pyanepsia (*Πυανέψια*) dem

Apollon, dem Helios und den Horen *Plut.* Thes. 22. *Boeckh.* C. Inscr. I. 523. Lex. *Pollux* VI, 61. — Von zwei anderen Festen Apollon's *Παιώνια Aristoph.* Ach. 1212—1213 und *Ἀπολλώνια* C. Inscr. I, 82 wissen wir nichts Näheres. Die delphischen Pythien wurden wenigstens mit Aussendung der Theorie gefeiert *Rangabé* II. n. 2276. Dunkel ist das Fest, das den Apollon Kyneios, der, wie es scheint, am Hymettos an einem Orte Halá einen Tempel hatte, gefeiert ward *Phot.* s. v. *Κυνεῖος*. Er hatte einen eigenen Priester aus dem Geschlechte der Kyniden *Harp.* s. v. *Bossler*, De gent. p. 48.

Alle Feste Apollon's lassen ihn als Lichtgott und im Verhältniß des Lichtes zur Vegetation erkennen. Diese Bedeutung haben auch ohne Zweifel die Hekatombaia gehabt, von denen der erste attische Monat den Namen hatte. Obgleich das eigentliche Neujahrsfest (*Εἰσιτήρια*) am ersten gefeiert wurde, scheinen doch die Hekatombaien eine ähnliche Bedeutung gehabt zu haben. Es mag am siebenten des Monats gefeiert sein, der als solcher schon dem Apollon geheiligt war, wahrscheinlich, weil der Mond ins erste Viertel getreten war, also gleichsam Licht gewonnen hatte. Sollte er da nicht zugleich als Stammvater des ionischen Stammes gefeiert sein, sofern sich die Athener für Abkömmlinge der Sonne und der Erde wie auch des Apollon und der Kreusa hielten? (*Plat.* Euthyd. p. 302 und Rep. IV, 427 nebst Schol. *Harpocr.* s. v. *Ἀπόλλων πατρῷος*. *Plut.* Exil. 6.) Dunkler ist die Beziehung der Metageitnia zum Apollon. Sollte nicht hier die staatliche Einheit eben an denselben väterlichen Apollon angeknüpft sein, dessen Tempel an der Agora stand? Die Delphinia stehen in Beziehung zum Theseus, die Boëdromien knüpfen unmittelbar an den ionischen Ursprung; doch ist beiden die physische Bedeutung wol nicht fremd (4. Per. II.). In den Thargelien und Pyanepsien tritt das Verhältniß zur Ernte als Folge der Wärme und des Lichtes hervor. Den Thargelien aber knüpft sich zugleich die ethisch-religiöse Bedeutung der Sühne an (vergl. diese Per. V. §. 3). Auffallend ist, daß Apollon als Musenführer, als Gott der Mantik und des heiligen Rechtes nicht stärker hervortritt, doch möchte jenes an den Päonien und Apollonien geschehen sein, dieses an den Pythien, deren Feier wir nicht näher kennen. Das hohe Alter der Thargelien und Pyanepsien ist durch Uebereinstimmung in diesen Festen mit den Joniern Asiens erwiesen (*Harpocr.* s. v. Bergk, Beiträge S. 37). Mit dem ganzen ionischen Stamme war Athen verknüpft durch die gemeinsame Feier der Delia (*Δήλια*), zu denen Athen jährlich, wahrscheinlich im Thargelion, eine glänzende Theorie sandte. Das durch den Homerischen Hymnos (*Thuk.* III, 104) verherrlichte Fest soll zur Zeit des Pisistratos erneuert sein und ward mit Chören und Kampfspielen gefeiert (*Hermann*, De Theoria Deliaca. Gotting. 1846. 4.). Obgleich Apollon nicht weniger Gott des dorischen Stammes war, so sind die Feste desselben doch in den dorischen Staaten ganz anderer Art. Die Hyakinthien waren ein Trauerfest, angeblich über den von Apollon unfreiwillig getödteten Hyakinthos (*Athen.* IV, 139. *Herod.* IX, 7 und 11). Doch endete es in Heiterkeit. Es war das glänzendste Fest Sparta's, das drei Tage dauerte, an dem ein Festzug aufgeführt ward, in dem Jungfrauen auf reichgeschmückten bedeckten Wagen, andere auf Kriegswagen fuhren. Die Helenia (*Ἑλένεια Hesych.* s. v.) scheinen der Tag der Pompe dieses Festes gewesen zu sein, indem die zu Therapne mit Menelaos göttlich verehrte Helena in Beziehung zu diesem Feste gestanden haben muß. Die Hyakinthien wurden im spartanischen Monat Hekatombeus gefeiert, der bei den anderen Dorern Hyakinthios hieß, unserem Juli. Da *Καρνεῖος* ein bei den Dorern verbreiteter Monatsname (*Thuc.* V, 54. *Her.* VIII, 206) und die *Καρνεῖα* ein allgemeines dorisches Fest war, ist die angebliche Einsetzung desselben in Sparta (nach *Sosib.* bei *Athen.* XIV, 635) Ol. XXVI. wol von der Einführung musischer Wettkämpfe zu verstehen. Das Fest, das sogar aus der vordorischen Zeit stammen soll (*Paus.* III, 13, 3 u. 4), stellte im Ganzen das Lagerleben dar und ward unter Zelten begangen. Karnea kommen auch zu Thera (C. Inscr. II. n. 2467) und Kyrene (*Pind.* Pyth. V, 72), in Sikyon (*Paus.* II, 10, 2 und 21, 2) und Messenien vor (*Paus.* IV, 21, 1). Es scheint anzunehmen, daß *ἀρνεῖος* (Widdergott) gleichbedeutend mit *καρνεῖος* und daher der Monat Arneios in Argos dem Karneios anderer dorischer Staaten entsprach (*Conon.* 19). Man setzt den spartanischen Karneios wie den syrakusanischen dem Metageitnion gleich (*Plut.* Nik. 28. *Herod.* VIII, 72). Es sollen dann die Karneen in unserem Juli oder August gefeiert sein. Auch die dorischen Monatsnamen sind großentheils von Festen des Apollon und der Artemis benannt, und zwar die Frühlings-, Sommer- und Herbstmonate. Dies ist zwar mit Delphi nicht der Fall, von demselben wird aber ausdrücklich bezeugt, daß in den drei Wintermonaten das Thal wiederhallte von Dithyramben zu Ehren des Dionysos, das übrige Jahr aber von Päanen zu Ehren Apollon's. Da hatte Apollon als Prophet seines Vaters Zeus, als Vermittler aller religiösen Institutionen, als Sänger und Seher den Vorrang vor allen Göttern und den vollständigsten Festcyklus. Der Frühling begann mit der Theophanie des Gottes, dann folgte die Feier zur Erinnerung an Erlegung des Drachens Python, das jedes achte Jahr mit größerem Glanze unter dem Namen Septerion gefeiert ward. In die Hitze des Sommers fielen die Herakleia und den Anfang des Herbstes bezeichneten jedes vierte Jahr die Pythien (Petersen, „Der delphische Festcyklus" S. 5 fg). Böotien, das reich war an Apollinischen Orakeln, kann auch nicht arm gewesen sein an Apollinischen Festen. Näher bekannt sind uns aber nur die Daphnephoria in Theben, die alle acht Jahre gefeiert wurden. Der Ast eines Delbaumes mit Lorbeerzweigen und Blumen geschmückt, dessen Spitzen eherne Kugeln trugen, deren unterste die größten waren und deren obere immer kleiner wurden, war das Hauptsymbol des Zuges. Ihn trug ein Knabe, dessen beide Aeltern noch am Leben waren, reich geschmückt, es

folgte ein Chor von Jungfrauen, der das Lob Apollon's sang; die Priester nahmen Theil am Zuge (*Phot.* Bibl. C. 239. p. 321. B.). Die Vereinigung der Lorbeerzweige mit dem Oelbaume deutet nach Bötticher's Baumcultus auf Vereinigung des Apollon- und des Athenecultus (S. 387). Ein ähnliches Fest scheint das der Tripodophoria gewesen zu sein (*Phot.* p. 322). Von den in Asien nicht weniger zahlreichen Festen des Apollon erwähnen wir nur die Didymea (*Διδύμεια*) zu Didyme beim Tempel und Orakel des Apollon, dem die Branchiden vorstanden. Es werden kleine und große unterschieden, letztere wurden mit Kampfspielen gefeiert (*Newton* and *Pullan*, Discov. p. 774 und *Boeckh.* C. Inscr. II. n. 2881 seq.).

§. 14. Artemis.

6. (?) Elaphebolion die Elaphebolia (*'Ελαφηβόλια*) der Artemis Elaphebolos (*Bekk.* Anecd. p. 249. *Athen.* XIV, 646). — 6. Munychion die Delphinia (*Δελφίνια*) der Artemis mit dem Apollon gemeinsam (*Plut.* Thes. 18). — 16. Munychion die Munychia (*Μουνύχια*) der Artemis Munychia (Lex. s. v. *ἀμφιφῶν*. *Athen.* XIV, 645). — 6—7. Thargelion die Thargelia (*Θαργήλια*) mit dem Apollon gemeinsam Etym. m. s. v. — 6. Boëdromion der Artemis Agrotera, das Siegesfest bei Marathon *Plut.* Gl. Athen. c. 7. — 6 u. 7. Pyanepsion die Pyanepsia mit dem Apollon gemeinsam (*Plut.* Thes. 22). — Ungewiß ist die Zeit der Brauronia (*Βραυρώνια*) (Lex. s. h. v. und s. v. *ἀρκτεῦσαι*. *Herod.* VI, 138, ob fünfjährig?), wie es scheint gehörten dazu die *'Ελλενοφόρια* (*Pollux* X, 191 und *Athen.* VI, 223). Die Brauronien standen wol auch in Beziehung zu dem Tempel auf der Akropolis (*Paus.* I, 23, 9 seq.). Die für denselben bestimmten Weihgeschenke wurden im Parthenon aufbewahrt (Böckh, Staatshaush. II. S. 256 fg.). — Das Fest der Artemis Amarysia, die im Demos Athmonon einen Tempel hatte, würde, wie es scheint, vom ganzen Staate gefeiert (*Paus.* I, 31, 5. *Steph. Byz.* s. v. *"Αθμονον*. *Hesych.* s. v. *'Αμαρυσία*).

Die in Brauron verehrte Artemis hieß auch *Ταυρική*, angeblich, weil ihr Bild dorthin aus Tauris gebracht sein sollte (*Paus.* I, 23, 7 und 33, 1). Doch wollten auch andere Staaten im Besitz dieses Bildes sein. Wie aber Artemis am leichtesten mit fremden Göttinnen ganz verschiedenen Wesens verschmolzen wurde, wie in Ephesus mit der Erdgöttin (Kybele), so mag sie auch in Griechenland leicht fremde Elemente aufgenommen haben. Sie war ja mit heimischen Göttinnen am leichtesten und frühesten vereinigt (vergl. VI. §. 4 und 5). Aus dem Beiworte *ταυρική* und *ταυρώ* (*Hesych.* s. v.) auf Wildheit und fremden Ursprung zu schließen, ist um so weniger Veranlassung, da sie diesen Beinamen mit Athene theilte (Schol. *Aristoph.* Lys. 448). Als Göttin des Wachsthum fördernden Lichtes nimmt sie an den Thargelien und Pyanepsien Theil. Die Elaphebolien, an denen Hirsche geopfert wurden, scheinen ihr als Jagdgöttin, die Munychia als Mondgöttin gefeiert zu sein, wie das Kuchenopfer erkennen läßt. Dann hat die Hasenstadt Munychia wol von ihr den Namen und dieser bezieht sich auf den Mond, vielleicht *μουνονύχια*, die allein in der Nacht erscheint? Es war aber zugleich Feier des Sieges bei Salamis, für den auch dem Zeus Tropaios ein Opfer gebracht und ein Wettrudern gehalten ward (Ephebeninschr. in *Philist.* I. p. 40. 90. 288). Unter den übrigen Ländern zeichnet sich besonders Arkadien durch Verehrung der Artemis aus. Sie hatte Tempel zu Stymphalos (*Paus.* VIII, 22, 9), Orchomenos, wo sie den Beinamen *"Υμνια* führte (13, 1), auf dem Berge Knakalos bei Kaphyä, wo das Fest einen mysteriösen Charakter trug (23, 3), zu Phigalia unter dem Namen Eurynome (41, 4), zu Tegea, auch mit dem Beinamen Knakeatis (53, 11). Diese Beziehung zu Bergen, wie sonst zu Sümpfen (Limnatis), wie an der Grenze von Lakonien und Messenien (IV, 4, 2), und zu Thieren, zahmen Heerden sowol als dem Wilde, lassen ihre Beziehung auf die Förderung des Graswuchses zur Nahrung der Thiere erkennen, sodaß sie die Viehzucht und Jagd beschützt. So leitet auch Welcker (G. G. I. S. 492) den verbreiteten Namen Tauropolis von den Rinderheerden ab, der später mit den aus Tauris (der Krimm) stammenden Elementen einer ähnlichen skythischen Göttin, der taurischen (*Ταυρική*), gleichbedeutend genommen ward. Die doppelte Beziehung scheint vereint in dem Beinamen *ἀγροτέρα*, die Ländliche. Zu bemerken ist auch noch die an einem Feste der Artemis Orthia in Sparta übliche Geißelung der Jünglinge (*Pind.* Ol. III, 30. *Paus.* III, 16, 7), die an die Stelle von Menschenopfern getreten sein soll.

§. 15. Feste des Ares.

Als Gemahl der Agraulos (*Apoll.* III, 14, 2) wird er an deren Festen im Thargelion Theil gehabt haben; doch ist keine Spur davon vorhanden, als der in ihrem Heiligthume geschworene Ephebeneid. Der am Markte gelegene Tempel (*Paus.* I, 8, 4) enthielt auch die Statuen der Aphrodite, der Athene und Enyo. In der letztgenannten ist seine Einerleiheit mit dem Enyalios ausgesprochen, was auch der gemeinsame Priester bezeugt (*ἱερεὺς "Αρεως 'Ενυαλίου καὶ 'Ενύους*) (Inschr. Hall. Lit.-Ztg. 1838. N. 34. Arch. Ztg. 1844. Nr. 15). Dem Enyalios aber wurde das Todtenfest Epitaphia (*'Επιτάφια*) der im Kriege Gefallenen (*'Ενυάλιξις Hes.* s. v.) im Posideon gefeiert (oben V. §. 1) mit Todtenopfern, Wettläufen in Waffenrüstung, deren einer den Begräbnißplatz (*πολυάνδρειον*) zum Ziel hatte, Bekränzung der Gräber, Musterung der Epheben im Waffenschmucke, Lampadephorie (Ephebeninschr. *Philist.* I. p. 40. 90. 288 fg.). Ares ist die sommerliche, Enyalios die winterliche Temperatur (2. Per. II. §. 4). Darum wird ihm auch ein Sommerfest nicht gefehlt haben. Doch ist davon keine bestimmte Spur nachzuweisen. Ueberhaupt sind seine Tempel nicht häufig und noch seltener werden Feste erwähnt. Bei Geronthrä in Lakonien hatte er Tempel und Hain, dem sich bei dem jährlichen Feste keine Frau nähern durfte (*Paus.* III, 22, 7). Auch Sparta kennt ihn unter dem Doppelnamen Ares Enya-

lios, dessen Statue gefesselt war (III, 15, 5) und auch hier nähert er sich als Enyalios dem Wesen eines chthonischen Gottes durch Hundeopfer, welche ihm die Jünglinge darbrachten (III, 14, 9 und 20, 1). Das öftere Vorkommen in Mythen läßt annehmen, daß der Gott früher in höherem Ansehen stand (H. D. Müller, Ares. Braunschweig 1848).

§. 16. Feste der Aphrodite.

Aphrodisia (*Ἀφροδίσια*) ohne nähere Zeitangabe kommen in Inschriften Athens vor (*Boeckh.* C. Inscr. I. n. 82). Ohne Zweifel gab es deren zweierlei, der Aphrodite Urania und der Pandemos, da jede auch ihren besonderen Tempel hatte (*Paus.* I, 14, 7 und I, 22, 3). Eines Festes der Aphrodite Pandemos, an dem die Tetradisten, ein religiös-geselliger Verein, opferten, gedenkt Menander (*Athen.* XIV, 659. *Meineke* IV. p. 183). Dies Fest scheint besonders von Hetären gefeiert zu sein (*Philem.* bei *Athen.* XIII, 569). Auf das Fest der Aphrodite Urania bezieht sich wol das auch in Athen gebräuchliche Schweinsopfer, das den phönikischen Einfluß bestätigt (*Aristoph.* u. *Menand.* bei *Athen.* III. p. 95. *Meineke*, Fr. Com. II. p. 945. IV. p. 66. *Strab.* IX, 5, 17. Gerhard, Gr. Myth. §. 363. 364 und 375, 2). In Alopeke ward Aphrodite mit Hermaphroditos zusammen verehrt und darauf bezieht Stark (Hermann, G. A. 62, 45) die Nachricht des Macrobius (Sat. III, 8), daß Männer in weiblicher Tracht das Opfer gebracht. Der Tempel beim Vorgebirge Kolias, wo sie als Genethyllis oder mit einer Mehrheit von Genethyllides verehrt wurde (*Paus.* I, 1, 5. *Hes.* s. v. Schol. *Arist.* Nubes 54), soll nach Stark ausländischen Ursprungs gewesen sein und den Hetären gedient haben. In Korinth, das durch die im Dienste der Aphrodite sich feilbietenden Hierodulen berüchtigt war (*Strab.* VIII, 6, 20), ist die Festfeier der Aphrodite von Seiten der Hetären und der ehrbaren Frauen gänzlich getrennt gewesen, was von Athen gewiß nicht weniger anzunehmen ist (*Athen.* XIII, 574). In Theben kam zu den Beinamen Urania und Pandemos noch ein dritter, Apostrophia (*ἀποστροφία*), sofern sie die Menschen von ungezügelten Begierden abhalten sollte, wie denn auch hier der Urania eine höhere sittliche Bedeutung gegeben ward, die sie ihrem orientalischen Ursprunge nach nicht hatte (*Paus.* IX, 16, 3 u. 4), da sie die in Kypros mit Aphrodite verschmolzene Astarte war (*Tac.* Hist. 2, 3).

§. 17. Hermes.

Unbestimmt ist die Zeit der Hermäa (*Ἑρμαῖα*) *Aesch.* c. Tim. 10. *Plat.* Lys. p. 206. Inschr. *Boeckh.* C. Inscr. I. n. 108. l. 7. — (?) Thargelion Opfer des Hermes Hegemonios (*Ἡγεμόνιος*) (Böckh, Staatshaush. II. 1. A. S. 120. 254. *Rangabé* II. n. 842). Die gewöhnlichen Hermäen sind ihm als Vorsteher der Gymnastik und der Wettkämpfe (*ἐναγώνιος*) geweiht (*Aristoph.* Plut. 1161). Bei diesem Feste vereinigten sich Knaben und Jünglinge (*Plat.* Lys. p. 206). Bemerkenswerth ist, daß eine Inschrift an einer Statue des Demetrios Phalereus meldet, er habe an den Hermäen mit einem Wagen gesiegt (*Rangabé* II. n. 1079). Sieger in gymnischen Kampfspielen, selbst im Fackellauf und belohnte Gymnasiarchen, widmeten ihm den Dank (C. Inscr. I. n. 242. 243 u. 251). Und nicht nur in Athen selbst, sondern auch in Salamis wurden Hermäen gefeiert mit verschiedenen Arten des Wettlaufes (*Boeckh.* C. Inscr. I. n. 108; vergl. p. 900 und *Rangabé* I. n. 675. l. 7). Heiligthümer und also wol auch Feste hatte er mit den Chariten gemeinsam (*Plut.* And. poet. c. 8), man betete zu ihm und den Chariten, Horen und der Aphrodite (*Arist.* Pax 456). Zu bemerken ist noch die Art, wie die Hermäen in Tanagra gefeiert wurden, indem der schönste Jüngling ein Lamm auf den Schultern um die Stadtmauer trug, zum Andenken an die Abwendung einer Pest (*Paus.* IX, 22, 1). Seine Statuen auf den Märkten, insofern er Handelsgott *ἀγοραῖος* ist, sind bekannt in Athen (*Paus.* I, 15, 1), in Korinth (II, 9, 8) und sogar in Sparta (III, 11, 11). An seine Naturbedeutung, den Regen, erinnert seine Verbindung mit Kekrops im Tempel der Athene Polias (*Paus.* I, 27, 1). In Arkadien dürfen wir besonders Verehrung des Hermes erwarten. Zwar werden Hermäen nur von Pheneos ausdrücklich erwähnt (*Paus.* VIII, 14, 10). Ein Tempel des Gottes war auf der Spitze des Berges Kyllene, wo er geboren sein sollte (VIII, 17, 1) und von dem er hier und sonst oft (*Κυλλήνιος*) genannt ward. Ein anderer für Arkadien charakteristischer Beiname bezeichnet ihn als den unschädlichen oder Schaden abwendenden, Segen bringenden Gott (*ἀκάκητα, ἀκακήσιος*), den er bei dem Orte Akakesia, in der Nähe von Megalopolis (VIII, 36, 10) und auf dem Markte von Megalopolis führte. Bekannt ist, daß kein Gott mehr Denkmäler hatte, von den rohen Steinhaufen bis zu den zierlichen Köpfen an den Wegen und Straßen und an verschiedenen Orten in den Häusern (Petersen, „Hausgottesdienst" S. 8—10. 39. 40. n. 55. 145. 168. 170 und 193) und besonders in Palästren, Gymnasien und Schulen (Petersen, „Gymnas." n. 17 u. 18. *Paus.* I, 2, 5).

§. 18. Feste der Hestia.

Von einem besonderen Feste der Hestia in Athen ist nirgends die Rede, doch liegt es im Wesen der Sache, daß die Synökia oder Synökesia (*ξυνοίκια* oder *ξυνοικήσια*) am 16. Hekatombaion zunächst der Hestia gefeiert sind. Denn das Fest war eine Erinnerung an die Vereinigung der früher getrennten zwölf Städte, deren jede ein besonderes Prytaneon (Staatsheerd) hatte, zu einer Staatseinheit, die dem Theseus beigelegt wird (*Thuk.* II, 15. *Plut.* Thes. 24). Prytaneen sind aber zugleich Heiligthümer der Hestia. Das ältere Prytaneon im Norden der Akropolis muß der Hauptsitz der Feier gewesen sein. Das wird bestätigt durch das große, wie man aus der Folge (Böckh, Staatshaush. II. 1. A. X. Taf. II. §. 3. Z. 1. S. 256. 2. A. S. 130) schließen darf, an diesem Feste der Friedensgöttin (*Εἰρήνη*) dargebrachte Opfer, deren Bildsäule in diesem Prytaneon neben der der Hestia stand (*Paus.* I, 18, 3). Daß das

große Opfer, dessen Größe auf eine Speisung des Volkes schließen läßt, nicht der Hestia, sondern der Friedensgöttin dargebracht wird, hat vielleicht seinen Grund darin, daß der Hestia Weihrauch dargebracht zu werden pflegte. Auch der Altar der Friedensgöttin durfte nicht mit Blut befleckt werden. Die Opferthiere wurden daher anderswo geschlachtet (*Arist.* Pax 1020. Schol.). Im neuen Prytaneon, dem Tholos, neben dem Buleuterion, ward der Hestia von den Prytanen geopfert, wahrscheinlich täglich im Zusammenhange mit der gemeinsamen Mahlzeit (*Paus.* I, 5, 1. *Pollux* VIII, 155; vergl. *Plat.* Legg. VIII. p. 828 u. 848. Wahrscheinlich gehören hierher die Inschriften n. 467—471. *Rangabé*). Beim Wechsel der Prytanen scheinen bedeutendere Opfer stattgefunden zu haben, die bedeutendsten aber beim Anfange des Jahres, der zugleich Amtsantritt des neuen Senates war (*εἰσιτήρια Dem.* Fals. Leg. 190). Auffallend ist die Betheiligung der Epheben bei diesem Opfer mit dem Kosmeten (ersten Erziehungsbeamten), dem Priester des Demos und den Exegeten (nach der Ephebeninschr. *Philist.* I. p. 40 mit Taf. 1—3. p. 90). Jedes Opfer begann im Anzünden des Feuers mit einem Opfer für sie (*Plat.* Crat. 401. *Eutyph.* 48 nebst Schol.). So ward ihr in Olympia am monatlichen Feste aller Götter vor den übrigen, selbst vor dem olympischen Zeus geopfert (*Paus.* V, 14, 4). Das geschah auch beim Trankopfer (Schol. *Arist.* Vesp. 846) und selbst beim häuslichen Gebete (*Eurip.* Phaet. Fr. v. 32). Ein Sprüchwort: „Wir opfern der Hestia" (*Ἑστίᾳ θύομεν*), das so viel hieß, als „wir lassen Nichts übrig," hatte seinen Grund in der Sitte, von einem Opfer der Hestia Alles zu verbrennen. Ob dies bei allen Opfern der Hestia der Fall war oder nur bei bestimmten, sei es gewisser Feste, oder Veranlassungen, oder Gegenstände, wissen wir nicht (Lex. s. v.). Besonders wurden ihr die Erstlinge geopfert (*Hesych.* s. v. *ἀφ' ἑστίας*). Ein besonderer Tempel kommt nur in Hermione vor, aber ohne Bildsäule (*Paus.* II, 35, 1). Ein eigenes Fest ist nur aus Naukratis in Aegypten bekannt, wo am Geburtstage der Hestia Prytanitis alle Bürger mit weißen Kleidern angethan im Prytaneon ein aus vorgeschriebenen Speisen bestehendes Festmahl hielten, wobei die Priester des pythischen Apollon und des Dionysos das doppelte Maß Wein erhielten (*Athen.* IV, 149).

§. 19. Kronos und Rhea.

12. Hekatombäon Kronia (*Κρόνια*). Daß Kronos im Cultus der älteren Zeit höher stand und stärker hervorgetreten sei als später, zeigt, daß der Monat Hekatombäon früher Kronion geheißen. Dies Fest des Kronos und dessen Feier war schon in Aristophanes' Zeit sprüchwörtlich für „veraltet," „altfränkisch" geworden (*Arist.* Nubes 398. Schol. *Plut.* Thes. 12. Etym. m. s. v. *Ἑκατομβαιών*. *Hesych.* s. v. *Κρόνια*). Es ward mit Theseus' Ankunft und Medea's Anwesenheit in Beziehung gesetzt. Es waren Schmäuse, bei denen es heiter herging am 12. und 13. Hekatombäon (*Demosth.* Tim. 26. *Plut.* Mus. 2). Der Name wird auf die zur Zeit der Wintersonnenwende gefeierten römischen Saturnalien übertragen, die auch in der Art der Feier große Aehnlichkeit hatten (*Athen.* XIV, 639), namentlich darin, daß die Sklaven von den Herren bedient wurden (*Plut.* c. Epicur. c. 16). Sie sollten eine Erinnerung an den seligen Zustand des goldenen Zeitalters sein, wie ihn Kratinos in einer Komödie Namens *Πλοῦτοι* (*Meineke* II, 107; vergl. *Macrob.* Sat. I, 10) schildert. Die Kronien werden zugleich der Rhea gefeiert, die mit ihm gemeinsam einen Tempel hatte im Peribolos des olympischen Zeus (*Paus.* I, 18, 7). Ein einzelnes dem Kronos dargebrachtes Opfer kommt am 15. Elaphebolion vor; es bestand aus einem Kuchen und ward wahrscheinlich von allen Demen dargebracht (C. Inscr. I. n. 523. l. 23). Wann seiner Gattin, als der Mutter der Götter, ein besonderes Fest Galaxia (*Γαλάξια*) gefeiert ward, an dem man Gerstenbrei (*γαλάξια*) kochte, ist unbekannt. Es ist dies offenbar auch ein Fest aus alter einfacher Zeit stammend (*Hesych.* s. v. *Bekk.* Anecd. p. 229). An demselben weihten die Epheben der Göttin beim Opfer eine silberne Schale (Ephebeninschr. *Philist.* I. p. 40, bes. Taf. 3. Z. 13). Ob das Opfer im Metroon (*Rangabé* II. n. 1154) zu diesem oder zu einem anderen Feste gehörte, wissen wir nicht. Ueber die Feste der verwandten Göttinnen Bendis und Kotytto ist genügend gesprochen (XI. §. 2 u. 11. 12). Kronia kommen auch in Rhodos vor, wo sie zur Zeit des attischen Metageitnion gefeiert wurden (*Porphyr.* Abst. II, 54) und in Elis um die Frühlingsnachtgleiche (*Paus.* VI, 20, 1). In Olympia sollten ihm schon die Menschen des goldenen Zeitalters einen Tempel erbaut haben; das Opfer fand auf dem nach ihm benannten Hügel statt (V, 7, 6). Perinth hatte einen Monat Kronion (Papias im Philol. 1847. S. 248 und 267) und in Kyrene beschenkte man einander und bekränzte sich am Feste des Kronos (*Macrob.* Sat. I, 7).

§. 20. Helios.

Als Gegenstand der Verehrung wird Helios nur ganz beiläufig als Theilnehmer an den Skirophorien, Pyanepsien und Thargelien genannt. Da ihm aber ein eigener Priester gegeben wird, muß er auch einen Cultus gehabt haben (*Harpocr.* s. v. *Σκίρον*. *Arist.* Eq. 729. Plut. 1059. *Porphyr.* Abst. II, 7). Am stärksten trat der Sonnendienst hervor in Rhodos, wo dem Helios jährlich ein Fest Halia (*Ἅλια* oder *Ἅλιεια*) mit gymnischen und musischen Spielen und einer glänzenden Pompe gefeiert ward (*Arist.* Rhod. I. p. 808. ed. *Dind.* *Pind.* Olymp. VII, 146. Schol. *Xenoph.* Eph. V, 11). In Korinth, um das Helios mit Poseidon gestritten haben sollte, hatte er Altäre auf Akrokorinth (*Paus.* II, 1, 6 und 4, 6); in Argos am Inachos (II, 18, 4) zu Hermione sogar einen Tempel. Die Spitze des Thaygetos war ihm heilig und auf demselben wurden ihm Pferde geopfert (III, 20, 4).

§. 21. Eros.

Eros hatte in Athen am Eingange der Akademie zwar einen Altar (*Paus.* I, 30, 1), und wurde all-

gemein neben Hermes und Herakles in den Gymnasien verehrt als Symbol der dort geknüpften Liebes- oder Freundschaftsverhältnisse zwischen Jünglingen und Männern (*Athen.* XIII, 561), doch erfahren wir Nichts von einem besonderen Feste. Berühmt waren dagegen die Erotidia oder Erotia zu Thespiä in Böotien, die alle vier Jahre gefeiert wurden (*Paus.* I, 27, 1 seq.). Es war ein glänzendes Fest mit gymnischen und musikalischen Wettkämpfen (vergl. III. §. 12). Später wenigstens ward Eros auch hier als Gott der geschlechtlichen Liebe gefeiert (*Plut.* Amat. 1). Ob und wie weit eine tiefere psychologische oder gar kosmische Vorstellung zum Grunde lag, bedarf noch der Untersuchung. Denn eine dreifache Bedeutung des Gottes muß unterschieden werden, die kosmische, die Kraft, welche alle Dinge vereinigt und schafft (*Hesiod.* Theog. v. 120 und *Olen* bei *Paus.* l. l.), die geschichtliche, in welchem Sinne er gewöhnlich mit Aphrodite, auch wol mit Pothos und Himeros zusammengefeiert ward wie in Megara (*Paus.* I, 43, 6), und sofern er Stifter der Männerliebe und Freundschaft im edleren Sinne, auf der die Kraft des Staates und daher die Freiheit beruhend gedacht ward, in welchem Sinne er als Gott der Gymnasien überhaupt, besonders in Sparta und Kreta verehrt ward und in Samos sein Fest Eleutheria (*Ἐλευθέρια*) hieß (*Athen.* l. l.).

§. 22. Dionysos.

19—25. (?) Gamelion die Lenäa (*Λήναια*) dem Dionysos Lenäos Schol. *Arist.* Eq. 547. *Harp.* s. v. *Διονύσια*. *Boeckh.* C. Inscr. I, 523. l. 21. *Rangabé* II. n. 2252. — 11—13. Anthesterion die Anthesteria (*Ἀνθεστήρια*, den 11. *Πιθοιγία* oder *Ἀμβροσία*, den 12. *Χόες*, 13. *Χύτροι*) dem Dionysos und den chthonischen Göttern *Harp.* s. v. *Moschop.* ad *Hesiod.* Opp. 504. — 19—21. Anthesterion die kleinen Eleusinia, an denen Dionysos als Jakchos Antheil hatte *Plut.* Demetr. 26. *Steph. Byz.* s. v. *Ἄγρα*. — 7—11. Elaphebolion die großen Dionysia (*Διονύσια μεγάλα* oder *ἐν Ἄστει*) dem Dionysos Eleutherios *Aesch.* c. *Ktes.* 67. *Rangabé* II. n. 842. — 16—25. Boëdromion die großen Eleusinia, an denen Dionysos Theil hatte (*Boeckh.* C. Inscr. I, 523. *Pollux* I, 35. *Strab.* X, 3, 10). — 8. Pyanepsion die Oschophoria gemeinsam mit Athene *Prokl.* Chrest. in *Phot.* Bibl. c. 239. p. 322. — (?) Posideon, Antheil an den Haloa Schol. zum *Lukian.* Vol. IV. p. 245. ed. *Jacobitz.* — 11—13. (?) Posideon die kleinen Dionysia (*Διονύσια μικρὰ* oder *κατ' ἀγρούς*) *Theophr.* Char. 3, die Feste Theönia (*Θεοίνια*) *Harpocr.* s. v. und Askolia (*Ἀσκώλια*) Schol. *Arist.* Plut. 1129, das mit Beziehung auf den Mythos von Erigone, der Tochter des Ikarios, sogenannte (*Ἀλῆτις*) Umherirren, weil sie umherirrend ihren Vater suchte, und *Αἰῶρα*, Schweben oder Schaukeln, vom Aufhängen der Puppen in Erinnerung daran, daß sie sich aus Gram erhing (Lex. s. v.), scheinen nur Theile und einzelne Belustigungen der kleinen Dionysien gewesen zu sein, wie auch schon Hermann §. 37, 10 u. 11 annimmt. In einzelnen Demen wurden diese Dionysien mit größerem Aufwande durch Aufführung von Tragödien, durch größere Opfer und Weihgeschenke namentlich im Piräeus und auf Salamis, gefeiert [68]).

In Brauron ward dem Dionysos eine Pentaëteris gefeiert mit Rhapsodenwettkämpfen (*Suid.* s. v. *Βραυρών*. *Hesych.* s. v. *Βραυρωνίοις*. *Athen.* VII, 275). Die Feste des Dionysos sind ihrer Bedeutung nach ausführlicher besprochen (X. §. 15 und 16). Hier sind sie der Uebersicht wegen kurz in Erinnerung zu bringen. Die Oschophorien, Haloen und kleinen oder ländlichen Dionysien und Lenäen waren recht eigentlich Erntefeste, obgleich die kleinen Dionysien und Lenäen verhältnißmäßig spät fallen. Die Anthesterien waren das Fest der erwachenden Vegetation. An dieselbe Vorstellung knüpften die großen Dionysien an und beiden diente die Naturbedeutung als Unterlage geistiger Anschauungen und Ahnungen. Die Anthesterien waren vorwaltend asketisch, die Lenäen und großen Dionysien wesentlich enthusiastisch und alle drei mystisch. Der Gegensatz der Festlust und Trauer, der an allen mystischen Festen mehr oder weniger sich findet, hatte in Komödie und Satyrdrama einerseits, in der Tragödie andererseits einen kunstmäßigen Ausdruck gefunden oder war bis zur Kunst gesteigert. Den attischen Anthesterien entsprach ein böotisches Fest im Monat Prostaterios (*Plut.* Symp. III, 7, 1), das aber dem Agathodämon gefeiert ward (VIII, 10, 3). In anderen Ländern hatte die enthusiastische Feier zum Theil einen wilden Charakter, wie an den Agrionien in Orchomenos, Theben, Argos, wo sie Agrania hießen, denen die Thyia in Elis zu entsprechen scheinen. Wie weit diese Feste durch eine entsprechende Tiefe der Auffassung veredelt waren, ist dunkel. Diese tiefere Auffassung ist gewiß von der delphischen Trieteris, die alle zwei Jahre um die Wintersonnenwende gefeiert ward, anzunehmen, indem an das Umherschwärmen in Wäldern und Bergen sich ein bedeutungsvolles Opfer am Grabe des Dionysos anschloß. An die Feste des Adonis und Sabazios genügt es hier zu erinnern, da sie ausführlicher besprochen sind (XI. §. 8 u. 13).

§. 23. Pan.

Von dem in Athen dem Pan mit Opfer und Fackellauf gefeierten Feste ist weder Name noch Zeit überliefert (*Herod.* VI, 105. *Paus.* I, 28, 4. *Phot.* s. v.). Die gemeinsame Verehrung mit Acheloos und den Nymphen war local, scheint aber uralt. Höhlen waren von Alters her seine Heiligthümer an der Nordwestecke der Akropolis und die korykische Höhle am Parnaß, die ihm mit den Nymphen gemeinsam war (*Paus.* X, 32, 7). Eines seiner berühmtesten Heiligthümer war auf einer Anhöhe bei Askakesion in Arkadien, wo ein ewiges Feuer in seinem Tempel brannte. Bemerkenswerth ist da beson-

---

68) Mit diesen in den Demen, vorzüglich aber im Piräeus unter Betheiligung des Staates gefeierten kleinen Dionysien scheinen die neuerdings aus den Ephebeninschriften bekannt gewordenen Piräa (*Πείραια*) identisch oder ein Theil derselben zu sein (*Philist.* I. p. 40. Taf. I. Z. 12 und III. Z. 16). Von den Dionysien auf Salamis spricht eine Inschrift bei *Rangabé* n. 675. Z. 31. Vergl. im Allgemeinen *Demosth.* De Cor. §. 242 u. 262.

ders, daß in diesem Tempel Bilder der Athene, des Apollon, des Ares und der Aphrodite aufgestellt waren (*Paus.* VIII, 37, 11). Tempel werden noch genannt zu Heräa (26, 2) und auf dem Berge Lykäon in einem Haine in Verbindung mit einem Hippodrom und Stadion (38, 5), wo ihm Kampfspiele gefeiert wurden. Ein anderer Tempel war in der Nähe bei Lykosura (38, 11). In Arkadien war der Berg Lampeia im Thale des Erymanthos dem Pan heilig (24, 4) und am Flusse Garates in Thyrea neben dem Tempel eine ihm geheiligte Eiche (54, 4). Wo aber ein Gott Heiligthümer besaß, da müssen ihm auch Feste gefeiert sein (vergl. oben X. §. 19).

§. 24. Herakles.

Am zahlreichsten waren in Athen die Feste des Herakles, sämmtlich, wie es scheint, *Ἡράκλεια* genannt. Nur von einem einzigen Feste dieses Namens ist der Tag angegeben: daß nämlich dem Herakles und seinem Oheim Eurystheus am 29. Munychion zwei Hähne und ein Kuchen geopfert werden sollten, d. h. von einem bestimmten Demos oder in allen einzelnen Demen, sei es eines Landestheiles oder des ganzen Landes (*Boeckh.* C. Inscr. I. n. 325. l. 26). Nach des Dioboros' Epikleros (bei *Athen.* VI, 239) brachte jeder Demos dem Herakles als Gott Opfer durch zwölf aus den vornehmsten und reichsten Bürgern erwählte Parasiten (Meyer in dieser Encykl. Sect. 3. Bd. 11. S. 417). Ob diese Opfer alle an demselben oder an ebenso vielen verschiedenen Tagen, als Demen waren, stattfanden, ist nicht gesagt. Ersteres ist wahrscheinlicher, wie auch die kleinen Dionysien in allen Demen zu derselben Zeit gefeiert wurden. Das Fest würde dann allgemein und doch kein eigentliches Staatsfest (*δημοτική*, nicht *δημοτελής*) sein, wenn nicht, wie bei denselben kleinen Dionysien sich der Staat auch betheiligte, und dafür spricht, daß die Oberaufsicht dem Archon Basileus anvertraut gewesen zu sein scheint, der wenigstens die Wahl dieser Parasiten leitete (*Polem.* bei *Athen.* VI, 234. *Preller*, Polemon p. 118). Sollte nicht dies etwa das Fest am 29. Munychion gewesen sein? Es gab dann aber außerdem besondere Feste einzelner Demen und Landesabtheilungen, welche besondere Tempel des Herakles hatten. Am berühmtesten war das Herakleion in Marathon. Die marathonischen Herakleen wurden mit Wettkämpfen gefeiert, deren Preise silberne Schalen (*Pind.* Ol. XIII, 148 und IX, 134 nebst Schol. *Paus.* I, 27, 10 und 15, 3. *Herod.* VI, 116; vergl. oben IV. §. 2). Dies wird die Pentaëteris gewesen sein, an denen die Opferer (*ἱεροποιοί*) das Opfer besorgten (*Pollux* I, 107). Demnächst war das Herakleon des Kynosarges das bekannteste, der Tempel des Gymnasiums Kynosarges (*Herod.* V, 63. *Demost.* Fals. leg. 86 u. 125. *Diog. Laërt.* VI, 13. *Liv.* XXXI, 27. *Harpocr.* s. v. *Ἡράκλεια*). Da in Kynosarges dem Herakles monatlich geopfert ward (*Athen.* VI, 234), wird es wol an dem ihm geheiligten vierten Tage geschehen sein. Es war bekanntlich das Gymnasium der nicht ebenbürtigen Athener (*νόθοι*), die daher auch besonders diesen Dienst versahen. Auch zwei städtische Demen hatten Heiligthümer und Feste des Herakles. Doch ist über Lage der ersten und die Zeit der zweiten nichts Näheres bekannt. Der Demos Diomeia (*Διόμεια* oder *Διομεῖς*) soll seinen Namen haben von Diomos, einem Sohne des Herakles (*Arist.* Ran. 656. Schol.). Herakles selbst hatte daher den Beinamen *Διομεῖος*. Da hatte, wie es scheint, ein Verein von 60 Freunden des Witzes ihre Zusammenkunft mit festlichen Schmäusen (*Athen.* VI, 260; XIV, 614). Das öffentliche Fest hieß hier *Διόμεια* (Lex.). In Melite ward Herakles unter dem Beinamen Alexikakos (*Ἀλεξίκακος*) verehrt (*Hes.* s. v. *ἐκ Μελίτης μαστιγίας*). Die Bildsäule war von Ageladas aus Argos, einem Lehrer des Phidias (*Arist.* Ran. 501). Er hatte hier auch den Beinamen *Μήλων*, weil ihm Aepfel (*μῆλα*) geopfert wurden (*Hes.* s. v.; vergl. *Pollux* I, 30 u. 31). Ein Herakleon lag ferner an der Meerenge von Salamis (*Ktes.* in *Phot.* Bibl. C. 72. p. 39); es ist wol dasselbe, welches nach *Steph. Byz.* s. v. *Ἐχελίδαι* als dem *τετράκωμος* gehörig angegeben wird, welcher Phaleron, Xypete, Piräos und Thymotidä umfaßte (*Pollux* IV, 100—105). Wieder ein anderes gehörte dem Landestheile Epakria, wie aus dem Beschlusse der Plotheer zu schließen (*Boeckh.* C. Inscr. I. n. 82, von Sauppe, Rhein. Mus. N. F. IV. S. 289 verbessert). Eine ausführliche Beschreibung der Festfeier des Herakles, bestehend in Vertheilung von Brod, Fleisch und Wein, die einen Festschmaus annehmen läßt, gibt eine Inschrift (*Rangabé* II. n. 799), gefunden zwischen Athen und Acharnä. Die Feiernden hießen Mesogaier. Curtius und Rangabé denken an die gemeinsame Feier eines Tetrakomos, richtiger muß man wol sagen eines Landestheiles, und da bietet sich denn die Vermuthung Henriot's dar, daß zwischen Athen und Acharnä, dem jetzigen Dorfe Herakli, ein Herakleon gewesen sei. Es lag in der Nähe des Kephissos, und Henriot meint, es sei in dem alten Demos Hephästiades gewesen (Les Demes p. 65). Zum Bilde eines solchen Festschmauses geben besonders die Fragmente des Aristophanes Dätaleuse's Züge (*Meineke*, Fragm. Com. II, 2. p. 1020; vergl. *Isaeos*, Astyph. §. 30. *Aristoph.* Av. 567 mit den Scholiasten). Mit der Vergötterung des Herakles war auch die Festfeier über ganz Griechenland verbreitet. In Olympia ward er für den Stifter der Spiele gehalten, aber so zahlreich auch die ihn verherrlichenden Bildwerke da waren, kein Heiligthum, nur ein Altar war ihm geweiht. Er scheint besonders nur als Heros gefeiert (*Paus.* V, 25, 4). Dagegen hatte Messenien zu Abiä einen Tempel des Herakles. Sparta hatte ein Herakleon am Platanistas, dem Uebungsplatze der Jünglinge (*Paus.* III, 15, 3) und auf der Rennbahn (*δρόμος*) stand eine Bildsäule, der die ältesten Jünglinge (*σφαιρεῖς*) opferten. In Megalopolis hatte Herakles am Stadion einen Tempel mit Hermes gemeinsam (VIII, 32, 3). Am reichsten an Tempeln und Festen des Herakles war Böotien. Wir finden Heiligthümer (*Ἡράκλεια*) zu Hyettos (IX, 24, 3), zu Thespiä (27, 6), zu Thisbe (32, 2), zu Tipha (32, 4), bei Orcho-

menos (38, 6). In Theben schloß sich an das Herakleon das Gymnasium und das Stadion (11, 4 u. 7). Da hieß sein Fest von seinem Genossen Iolaos Iolacia (*Ἰολάεια* Schol. *Pind.* Nem. 10, 30; vergl. C. Inscr. I. n. 1068). Auch seinen Kindern wurden da Leichenspiele gefeiert mit Wettrennen und gymnischen Kämpfen (Schol. *Pind.* Isthm. III, 116). Auf Thasos hatte Herakles zwei Heiligthümer als Heros und der tyrische als Gott (*Herod.* II, 44. *Paus.* V, 25, 12). Zu Antimachia auf Kos opferte der Priester in weiblicher Kleidung und mit einer Mitra (Binde) um's Haupt dem Herakles, gewiß mit mystischen Beziehungen (*Plut.* Qu. Gr. 58. *Ross*, Inscr. Gr. III. n. 311. p. 45). Eigenthümlich war auch das in Lindos auf Rhodos dem Herakles dargebrachte Opfer; es bestand aus einem Ackerstiere, und obgleich sonst bei religiösen Handlungen kein böses oder Unglück bedeutendes Wort gesprochen, mußten an diesem Feste Verwünschungen, durften keine Worte von guter Bedeutung gesprochen werden (*Conon.* 11. *Lactant.* Inst. Chr. I, 21, 31; vergl. oben IV. §. 4).

§. 25. Dioskuren.

Wie die Dioskuren unter dem Namen *ἄνακες* oder *ἄνακτες* einen hochheiligen Tempel hatten, so wurden sie auch in einem entsprechenden Feste gefeiert. Der Tempel lag nördlich von der Akropolis unter den ältesten Heiligthümern (*Paus.* I, 18, 1). Es ward *ἀνάκειον* und das Fest Anakäa (*Ἀνάκεια*) genannt (Lex. s. v.) und durch ein Pferderennen gefeiert (*Lys.* ap. *Dionys. Hal.* De vi Dem. 11). Die Theilnahme der Plotheer oder aller Epakrier bezeugt eine Inschrift (C. Inscr. I. n. 82). Es scheint demnach von allen Landestheilen oder Demen zu dem Feste beigesteuert. In Lakedämon waren sie Landesgötter aus vordorischer Zeit. Zahlreich waren dort die Heiligthümer: ein Tempel lag am Dromos bei Sparta, gemeinsam mit den Chariten (*Paus.* III, 14, 6); ein Haus, in dem sie der Sage nach gewohnt haben sollten, ward ihnen später geweiht (16, 2). Zu Therapne, einer alten Burg Sparta's, war eine dem Polydeukes heilige Quelle und ein Tempel desselben (20, 1), Kastor's Denkmal, über dem ein Tempel erbaut war, bei dem Pausanias ihrer Vergötterung gedenkt (13, 1). Einen gemeinsamen Altar hatten sie als rathgebende Götter (*ἀμβούλιοι*) neben Zeus und Athene mit gleichem Beinamen beim Karneion (13, 4). Am Meere auf der Insel Pephne standen ihre Bildsäulen von Erz (26, 1). Von drei kleineren Bildsäulen auf einem Vorgebirge bei Brasiä mit Mützen, wie sie gewöhnlich die Dioskuren trugen, war es zweifelhaft, ob es Dioskuren oder Korybanten seien (24, 5). Das Hauptfest derselben scheinen die Therapnatidia (*Θεραπνατίδια*) gewesen zu sein; von den Opfern, die ihnen als Götter dargebracht wurden, spricht Isokrates (*Enkom.* Hel. 63). Auch in Messenien wurden die Dioskuren von Alters her verehrt (*Paus.* IV, 16, 5—9 und 27, 3). Zu Mantinea in Arkadien hatten sie einen Tempel (VIII, 9, 2). Zu Charadra in Phokis wurden Heroen verehrt, in denen man sie erkennen wollte (vergl. oben IV. §. 5).

§. 26. Asklepios.

8. Elaphebolion Asklepiea (*Ἀσκληπίεια*). Dieser Gott hatte in Athen ziemlich spät Aufnahme gefunden. Sein Fest wurde unmittelbar vor den großen Dionysien gefeiert, das Opfer auf öffentliche Kosten besorgten die Opferer (*ἱεροποιοί* *Aesch.* . *Ktes.* 67. C. Inscr. I. n. 157. l. 15. *Rangabé* II. n. 842). Die wichtigste Cultstätte war Epidauros, wo ihm Kampfspiele gefeiert wurden, alle vier Jahre neun Tage nach den Isthmien, ebenso in Argos (Schol. *Pind.* Nem. III, 145). In Epidauros traten auch Rhapsoden auf (*Plat.* Ion. init.). Mit besonderem Glanze wurden die Asklepieen zu Lampsakos gefeiert (C. Inscr. II. n. 3641. b. p. 1131). Zu Titane bei Sikyon opferte man dem Asklepios einen Stier, ein Lamm, ein Schwein ganz. In Sikyon selbst wurden mit ihm Alexanor als Heros, Euamerion göttlich verehrt. Letzteren vergleicht Pausanias mit dem Telesphoros der Pergamenier, dem Akesios der Epidaurier (II, 11, 7). Auf Bildwerken erscheint er meist als eingehüllte Zwerggestalt, Symbol der Genesung oder des Geheimnißvollen. In Kyrene opferte man ihm zwei Ziegen (*Paus.* II, 26, 9), in Tithorea, wo er als Stammfürst verehrt wurde, alles Andere, nur keine Ziegen (X, 32, 12). Messene stritt mit Epidauros um die Ehre, seine Geburtsstadt zu sein (IV, 3, 2 und 31, 12). In Sparta lag sein Tempel in der Nähe der Rennbahn (*δρόμος*) (III, 14, 7). Berühmt waren seine Tempel in Pergamos, Smyrna, Knidos und Kos. In dem Tempel wurden Schlangen gehalten (*Paus.* II, 11, 8 u. 28, 1 u. III, 23, 6 seq.), die auch bei der mystischen Heilung von Kranken dienten, von der Aristophanes (Plut. 654 seq.) ein carrikirtes Bild gibt. Doch wurden dabei Heilmittel angewandt, die meistens den im Heiligthume oder in einem dazu bestimmten Raume schlafenden Kranken im Traume angegeben wurden (*Paus.* II, 28, 1; vergl. oben IV. §. 6).

§. 27. Tyche.

E. Gerhard, Agathodämon und Bona Dea. Anm. 34—49.

Die Göttin des guten Glücks, *Τύχη*, häufig auch *Ἀγαθὴ τύχη* (*Harp.* und *Suid.* s. v.), deren zeitliche Entwickelung (oben IV. §. 7) nachgewiesen ist, hatte in Athen einen Tempel (*Harp.* und *Suid.* s. v.) und einen davon zu unterscheidenden Altar in der Nähe des alten Prytaneums, wo ihre Statue stand (*Aelian.* Var. H. IX, 39). Sie galt für identisch mit Nemesis und Themis (*Hesych.* s. v. und *Bekk.* Anecd. p. 209). Eines ihr dargebrachten Opfers zwischen den Lenäen und großen Dionysien, also wahrscheinlich im Anthesterion, erwähnt eine Inschrift (Böckh, Staatshaush. II. 1. A. S. 248. 2. A. S. 119. *Rangabé* II. n. 842). In Megara war ein Tempel der Tyche neben dem der Aphrodite (*Paus.* I, 43, 6), in Argos neben dem Zeus Nemeios (II, 20, 3), zu Hermione galt ihr Tempel für den jüngsten (35, 3). Pharä in Messenien hatte einen Tempel mit einem alten Holzbilde (IV, 30, 4—6). In Messene stand ihre Statue im Tempel des Asklepios (31, 10); im Hippodrom zu Olympia hatte sie mit dem Beinamen

ἀγαθή neben dem der Aphrodite und des Pan ein Heiligthum (V, 15, 6). Zu Elis stand sie zur Seite des Sosipolis, der das Horn der Amalthea trug (VI, 25, 4), selbst mit dem Horne der Amalthea und neben sich einen geflügelten Eros; wir kennen sie ferner zu Aegira in Achaia (VII, 26, 8), zu Thebe mit dem Plutos auf dem Arme (IX, 16, 1) und mit dem Daemon agathos (Agathodämon) zusammen zu Lebadea (IX, 39, 5). Durch die Götter, mit denen sie im Cult verbunden vorkommt, wird, wie ihre Auffassung, d. h. wie und wofür man Glück erwartete, auch die Art der Festfeier näher bestimmt sein (vergl. oben IV. §. 8).

§. 28. Feste, die einzelnen Localgöttern gefeiert wurden.

Um wenigstens diese Art von Culten nicht ganz zu übergehen, sollen einige der bekanntesten hier angeführt werden. Es hatte, wie wir gesehen haben, jeder Ort in seiner Religion etwas Eigenthümliches. Unter diesen Eigenthümlichkeiten treten am meisten die Götter mit ihren Culten hervor, die eben nur einem einzigen Orte angehören oder in einigen wenigen Ortschaften wiederkehren. In Athen gab es dergleichen nicht, wenn man nicht den vielbesprochenen Altar des unbekannten Gottes (Apostelg. 17, 23) dahin rechnen will oder der unbekannten Götter und Heroen (*Paus.* I, 1, 4), die wir übrigens auch in Olympia finden (V, 14, 8). Doch an der Grenze Attika's in Oropos begegnet uns solcher Gottesdienst im Amphiaraos, der, wenn auch an einigen anderen Orten anerkannt, doch besonders hier göttlich verehrt ward, wo ihm ein Orakel gehörte von bedeutendem Rufe (L. Preller, Ueber Oropos und das Amphiaraion. Berichte d. K. S. Gesellsch. d. Wissensch. philol.-hist. Cl. IV. S. 140; VI. S. 203 fg.; oben III. §. 12). Auch in Argos (*Paus.* II, 23, 2) hatte er ein Heiligthum, wie es scheint, als Gott. In Sparta jedoch hatte er nur ein Heroon (III, 12, 5). In Oropos (*Paus.* I, 34, 1 seq.) nur war er ein Gott, an dessen Verehrung nach verschiedenen Theilen des Altars, Herakles, Zeus, Apollon an einem Theil, Heroen und Heroinnen an einem anderen und Hestia, Hermes mit Amphiaraos und dem Sohne des Amphilochos am dritten, Aphrodite Panakeia, Jaso, Hygiela und Athene Paionia am vierten, Nymphen, Pan, Acheloos und Kephissos Antheil hatten. Es ergibt sich aus dieser Verbindung, daß dem Amphiaraos außer der Weissagung besonders Heilung von Krankheiten beigelegt wurde, die den Kranken, indem sie auf dem Felle eines geopferten Widders schliefen, offenbart ward. Das ihm gefeierte Fest Amphiaraïa bestand besonders in Kampfspielen (*Pind.* Ol. VII, 154. Schol.). Es waren aber nicht blos gymnische Kampfspiele im Wettrennen und Wettfahren, sondern auch musische (s. oben III. §. 12). Die Amphiaraïen wurden noch spät unter den zahlreichen Festen der Art in Griechenland gefeiert (C. Inscr. 3026. 3208. *Philist.* II, 329). Aehnlich an Wesen und Art der Verehrung war der Orakelgott Trophonios in Lebadea, dem seit der Schlacht bei Leuktra ein Fest ebenfalls vorzüglich mit Kampfspielen begangen ward, die Trophonia (*Τροφώνια*), die in manchen Inschriften vorkommen (*Diod.* XV, 53. *Rangabé*, Ant. Hellen. II. n. 967. *Keil*, Syll. Inscr. Boett. p. 54. Schol. *Pind.* l. l.). Es werden gymnische Spiele namhaft gemacht (vergl. III. §. 12). Aehnlich war es mit Protesilaos, der an mehren Orten bald als Heros, bald als Gott mit Leichenspielen gefeiert ward, so in Eleos oder Elaios im Chersones (*Herod.* VII, 33; IX, 116, 120), wo Pausanias ihn als Gott kennt (I, 34, 1 und III, 4, 6) und in Thessalien (*Pind.* Isth. I, 10. Schol. *Philistr.* Her. II, 5). Der räthselhafte Gott oder Heros von Elis Sosipolis darf auch hierher gerechnet werden; am Fuße des Kronoshügels zu Olympia hatte er mit Eilythyia gemeinsam einen Tempel, dessen Inneres dem Sosipolis geweiht war und nur von der jährlich neu erwählten Priesterin betreten werden durfte. Das Fest ward von Jungfrauen mit Rauchopfern und Lobliedern gefeiert (*Paus.* VI, 20, 2 seq.). Sein Haupttempel war in Elis, den er mit Tyche theilte (VI, 25, 4). Diesen Gegenstand ergänzt die im I. Abschn. gegebene Uebersicht der Localculte.

§. 29. Nymphen und Flußgötter.

Daß die Quellen als junge Mädchen (Nymphen) vorgestellt und göttlich verehrt wurden, daran sind wir öfter erinnert. Daß ihnen die Umgebung der Quelle in ihrer natürlichen Schönheit ein Heiligthum war, lernen wir schon aus Homer (Od. XII, 318) und sehen wir bestätigt von Plato (Phaedr. p. 230. B. c. 5). Besonders Höhlen waren Heiligthümer der Nymphen; so schon die Grotte der Kalypso (Od. V, 57) allegorisch gedeutet von Porphyrius (De Antro Nympharum) und die korykische am Parnaß (*Paus.* X, 32, 5). Ihnen nachgeahmt wurden besonders in der folgenden Periode künstliche Gewölbe mit Springbrunnen und Wasserbehälter, Nymphäen genannt (*Müller*, Qu. Antioch. p. 89). Holstenius gibt nach einem antiken Gemälde in den barberinischen Gärten die Abbildung unter dem Titel: Vetus Pictura Nymphaeum referens. Romae 1577. fol. Ein ihnen in Verbindung mit Zeus selbst mit Kampfspielen gefeiertes Fest kennen wir in Dodona. Es hieß Naïa (*Νάϊα*) (*Rangabé*, Ant. Hell. II. n. 967. *Boeckh.* C. Inscr. I. n. 2908). Geopfert wurde ihnen Milch und Oel (Trankopfer ohne Wein, *νηφάλια*, Schol. *Soph.* Oed. Col. 99), auch Lämmer (*Theokr.* V, 12, 53 seq.). Als Geschenke wurden ihnen besonders Puppen geweiht (*Plat.* Phaedr. c. 5. p. 230 und Erkl.). Von der Theilung des Wassers zu heiligem und profanem Gebrauche handelt Curtius (Quellen- und Brunneninschriften. Götting. 1859. 4.). Derselbe weist nach, wie die Quellen auch anderen Göttern geweiht wurden, namentlich dem Asklepios die Heilquellen, aber auch dem Apollon und der Artemis. — Die Flußgötter wurden je nach dem Charakter als Jünglinge, Männer oder Greise dargestellt, aber auch als Stiere mit Menschengesicht. Von der Vergötterung des Kephissos und Ilissos in Attika sind nur geringe Spuren vorhanden. Dargestellt als Jünglinge waren sie im Giebelfelde des Parthenon. Einen Altar der ilissischen Musen kennen wir zwar (*Paus.* I,

19, 5), nicht aber des Ilissos selbst. Eine Abrechnung über die Einnahme von den Tempelgütern nennt indessen auch den Ilissos (*Rangabé* II. n. 2253). Er muß also einen Cult gehabt haben. Wenn Kephissos mit Pan und dem Acheloos und den Nymphen zusammen einen Altar hatte im Heiligthume des Amphiaraos (I, 34, 3) zu Oropos, so konnte auch der böotische Kephissos gemeint sein, wenn es nicht eine Abstraction des Flußwassers in Beziehung auf seine Fruchtbarkeit ist, wie Acheloos im Allgemeinen, der auf Reliefs unter Pan und den Nymphen als bloßer Kopf eines Greises erscheint (Panofka, Der bärtige Kopf der Nymphenreliefs [hinter Perseus]. Berlin 1847. 4.). In diesem Sinne ist Kastalia (*Paus.* X, 8, 9) Tochter, in demselben Sinne sind die Syrenen (IX, 34, 2) Töchter des Acheloos und er ist, wie Kephissos, Eigenname verschiedener Flüsse geworden. In Sicilien wurden die Flüsse viel höher gehalten, da sie als Städtezeichen die Münzen zierten (K. O. Müller, Archäologie §. 403, 1. 2).

§. 30. Die Musen.

Auch die Musen hatten in Athen Heiligthümer und Feste. Von Einkünften, die für ihren Dienst bestimmt waren und also eine öffentliche Verehrung beweisen, zeugt eine Abrechnung über die Tempelgüter (*Rangabé* II. n. 2253. l. 19). Ein Fest Museia (*Μουσεῖα* *Aeschin.* c. Tim. 10) ward in den Schulen gefeiert. In demselben Sinne als Urheberinnen der geistigen Erhebung hatten sie auch in der Akademie einen Altar (*Paus.* I, 30, 2). An ihre ursprüngliche Bedeutung als Quellgöttinnen erinnert dagegen der Altar der ilissischen Musen (I, 19, 5). Sollte damit auch nicht das gebräuchliche weinlose Trankopfer (*νηφάλια*) zusammenhängen, das auch den Nymphen dargebracht wurde? (*Philoch.* bei Schol. *Soph.* Oed. Col. 95). Die geistige Bedeutung herrschte von Alters her im helikonischen Dienste, der sich bis in die spätesten Zeiten erhielt. Wir besitzen Zeugnisse aus der Zeit des Eumenes, daß die in ihren Festen errungenen Siegespreise zu den ehrenvollsten neben denen der Pythien gerechnet wurden (C. Inscr. II, 3067). Pausanias (IX, 31, 3) kennt sie in ihrem alten Glanze, und nach Inschriften dauerten sie zu Zeiten des Septimius Severus, wenn auch gewiß in sehr entstellter Gestalt, fort. Wir finden an denselben musische Wettkämpfe aller Art (C. Inscr. I. n. 1586 und 1587. Oben III. §. 12). Trompeter erhalten Preise neben verschiedenen Arten von Flötenbläsern; aber auch Kitharisten, Rhapsoden, Tragöden, Komöden, Kitharöden und sogar epische Dichter und Lobredner. Von Alters her waren jedoch Chöre von Flötenspielern die Hauptsache. Das Fest war eine Pentaëteris (*Plut.* Amat. 1). Der Thespier Amphion hatte dies Museion in einer besonderen Schrift behandelt (*Athen.* XIV, 629). An Musenfesten zu Chios (C. Inscr. II. n. 2214) werden auch Preise für Lesen und sogar für gymnastische Spiele ausgesetzt.

§. 31. Die Chariten.

Wo die Charitesia (ein gewöhnlicher Name für ein Fest der Chariten) mit Tänzen gefeiert sind, bei denen die besten Tänzer Kuchen zum Preise bekamen (*Eustath.* ad Od. XVIII, 194), wird nicht angegeben. In Athen scheint ihre Verehrung mit den Frühlingsfesten der Athene zusammengehangen zu haben. Am berühmtesten waren die Charitesia zu Orchomenos, die besonders mit poetischen Wettkämpfen der verschiedensten Art gefeiert wurden (C. Inscr. I. n. 1583. 1584. *Paus.* IX, 35, 1 seq.). In den Schulen und Gymnasien wurden sie neben den Musen verehrt (*Diog. Laërt.* IV, 1). Bei Trinkgelagen wurden sie wahrscheinlich überall neben Horen und Dionysos angerufen, ohne Zweifel um Erhaltung der Besonnenheit und des Anstandes (*Panyasis* bei *Athen.* II, 36).

§. 32. Die Horen.

Den Horen ist in Athen ein doppeltes Fest gefeiert. Das eine war ein Bittfest um Abwendung der den Früchten schädlichen Hitze (*Philoch.* b. *Athen.* XIV, 456). Da dies der Thallo, als der Hore der Blüthe, gefeiert sein muß, welche mit der Pandrosos zusammen verehrt ward (*Paus.* IX, 35, 2) und deren Fest als eine Weihe, als ein Geheimdienst (*τελετή*) bezeichnet wird (*Athenag.* init.), so mußte es in den Frühling fallen, wahrscheinlich um den Anfang der eintretenden Hitze. Einer Erklärung bedarf der Gebrauch an diesem Feste, das Fleisch nicht, wie sonst gewöhnlich, zu braten, sondern zu kochen. Das zweite Fest, wahrscheinlich das, dem Hesychios den Namen Horäa (*Ὡραια*) gibt, war ein Dankfest für die geernteten Früchte, deren Erstlinge dargebracht wurden. Es wird also zunächst auf die Karpo sich bezogen haben. Hesychios erklärt dasselbe Wort (*Ὡραια*) auch für einerlei mit Nekysia, die am 5. Boëdromion stattfanden (*Bekk.* Anecd. p. 86). Ob es dasselbe Fest oder ob der Name verschiedene Bedeutungen hatte, ist nicht klar. Jedenfalls hatte das Fest, da es als *τελετή* bezeichnet wird, etwas Geheimnißvolles. Ein Zusammenhang mit den Töchtern des Kekrops ist auch deshalb hier wahrscheinlich. In welchem Verhältnisse das Fest zu den Thargelia und Pyanepsia stand, welche eine ähnliche Bedeutung hatten und den Horen mit dem Apollon gemein waren (Schol. *Arist.* Eq. 729. *Plut.* 1054), muß dahin gestellt bleiben. Im Tempel der Chariten zu Athen hatte auch der Dionysos Orthios einen Altar (*Athen.* II, 38). In Athen hatten sie mit der Artemis Epipyrgidia den Priester gemeinsam, wie die Inschrift eines Sessels im Theater lehrt (Philol. XIX, 360). Ihre Verehrung ist auch in Argos (*Paus.* II, 20, 4), Korinth (*Boeckh.* Pind. Expl. p. 144) und Olympia (*Paus.* V, 17, 1) bezeugt.

§. 33. Die Mören.

Von einem eigenen Feste der Mören in Athen wissen wir Nichts; ihr öffentlicher Dienst scheint sich in dem der Aphrodite Urania concentrirt zu haben (*Paus.* I, 19, 2), die mit dem Beinamen Nemesis einen eigenen Priester hatte (Inschr. eines Sessels im Theater. Philol. XIX. p. 361). In Delphi lehnte ihr Dienst sich an Zeus und durch ihn an Apollon an. Im Tempel selbst waren Bildsäulen des Apollon und Zeus mit dem Beinamen Möragetes und neben ihnen die Statuen zweier Mören

(*Paus.* X, 24, 4). Denselben Beinamen führte Zeus neben den Mören dargestellt im Heiligthume der Despoina zu Akakesion in Arkadien (VIII, 37, 1). Auch im Hippodrom zu Olympia stand Zeus Moiragetes und neben ihm die Mören. Zeus wie die Mören hatten ihren besonderen Altar (V, 15, 5). Auch zu Korinth (II, 4, 7), zu Sparta (III, 11, 11) und Theben (IX, 25, 4) hatten die Mören ihre Heiligthümer. Bemerkenswerth ist ihre Beziehung zu den Horen in Sikyon (II, 11, 4) und zu den Chariten, mit denen sie unter Chortänzen die Persephone aus der Unterwelt heraufholten (*Aristoph.* Ran. 453. Orph. H. 42).

§. 34. Die Eumeniden.

Das Fest der Eumeniden oder Erinnyen, dessen Einsetzung Aeschylos im gleichnamigen Stücke verherrlicht, ward an ihrem Heiligthume in einer Höhle an der Ostseite des Areopags gefeiert (*Paus.* I, 28, 6). Ein zweites Heiligthum war im Demos Kolonos (*Soph.* Oed. Col. 37 seq. 1582 seq. *Aesch.* Eum. 1001 seq.). Auch bei außerordentlicher Veranlassung ward ihr da ein Trankopfer von Wasser und Honig dargebracht, wobei das Gefäß mit Lämmerwolle bekränzt, die Erde mit Oelzweigen besteckt ward (Oed. Col. 459 seq.). Wie der ganze Gottesdienst stand auch diese Feier unter der Leitung der Hesychiden, doch vollzogen besondere Opferbesorger (*ἱεροποιοί*) das Opfer. Hesychios, der angebliche Stammvater der Hesychiden, welche auch die Pompe führten und wahrscheinlich auch die von angesehenen Jünglingen bereiteten Opferkuchen opferten, hatte ein Heroon in der Nähe des Heiligthums der Eumeniden, die auch Semnä (*σέμναι*) hießen. Ihm ward an dem Hauptfeste zuerst ein schwarzer Widder geopfert; die Opferthiere wurden ganz verbrannt. Die weinlose Spende ward von Frauen aus dem Geschlechte der Hesychiden dargebracht (Polemon ed. *Preller* p. 91 b. Schol. *Soph.* Oed. Col. 479, wo das *ὀϐ* beizubehalten. *Ulp.* ad *Dem.* Mid. ed. *R.* p. 552. Lex. s. v. *Ἡσυχίδαι*. Müller, Eumeniden S. 179). Es ist zu vermuthen, daß dies Fest in die letzten Tage des Maimakterion oder Posideon fiel. Die Verwandtschaft mit der Demeter Erynnis weiß auf den Spätherbst oder Winter hin. Zum Theil ähnlich war ihr Dienst in Sikyon (*Paus.* II, 11, 4), wo ihnen trächtige Schafe geopfert und ein mit Honig gemischter Trank gespendet wurde und die Festtheilnehmer Blumenkränze trugen. Da war ihr Dienst, wie es scheint, mit dem der Mören, in Megalopolis mit dem der Chariten verbunden (VIII, 34, 3). Ueberall, so auch zu Trözen (*Paus.* II, 31, 9), in Kerynela (VII, 27, 7), in Achaia war ihr Dienst mit dem Mythos von Orestes in Verbindung gebracht.

§. 35. Heroen.

Zahlreich waren die Heroen, welche in Attika, zumal in Athen selbst Heiligthümer und daher selbstverständlich auch Feste hatten. Vom Theseus ist schon wiederholt die Rede gewesen, daß ihm der achte Tag jedes Monats gefeiert sei und in mehren Monaten diese Feier in Beziehung zu verschiedenen Göttern stand, namentlich im Munychion und Thargelion zu Apollo und Artemis, im Pyanepsion zu Athene und Dionysos, im Posideon zu Poseidon. Das Fest des 8. und 9. Pyanepsion scheint vorzugsweise Thesea geheißen und ihm gefeiert zu sein als Andenken an seine Rückkehr aus Kreta (*Plut.* Thes. 22. Schol. *Arist.* Plut. 628. Lex. s. v. *Θησεῖα*). Von dem Glanze, mit dem die Thesea gefeiert wurden, sind wir erst neuerdings unterrichtet durch die Ephebeninschriften (*Philist.* I. p. 40. T. 1. l. 20), wo eine Musterung der Epheben im Waffenschmucke genannt wird, besonders aber durch eine Inschrift zum Lobe des Konon, welche Pompe, Opfer, Lampadophorien und gymnische Agonen von größtem Umfange ausführlich beschreibt (*Philist.* II. p. 132 l. 3), und zum Lobe des Miltiades (II. p. 132). Den Theseen gingen die seinen Steuerleuten gefeierten Kybernesia (S. 86) vorher (*Κυβερνήσια*). Am Grabe des Phäos und Nausithoos in Phaleron (*Plut.* Thes. 17) ward auch ein Todtenopfer für seinen Lehrer Konnidas (*Plut.* Thes. 4) gebracht. Nach dem Theseus genossen die Aeakiden die meiste Verehrung in Attika. Aeakos selbst hatte ein Heiligthum (*Αἰάκειον Hesych.* s. v.). Vom Aias war auf Salamis ein Fest benannt (*Αἰάντεια Hes.* s. v.). Sein Heiligthum dort nennt Pausanias (I, 35, 2); von seiner Verehrung sprechen Herodotos (VIII, 64) und Pindar (N. 4, 48 [76]). Die attischen Epheben schifften nach Salamis, brachten im Feierzuge ihm und dem Asklepios ein Opfer, wobei ein Ruhebett mit einer Waffenrüstung geschmückt ward, und hielten einen gymnischen Agon, namentlich einen Wettlauf, einen Fackellauf und ein Wettrudern (Ephebeninschr. *Philist.* I. T. 1. l. 25. T. 2. l. 73. Grasberger in d. Verhandl. d. philol. Gesellsch. in Würzb. S. 1 fg., bes. Taf. *A.* Z. 16 u. 54. *B.* Z. 30. *Γ.* Z. 25; vergl. *Rangabé* II. n. 675. Z. 32. *Paus.* I, 25, 3. Schol. *Pind.* Nem. II, 19). Die Zeit des Festes ist ungewiß. Und in Athen selbst ward er mit seinem Sohne Eurysakes noch zur Zeit des Pausanias an demselben Altare geehrt (*Paus.* l. l.). Das Eurysakeion wird oft genannt (Lex. s. v.). Auffallend ist, daß auch troische Heroen in Athen durch Feste geehrt wurden, und zwar in Trauerfesten, wie theure Todte, namentlich Memnon und Sarpedon (*Arist.* Nub. 622; vergl. 5. Per. II. §. 2). Es erklärt sich daraus, daß der Mythos ursprünglich nicht historisch, sondern physisch-religiös war. Daß die attischen Könige ihre Heiligthümer und Feste hatten, versteht sich von selbst. Sie wurden geehrt theils mit den Göttern, deren Beinamen sie früher gewesen, wie Erechtheus mit Poseidon, aber auch selbständig, besonders als Stammväter bestimmter Geschlechter, so Kekrops der Amynandriden, die dann besondere Priester aus diesen Geschlechtern hatten (Inschr. bei Roß, Demen S. 20), so selbst der sonst so wenig genannte Kranaos, dessen Priester aus dem Geschlechte der Chariden (*Χαρίδαι*) (*Hesych.* s. v.) war. Endlich wurden selbst dem Androgeos, dem Sohne des Minos, der hinterlistig getödtet sein sollte, ein Fest mit Leichenspielen gefeiert

(*Paus.* I, 1, 2. *Hes.* s. v.). Aehnlich ist es mit den Pelopiden im Peloponnes, namentlich in Sparta, wo sie aber auch noch als Beinamen des Zeus erscheinen und neben ihm Achilleus ein besonderes Fest hatte (*Paus.* III, 24, 5) wie seine Mutter Thetis (III, 14, 4; vergl. 5. Per. II. §. 4). In gleicher Weise verehrte jeder Staat, jede Stadt, ja jede kleinere Ortschaft die eingeborenen oder angestammten Heroen, wie sie (im Anfange der 3., 4. und 5. Per.) nachgewiesen sind. Hier und da hatten wegen eigenthümlicher mythischer Beziehungen auch fremde Heroen Heiligthümer und Feste, wie Oedipus zu Kolonos in Attika (*Soph.* Oed. Col. 1524 nebst Schol.). Heroischer Ehren waren an manchen Orten auch mythische Seher und Sänger theilhaftig geworden, so hatte Melampus in der kleinen Stadt Aegosthena in Megaris einen Tempel und ein Fest (*Μελαμπόδεια Paus.* I, 44, 5. *Rangabé* II. n. 704. Z. 20). Amphiaraos zu Oropos (*Paus.* II, 23, 2. *Rangabé* n. 965), Linos auf dem Helikon (*Paus.* IX, 29, 6), Orpheus an verschiedenen Orten Pieriens (*Paus.* IX, 30). Dasselbe ist von Hesiodos in Naupaktos und Orchomenos (IX, 31, 6 und 38, 2), sowie vom Homeros an allen Orten, die Anspruch machten, seine Geburtsstätte zu sein oder sein Grab zu besitzen (*Kortegan*, De Tabula Archelai. Bonnae 1862. 4.).

§. 36. Hades und der Todtendienst.

5. Boëdromion Nekysia (*Νεκύσια*). *Bekk.* Anecd. p. 86.

Nur in Elis war dem Hades ein besonderer Tempel geweiht und ein besonderes Fest gefeiert. Nur am Tage des Festes ward der Tempel geöffnet und nur den ihm Geweiheten der Zutritt verstattet (*Paus.* VI, 25, 2). In Olympia findet sich indessen unter den zahlreichen Altären auch einer für Zeus Chthonios, was nur eine umschreibende Bezeichnung für Hades ist (V, 14, 8). Mit demselben Beinamen finden wir zu Korinth (II, 2, 8) eine Bildsäule neben Zeus Hypsistos (dem Höchsten) und einer dritten des Zeus ohne Beinamen, die ohne Zweifel den Poseidon darstellte. Eine besondere Verehrung muß Hades als solcher genossen haben bei den Todtenorakeln. In Athen hatte er mit Hermes und Ge eine Statue im Heiligthume der Eumeniden, in deren Cult auch wol der des Hades verflochten war, wie daraus zu schließen ist, daß ihr Heiligthum in Kolonos für den Eingang zur Unterwelt galt (*Soph.* Oed. Col. 1582. Schol.). Die Art seiner Verehrung ist die der chthonischen Götter, unter denen er in der mystischen Verehrung als Dionysos aufgefaßt wird. Als Gott des Todes steht er im nächsten Zusammenhange mit dem Heroen- und Todtendienste. Der Heroenverehrung ist der Todtendienst nahe verwandt; in vielen Gegenden Griechenlands wurden, wie zahlreiche Inschriften zeigen, z. B. C. Inscr. I, 1723. 1785. 1792 u. a., die Todten geradezu Heroen genannt, jedoch nicht in Athen. Die verschiedenen Todtenfeste Athens sind bereits an verschiedenen Orten besprochen. Hier bleibt nur übrig, sie zusammenzustellen, um an ihre verschiedene Tendenz zu erinnern. Sie sind meistens auch Feste der chthonischen Götter; doch ist eins vorzugsweise den Verstorbenen gewidmet. Hierher gehören nach der Reihenfolge des Jahres die Hydrophorien, die Anthesterien, die Nekysien und die Ennyalien oder Epithaphien, wahrscheinlich auch die großen und kleinen Eleusinien und die großen Dionysien, insofern alle diese Feste ein Fortleben der Verstorbenen nach dem Tode und eine Einwirkung der Todten auf die Lebenden voraussetzten oder lehrten. Es scheint, daß auch die Plynterien, sowie alle Feste der Athene, an denen die Töchter des Kekrops, besonders aber die, bei denen Agraulos in Betracht kam, Beziehung zu den Todten hatten, vielleicht gar auch die Diasien und Maimakterien. Das eigentliche Todtenfest im engeren Sinne waren die Nekysien am 5. Boëdromion, deren Namen die verschiedenen Beziehungen erkennen lassen, unter denen man die Todten stehend dachte. Die eigentliche Benennung, insofern die Todten geehrt und verehrt wurden, ist Nekysia oder Nekyia (von *νέκυς* die Leiche), auch Thanatasia (von *θάνατος* Tod). Dieselben hießen auch Genesia (von *γένεσις* die Geburt), wol nur weil den einzelnen Verstorbenen auch nach ihrem Tode der Geburtstag gefeiert ward. Der Name Nemesia dagegen (von Nemesis) bezog sich auf den Glauben, daß nach dem Tode das im Leben ungestraft gebliebene Böse Bestrafung finde (Lex. s. v.). Verehrt wurde außer den chthonischen Göttern überhaupt, besonders wie aus dem Namen zu schließen, Nemesis, und wie bezeugt wird und im Wesen der Sache liegt, Ge (die Erde), weil sie die Leichen in ihren Schoos aufnimmt.

§. 37. Politische Feste.

Schließlich ist noch von den politischen Festen zu sprechen, die auch immer ihre religiöse Seite hatten. Von den besprochenen Festen hatten die Synoekesien, die Panathenäen und die Apaturien ihre politische Seite. Politische Feste als Erinnerung an historische Thatsachen aus historischer Zeit waren in Athen die Feier der Schlachten bei Marathon, Salamis und Platäa und der Befreiung Athens durch Thrasibul, des Sieges des Chabrias bei Naxos und der Schlacht bei Mantinea. Das Marathonfest fiel auf den 6. Boëdromion, der als der 6. des Monats der Artemis geheiligt war, weshalb ihr mit Beziehung auf ein Gelübde in feierlichem Zuge nach ihrem Tempel jenseits des Ilissos 500 Ziegen dargebracht und geopfert wurden. Das Opfer brachte der Polemarch, denn als Polemarch hatte Miltiades den Sieg erkämpft (*Plut.* De Malign. Herod. 26. Glor. Athen. 7. *Xenoph.* Anab. III, 2, 12). Die Theilnahme der Jünglinge im Waffenschmucke bezeugen die Ephebeninschriften (*Philist.* I. p. 40). Sie brachten ein Todtenopfer und bekränzten das Siegesdenkmal (Taf. 2. Z. 69). (Ueber Verlegung des Tages der Schlacht, die an einem Vollmonde gewonnen war, s. Böckh, Mondcykl. d. Hell. S. 64.) Die Feier schloß sich sehr passend an die Todtenfeier der Nekysien am 5., der wieder die Feier der Schlacht bei Platäa am 3. und 4. desselben Monats vorhergegangen war. Die Schlacht bei Salamis fiel auf den 16. Munychion, der mit Wettrudern (Taf. 2. Z. 70)

dem Zeus Tropaios, auch der Artemis gefeiert ward. Der Sieg des Chabrias bei Naxos ward den 16. Boëdromion, der bei Mantinea den 12. Skirophorion gefeiert. Doch wird die Art der Feier nicht näher angegeben (*Plut.* Glor. Athen. 7. Ephebeninschr. *Philist.* I. p. 40. 90. 288).

Attischer Festkalender.

	Ἑκατομβαιών.	*Μεταγειτνιών.*	*Βοηδρομιών.*	*Πυανεψιών.*	*Μαιμακτηριών.*	*Ποσιδεών.*
1.	*Ἐισιτήρια.*					
2.			*Νικητήρια.*			
3.			*ἡ ἐν Πλαταιαῖς νίκη.*			
4.						
5.			*Γενέσια.*			
6.			*ἡ ἐν Μαραθῶνι νίκη.*	*Πυανέψια.*		
7.	*Ἑκατομβαῖα* (?).	*Μεταγείτνια* (?).	*Βοηδρόμια* (?).	*Πυανέψια.* *Κυβερνήσια.*		
8.	*Θησεῖα.*			*Ὠσχοφόρια.* *Θησεῖα.*		*Ποσειδώνια.*
9.				*Διπνηφόρια.* *Θησεῖα.*		
10.				*Θεσμοφόρια.*		
11.				"		*Διονύσια μικρά (Πειραῖα)* (?).
12.	*Κρόνια.*		*Χαριστήρια ἐλευθερίας.*	"		"
13.	*Κρόνια.*		*Νέφθυϊ καὶ Ὀσίριδι ἀλεκτρυών.*	"		"
14.				"		
15.						
16.	*Συνοικέσια.*		*ἡ περὶ Νάξου ναυμαχία.*			
17.			*Ἐλευσίνια μεγάλα.*			
18.			"			
19.			"		*Μαιμακτήρια* (?).	
20.			"		"	
21.			"		"	
22.	*Παναθήναια μεγάλα.*		"			
23.	"		"			
24.	"		"			
25.	"					
26.	"			*Ἀπατουρία. T.*		
27.	*Παναθήναια μεγάλα καὶ μικρά.*					
28.	"			"		
29.				"		
30.				*Χαλκεῖα.*		
Tag unbestimmt			*Προηρόσια.*	*τῶν τριῶν ἀρότων ἱερῶν ὁ πρῶτος.*		*Ἁλῶα.* *Ἐπιτάφια.*

Attischer Festkalender.

	Γαμηλιών.	Ἀνθεστηριών.	Ἐλαφηβολιών.	Μουνυχιών.	Θαργηλιών.	Σκιροφοριών.
1.						
2.						
3.						
4.						
5.						
6.			Ἐλαφηβόλια (?).	Δελφίνια.	Θαργήλια Δημήτρι χλοῇ καὶ Γῇ κουροτροφῷ θυσία.	
7.				»	»	
8.			Ἀσκληπίεια.			
9.			Διονύσια μεγάλα.			
10.			»			
11.		Ἀνθεστήρια.	»			
12.		»	»			Σκιροφόρια.
13.		»	»			»
14.			»			Διιπόλια (Βουφόνια).
15.			Κρόνῳ πόπανοι.			Ἀῤῥηφόρια.
16.			Πάνδια.	Μουνύχια. ἡ περὶ Σαλαμῖνα ναυμαχία.		
17.				»		
18.						
19.	Ληναῖα (?).	Ἐλευσίνια μικρά.		Ὀλύμπια.		
20.	»	»			Βενδίδεια.	
21.	»	»			»	
22.	»				Πλυντήρια.	
23.	»	Διάσια.				
24.						
25.						
26.					Καλλυντήρια (?).	
27.						
28.						
29.				Ἡρακλεῖ καὶ θείῳ ἀλέκτορες β' κτλ.		
30.						Διισωτήρια.
Feste, deren Tag ungewiß	τῶν τριῶν ἀροτῶν ἱερῶν ὁ δεύτερος. Γαμήλια.	τῶν τριῶν ἀροτῶν ἱερῶν ὁ τρίτος. Προχαριστήρια. Ἀγαθῇ τύχῃ θυσία. Ὑδροφόρια.			τῷ Ἑρμῇ τῷ Ἡγεμονίῳ θυσία.	

XIV. Das heilige Recht und die Weihe.

§. 1. Eine politische, alle griechischen Staaten umfassende Einheit hat es nie gegeben. Die gegenseitige Anerkennung der griechischen Staaten als stammverwandt trat äußerlich hervor in der Sprachgemeinschaft, machte sich aber besonders geltend in der religiösen Gemeinschaft, sowol durch Zulassung zu den großen Nationalspielen und Anerkennung des Landfriedens während derselben, als auch durch Anerkennung des delphischen Orakels als der Quelle der gemeinschaftlichen Religion. Gemeinsam war die Religion aber nicht nur in der Gleichheit gewisser Vorstellungen, Gesetze und Gebräuche, sondern auch in

der Anerkennung der jedem Staate, jeder Ortschaft, jedem Geschlechte bis zum Einzelnen herab eingeräumten Eigenthümlichkeit (*τὰ πάτρια*), die nicht nur gegenseitig war, sondern auch von Delphi ausdrücklich anerkannt, geschützt und gefördert ward (*Xenoph.* Memor. I, 3, 1 und IV, 3, 16. *Cic.* Legg. II, 16. *Porphyr.* Abstin. II, 59). Die erste Quelle des Orakels war Zeus selber, der Vater der Götter und Menschen, zunächst als Lenker der Schicksale (Moirагetes), der seinen Willen kund thut durch Apollo, seinen Exegeten, vermittels der Pythia, die auf dem heiligen Dreifuß seine Offenbarungen empfing (*Plat.* Rep. IV, 5. p. 427. b. Legg. V. p. 738; VI. p. 759; IX. p. 865. Schol. *Arist.* Plut. v. 9).

§. 2. Die Religion beruht auf Ueberlieferung, die allgemeine auf Ueberlieferung der von Apollo und den Musen begeisterten Seher und Dichter, nicht blos der älteren, sondern auch der gleichzeitigen, und den Aussprüchen der Orakel, zunächst des delphischen Orakels, die der einzelnen Gemeinschaften, d. h. der Staaten, Geschlechter und Familien auf der Ueberlieferung des Volks und besonders der mit Verwaltung der Heiligthümer betrauten Seher und Priester. Ein wesentlicher Einfluß auf Entwickelung der Religion muß auch der bildenden Kunst eingeräumt werden durch Idealisirung und Feststellung der Vorstellung von den einzelnen Göttern. Durch alle drei Elemente war ein Fortschritt möglich, dessen Verwirklichung im Laufe der Zeit wir nachzuweisen versucht haben. Da es keine bestimmte Grenzen über das Verhältniß des Allgemeinen zum Speciellen gab, bedurfte es einer Festsetzung in jedem einzelnen Falle, deren Entscheidung von der gesetzgebenden Gewalt des Staates oder der kleinern Gemeinschaften, die sie anging, abhängig war. Die Freiheit der Entwickelung war um so größer, da neben Delphi zahlreiche andere Orakel vorhanden waren ohne eine anerkannte Unterordnung, ja einige, wie das didymäische bei Milet, an Ansehen dem delphischen nahe kamen; da andere nicht einmal dem Apollo gehörten, wie das des Amphiaraos zu Oropos an der Grenze von Attika und Böotien, das des Trophonios zu Lebadea, das des Zeus zu Dodona, das sogar an Alter und äußerem Ansehen in älterer Zeit Delphi übertroffen zu haben scheint, und da selbst auswärtige Orakel befragt wurden, wie das des Zeus Ammon in der libyschen Wüste (Hermann, Gottesd. Alterth. §. 40 u. 41). Man kann kaum begreifen, wie Widersprüche und Streitigkeiten vermieden sind. Und doch lesen wir Nichts auch nur von einem Versuch der Orakel, einander Macht und Ansehen zu schmälern oder gar sich über einander zu erheben. Dagegen fehlt es nicht an Spuren gegenseitiger Verbindung und Anerkennung, kann die gegenseitige auch schon wegen der großen Entfernung keine ununterbrochene und enge Beziehung gewesen sein. Vergl. oben II. u. III. §. 7 u. 8.

§. 3. Eine unmittelbare Verbindung aber bestand zwischen Delphi und allen einzelnen Staaten in doppelter Weise. Einmal durch die heiligen Gesandtschaften (Theorien), die kamen, um das Orakel zu fragen. Jeder Staat hatte dazu eigene Beamte: Athen die Pythaisten (*Strab.* IX, 2, 11), deren Würde erblich gewesen zu sein scheint (*Bossler*, De gent. sacerdot. p. 46), Sparta die vier Pythier, deren zwei beständig in der Umgebung des Königs lebten (*Herod.* VI, 57. *Cic.* Div. I, 43). Diese Verbindung war eine nationale, da in demselben Monat (Bysios von *πυθεῖν*), dem ersten Frühlingsmonate, von allen griechischen Staaten solche heilige Gesandtschaften und außerdem zahlreiche, und zwar die angesehensten Privatpersonen, zusammentrafen. Diese Zusammenkunft war um so wichtiger, weil zu derselben Zeit von vielen griechischen Staaten des Mutterlandes die Vertreter der Amphiktyonen, die Hieromnemonen, dort ihre Versammlungen hielten (Hermann, Griech. Staatsalterth. §. 12—14). Dazu kamen alle vier Jahre im Herbst die pythischen Spiele. Die zweite Art der Verbindung war durch die bereits (oben III. §. 8) genannten Exegeten vermittelt. Wie die Orakelsprüche in den einzelnen Staaten, welche dieselben erhalten hatten, in einem Tempel der Burg aufbewahrt wurden (Petersen, „Das heil. Recht" §. 9 u. 10. *Herod.* V, 90; VII, 6) [69]) und unter ihrer Aufsicht standen [70]), so muß es auch in Delphi ein Tempelarchiv gegeben haben, das außer den den einzelnen Staaten, Corporationen und Personen ertheilten Orakeln auch diejenigen enthielt, welche in übereinstimmender Gestalt an alle griechische Staaten erlassen waren. Daß es dergleichen gegeben, lassen die Thatsachen nicht bezweifeln. Solche Thatsachen sind die Anerkennung und Aufnahme einer neuen Gottheit in den Cultus aller griechischen Staaten, wie der Hestia, des Herakles, der Kybele, der neuen Gestaltung des Dionysosdienstes [71]) u. s. w.

§. 4. Auch in den einzelnen Staaten ward unterschieden zwischen den allgemeinen Bestimmungen, welche in die Staatsgesetze aufgenommen waren (in Athen waren es die *κύρβεις*, Polem. ed. *Preller* p. 87. *Aristot.* Polit. in *Müller.* Fragm. Hist. Graec. II. p. 109), und den Gesetzen für einzelne Tempel. Es hatten nämlich, wenn nicht alle, doch die meisten, oder wenigstens viele Tempel vom Staate wahrscheinlich mit dem Orakel von Delphi oder Dodona vereinbarte oder von demselben bestätigte Ordnungen des Gottesdienstes [72]). Von solchen

69) Einer solchen Sammlung erwähnte Euripides im Plisthenes nach Tzetzes in *Cramer.* Anecd. Oxon. III. p. 373, 20. *Nauck.* Fragm. Trag. n. 629. 70) Sprüche, auf denen das Wohl des Staates beruhen sollte, wurden strenge bewahrt, so in Athen vom Areopag (*Dinarch.* c. Demosth. §. 9). 71) Daß wir solche Sprüche von jedem Gottesdienste voraussetzen müssen, beweist das Zeugniß über den Dionysosdienst bei *Demosth.* in Mid. §. 15: *ἴστε γὰρ δήπου τοῦθ' ὅτι τοὺς χόρους ὑμεῖς ἅπαντας τούτους καὶ τοὺς ὕμνους τῷ θεῷ ποιεῖσθε οὐ μόνον κατὰ τοὺς νόμους τοὺς περὶ Διονυσίων, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὰς μαντείας, ἐν αἷς ἁπάσαις ἀνῃρημένον εὑρήσετε τῇ πόλει, ὁμοίως ἐκ Δελφῶν καὶ ἐκ Δοδώνης, χοροὺς ἱστάναι κατὰ τὰ πάτρια καὶ κνισσᾶν ἀγυιὰς καὶ στεφανηφορεῖν.* Die folgenden in Prosa gegebenen Sprüche selbst scheinen jedoch unecht zu sein. 72) Das ergibt sich im Allgemeinen aus *Plat.* Rep. IV. p. 427. Legg. V, 738; VI, 759. *Xenoph.* Memorab. I, 3, 1. Demgemäß wird auch Xenophon selbst verfahren sein in der Stiftung eines Tempels der Artemis zu Skillus (Anab. V, 3, 4 seq. *Paus.* V, 6, 5).

Tempelgesetzen haben wir theils Zeugnisse, theils besitzen wir sie noch im Original durch Inschriften. Das älteste und bedeutendste Gesetz dieser Art in Athen muß das sogenannte Gesetz oder die Gesetze des Königs (*νόμος* oder *νόμοι τοῦ βασιλέως*) gewesen sein. Es stand im älteren Tempel des Dionysos im Lenäon und war mit alterthümlichen Buchstaben in eine steinerne Säule eingegraben; es waren zu Demosthenes' Zeit die Buchstaben schon verwittert. Dasselbe bestimmte die Pflichten und Rechte des Archon Basileus in Beziehung auf die Religion, ist also wahrscheinlich aus der Zeit, als das Archontat in neun verschiedene Aemter getheilt ward, also vom Jahre 683. Da der Fürst-Priester die Aufsicht über das ganze Religionswesen hatte, was selbst die Heiligthümer der Demen umfaßte, so muß dies Gesetz die Grundlage der ganzen attischen Religionsverfassung enthalten haben (*Plat.* Polit. c. 30. p. 290. e.). Auch ist das Alter dieses Gesetzes durch Inhalt und Zeugnisse genügend beglaubigt, sodaß die Kyrbeis des Solon nur Auszüge und Ergänzungen können enthalten haben. Uebrigens war es noch zu Demosthenes' Zeit, oder vielmehr zur Zeit des Verfassers der Rede gegen Neära (§. 75) (denn sie gilt für unecht) in Gültigkeit, da sie dasselbe als Quelle für die Feier der Anthesterien anführt (vergl. besonders *Polem.* b. *Athen.* VI. p. 234 und *Preller*, Polem. Fragm. p. 115 seq.; oben II. §. 18; V. §. 7; X. §. 14 u. §. 15). Solche Säulen werden neben den Solonischen Gesetzen in unbestimmter Zahl als Staatsgesetze genannt, nach denen die väterlichen Opfer darzubringen seien (*Lys.* c. *Nicom.* §. 17). Namentlich werden solche steinerne Säulen mit heiligen Gesetzen weiter angeführt im Anakeion, im Herakleion des Kynosarges von Polemon (bei *Athen.* VI, 234. *Preller* p. 115). Ob, was an einzelnen Bestimmungen, die uns Androtion, Philochoros und Andere (*Athen.* IX. p. 375. b.; XV. p. 693. d. *Aelian.* Var. Hist. V, 14 und VII, 19. *Aristoph.* Plut. 1184. Schol. Vesp. 695) aufbewahrt haben, solchen Tempelgesetzen, oder den Solonischen Gesetzen, oder der Ueberlieferung entnommen ist, muß meistens dahingestellt bleiben. Die aus der Ueberlieferung, heiligen Gesängen und gesetzlichen Bestimmungen zusammengesetzten Gottesdienste waren zu verschiedenen Zwecken auch Gegenstand der Literatur geworden. Ueber das Verhältniß der Delien zu den Thargelien ward eine Schrift im Daphnephorion zu Phlyeis aufbewahrt (*Athen.* X, 424). Die Schriften, welche die Thesmophorien (Schol. *Theokr.* IV, 25) und die Eleusinien (*Aelian.* Histor. An. IX, 65) betreffen, sind wahrscheinlich Bücher über das Ceremoniel für die Priester und zum Vorlesen für die Geweihten gewesen. Mit welcher Sorgfalt solche Schriften bewacht wurden, zeigt der Bericht des Pausanias (VIII, 15, 2), daß die Pheneaten in Arkadien solche heilige Schriften in einer Steinkiste verschlossen aufbewahrten, die nur am Tage der höchsten Feier herausgenommen und vorgelesen, dann in derselben Nacht wieder verschlossen wurden. Von der Art müssen auch die bei Herstellung Messeniens angeblich wieder gefundenen Schriften gewesen sein, die damals von Zinnplatten in Bücher oder Rollen übertragen und in einem Kästchen von den Priestern aufbewahrt wurden (*Paus.* IV, 26, 8 u. 27, 5). Auf diese Bücher weist das Gesetz hin, das später über diese zu Andania erneuerten Eleusinien verfaßt, in einer Inschrift wieder entdeckt und mit Erläuterungen herausgegeben ist von H. Sauppe (in den Abhandl. d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen. Vol. VIII. S. 217 fg. S. 228 Anm. und S. 264; vergl. oben IX. §. 16). Ein Bruchstück eines solchen Gesetzes hat sich auch in Eleusis erhalten (*H. Sauppe*, De inscriptione Eleusinia. Gotting. 1862. 4.). Später wenigstens müssen auch Schriften über die Mysterien in den Händen der Geweihten gewesen sein, welche für sie bestimmt waren, da vorkommt, daß sie auch von Uneingeweihten gelesen wurden (*Galen.* Simp. medic. l. VIII. Prooem. ed. *Kühn.* Vol. VII. p. 2). Daß Orphische Hymnen und Weihen und dem Eumolpos beigelegte Schriften bei dem Cultus der Eleusinien selbst gebraucht wurden, haben wir wiederholt gesehen.

§. 5. Zu diesen urkundlichen Gesetzen kommen spätere Aufzeichnungen der Gebräuche durch die Inhaber der Tradition, die Exegeten, die sogenannten Exegetica (*Ἐξηγητικά*), deren es vom Kleitodemos oder Kleidemos (*Athen.* IX. p. 409. f.), vom Antikleides (*Athen.* XI. p. 473. b.), Timosthenes (Schol. *Apoll. Rhod.* III, 847) und Andern gab. Exegeten schrieben aber auch über einzelne Theile des heiligen Rechts und des Cultus, so Habron über Feste und Opfer (*Περὶ ἑορτῶν καὶ θυσιῶν*), Philochoros behandelte fast die ganze Religion; doch würde die Nachweisung dieser Literatur hier nur eine Wiederholung sein, da wir dieselbe bereits im ersten Theile in der Geschichte der wissenschaftlichen Bearbeitung der Mythologie und Religion bei den Griechen nachgewiesen haben. Es soll nur an die doppelte Behandlung, eine mehr reflectirende bei den Philosophen und eine mehr referirende Zusammenstellung bei den Grammatikern erinnert werden. Werke, die das ganze Religionswesen umfaßten, scheint es wenig gegeben zu haben. Wahrscheinlich waren indessen des Theophrast Bücher der Art: *Τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορίας ς'* objectiv historisch und *Περὶ εὐσεβείας* subjectiv (*Diog. Laërt.* V, 48 u. 50), obgleich auch letzteres interessantes historisches Material enthielt, wie die Bruchstücke bei Porphyrius (De Abstin.) zeigen (vergl. über die religiöse Literatur der Griechen 1. Thl. 1. Abschn., bes. II. §. 3 u. 4).

§. 6. Da wir uns die Aufgabe gestellt hatten, die Religion in ihrer zeitlichen Entwickelung zu erforschen, mußten wir, da von einer abstracten Lehre bei den Griechen keine Rede ist, überall gleich ins Einzelne gehen. Der Fortschritt des Gedankens konnte nur in unmittelbarer Verbindung mit den Einrichtungen, in denen er zur Erscheinung kam, nachgewiesen werden. Alle diese einzelnen Einrichtungen und Gebräuche sind von Delphi ausgegangen oder bestätigt und beaufsichtigt unter Vermittelung der Exegeten. Daher scheint es angemessen, hier schließlich das von Delphi ausgehende und durch die Exegeten erklärte heilige Recht, dem im weiteren Sinne die ganze Religion angehört, in seinen Principien zu betrachten. Diese finden wir in den allgemeinen Be-

griffen, auf welche alle Einzelnheiten als ihre Einheit zurückzuführen sind (vergl. „Ursprung und Auslegung des heiligen Rechts b. d. Gr." Philol. 1.Supplem.-Bd. H. 2). Es sind hier die allgemeinen Begriffe zu entwickeln, auf welchen der Unterschied des Heiligen und Profanen und die innerhalb der religiösen Sphäre beim Tempel, bei Priestern, bei Opfern und Weihgeschenken u. s. w. (oben III. §. 3—14) liegenden Vorstellungen beruhen. Das heilige Recht ward von den Griechen *τὸ ὅσιον* und abstract *ἡ ὁσία, ἡ ὁσιότης* genannt [73]). In diesem Sinne wird das *ὅσιον* neben *δίκαιον* als Inbegriff des gesammten Rechtes gebraucht, jenes in Beziehung auf die Götter, dieses in Beziehung auf die Menschen [74]). In diesem weiteren Sinne umfaßt das Wort *ὅσιον* das *ἱερὸν* und das *ὅσιον* im engeren Sinne, jenes als dasjenige, was ausschließlich oder unmittelbar den Göttern gehört, wie Tempel und Opferthiere (*ἱερὰ*) und Priester (*ἱερεῖς*), dieses (*ὅσιον*), was den Menschen, obgleich es den Göttern gehört, für sich zu gebrauchen gestattet, oder was Göttern und Menschen gemeinsam ist, sie gewissermaßen verbindet, sowie Alles, was die chthonischen Götter und die Todten angeht [75]). Daher bezeichnet es auch einen niedern Grad der Heiligkeit, indem Tempel und Götterbilder mit dem Ausdrucke *ἱερά*, Geräthe und Weihgeschenke mit dem Worte *ὅσια* bezeichnet werden [76]). Dieser Unterschied läßt sich nicht nur im Sprachgebrauche weiter [77]) nachweisen, sondern auch in den Gebräuchen, die auf ihm beruhen. Der Unterschied der Weihe des höheren und niederen Grades findet sich zunächst bei Menschen und Zeiten. Die Priester sind heilig *ἱεροὶ* im höheren Range, die sonst bei der Feier betheiligten Personen werden *ὅσιοι* genannt, wie die Theilnehmer am Chor, die Mysten u. s. w. [78]). Die höheren Feste sind heilige Tage (*ἡμέραι ἱεραὶ* und *ἱερομηνίαι*); von andern Tagen, namentlich solchen, welche auf die Verstorbenen Bezug hatten, ward *ὅσιον* gebraucht, wie besonders von den religiösen Gebräuchen bei der Bestattung auch das Substantiv *ἡ ὁσία* vorkommt [79]). Ja die ganze Verehrung der chthonischen Götter fällt in den Umfang des Begriffes *ὅσιον*, ist aber ausgeschlossen von der Sphäre des Begriffes *ἱερόν*. Ein gemeinsamer Ausdruck für die Heiligkeit der olympischen und chthonischen Götter scheint ursprünglich das Wort *τὸ ἄγος* oder *ἅγος* gewesen zu sein, doch hat sich der Gebrauch in den abgeleiteten Wörtern früh getrennt (*Suid.* s. v.). Für Alles, was sich auf die olympischen Götter bezieht, sind die Worte *ἅγιος* und *ἁγνός* geblieben, und zwar zur Bezeichnung eines Grades der Heiligkeit, die noch über den Begriff des *ἱερὸς* hinausgeht, wie *ἁγνὴ ἑορτὴ* und *ἱερὸν ἅγιον*. Dazu kommt das Wort *παναγής* in gleicher Bedeutung. Dagegen findet sich später das Wort *ἄγος* für *μύσος* auf den Begriff der durch Frevel bewirkten Verunreinigung beschränkt, wodurch der Frevler den chthonischen Göttern, zunächst den Erinnyen verfallen ist, der deshalb *ἐναγής*, wie bei den Römern in gleichem Sinne sacer heißt, sodaß es geradezu durch *πονηρὸς* böse erklärt wird (*Hesych.*). Daß es aber ursprünglich, wie sacer, „geweiht" bezeichnet habe, davon ist noch ein Beispiel vorhanden im Sophokles (Oed. R. 656 und die Ausleger). Ist diese Erklärung hier zweifelhaft, so gibt das abgeleitete Wort *ἐναγίζειν* den Beweis, daß die Gebräuche des Todten- und Heroendienstes umfaßt, ohne an Verunreinigung zu erinnern. Finden nun auch in Verehrung der Todten überhaupt, der Heroen und der unterirdischen Götter, wie V. §. 1 u. 4 nachgewiesen ist, bestimmte Unterschiede statt, so sind sie doch auf das Engste verbunden nicht nur bei Leichenbestattungen und an bestimmten Zeiten nach dem einzelnen Todesfalle und an bestimmten Monats- und Jahrestagen, sondern auch an Festen, wie den Anthesterien und Nekysien. Trotz des trennenden Gegensatzes kommen aber auch olympische und chthonische Götter in vielfacher Verbindung vor, wie

73) *Plat.* Eutyphr. p. 14. c.: *Τί λέγεις τὸ ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὁσιότητα; οὐχὶ ἐπιστήμην τινὰ τοῦ θύειν καὶ εὔχεσθαι.* Das Substantiv *ὁσίη* findet sich schon Odyss. XVI, 423; XXII, 412, aber nicht in der Ilias, und das Adjectiv in keiner von beiden. Epikur nannte seine Schrift gegen die Religion *Περὶ ὁσιότητος* (*Diog. Laërt.* X, 27). Cicero (N. D. I, 41) übersetzt den Titel: De sanctitate et pietate adversus Deos, und der Epikureer Phädros (ed. *Petersen* p. 37) bezeichnet den Inhalt: *Τὸν περὶ τῆς εὐσεβείας λόγον.* Diese oft unter Phädros' Namen angeführte Schrift ist jetzt als das Buch des Philodemos: *Περὶ εὐσεβείας*, erkannt. *Sauppe* im Ind. Schol. S. Ae. Gott. 1864. 4. Ein Argiver Sokrates schrieb: *Περὶ ὁσίων* (*Plut.* De Is. et Osir. c. 35. *Müller*, Fragm. H. G. IV, p. 496). 74) *Plat.* Gorg. p. 507. b.: *Περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ τοὺς θεοὺς ὅσια.* Vergl. *Xenoph.* Hell. IV, 1, 31. *Eurip.* El. 1351. Schol. ad *Eur.* Hec. 788. 75) Das ganze Gebiet des heiligen Rechtes ward umfaßt, wenn es vom Gegenstande der Verhandlungen in der vierten regelmäßigen Volksversammlung jeder Prytanie in Athen (*Pollux* VIII, 96) heißt *περὶ ἱερῶν καὶ ὁσίων*, und im Ephebeneid (ibid. VIII, 105): *ἀμυνῶ δὲ καὶ ὑπὲρ ἱερῶν καὶ ὑπὲρ ὁσίων.* Vergl. *Plat.* Legg. VI, 778; IX, 857. 76) Der Unterschied ergibt sich aus einer attischen Inschrift zur Belobung für hergestellte Heiligthümer: *ὑπέρ τε τῶν ἱερῶν καὶ τῶν ὁσίων*, dem später entspricht: *εἰς τὴν οἰκοδομίαν τῶν ἱερῶν καὶ τῶν ἀναθημάτων* (*Rangabé*, Antiq. Hell. II, 806). Dieser Unterschied ist zum Gegensatz geworden und später *ὅσιος* für profan genommen, obgleich es eigentlich nur das von den Göttern den Menschen zur Benutzung Gegebene oder Zurückgegebene bedeutet, wie oben III. §. 9 vom Opfer nachgewiesen ist. Vergl. *Phot.* s. v. *ὁσία* und *ὅσιον*. Ausführlicher sind Sprachgebrauch und Begriffe von mir erörtert Zeitschr. f. d. Alterthumswissensch. 1857. Nr. 40. S. 317 fg. Doch ist zu bedenken, daß der Sprachgebrauch bei dem größeren und geringeren Umfange der Wörter nicht scharf ausgeprägt war oder vielmehr nur in technischen Schriften und officiellen Urkunden streng beobachtet ward. 77) In dem Gebrauche der Wörter *ἀφιεροῦν* und *καθιεροῦν* einerseits und *ἀφοσιοῦν* und *καθοσιοῦν* andererseits.

78) *Aristoph.* Ran. 327 u. 335. 79) Vergl. Lexic. s. v. *ἱερομηνία* und *Phot.* s. v. *ὁσιωθῆναι ἡμέρας λέγουσιν ἐπὶ θανάτῳ τινός· οἷον μὴ ἱεράς, ἀλλ' ὁσίας νομισθῆναι.* Trotz dieses Unterschiedes in der technischen Sprache werden beide Wörter und deren Ableitungen im gemeinen Leben vielfach verwechselt, was seinen Grund in den verschiedenen Bedeutungen dieser Wörter hat. So braucht Lukianos (Lexiph. 70) *τὸ ὁσιοῦσθαι* von der Priesterweihe und die dem Schutz des Heiligthums anvertrauten öffentlichen Gelder werden *ἱερὰ χρήματα* genannt, da sie in der Strenge des Sprachgebrauches nur *ὅσια* heißen sollten (Bötticher im Philolog. XIX. S. 4), ja wenn der von ihm betonte Unterschied zwischen Culttempeln und agonalen Festtempeln sicher ist, wird der Parthenon abweichend vom strengen Sprachgebrauch *ἱερὸν* genannt.

die Thargelien dem Apollo, dem Helios, den Horen und zugleich der Demeter und Kore gefeiert wurden.

§. 7. Die Weihe (*καθοσίωσις*) ist die Handlung, durch welche Gegenstände, sei es in ihrer ursprünglichen, natürlichen Beschaffenheit oder von Menschen verarbeitet, in Brziehung zu den Göttern gesetzt, ihrem Genuß, Gebrauch oder Schutz übergeben werden. Wird der Gegenstand ganz dem menschlichen Gebrauch entzogen, so empfängt er den höheren Grad der Weihe (*καθιέρωσις*). Der niedere Grad der Weihe, der eine Theilnahme des Menschlichen am Göttlichen gestattet, eine Gemeinschaft der Götter und Menschen bezeichnet, wird mit demselben Wort, das die Weihe im Allgemeinen ausdrückt (*καθοσίωσις*), bezeichnet. Verschieden von beiden ist die Weihe für die chthonischen Götter und die Todten, die wieder durch dasselbe und verwandte, aber doch auch durch unterscheidende Wörter (wie *ἐντέμνειν* und *ἐναγίζειν*) bezeichnet wird, die außerdem auch verschiedene Arten der Sühne bezeichnen (Lexic.). Von dem Grade oder der Art der Weihe waren die Rechte abhängig, die an einem Tempel, an Götterbildern oder Weihgeschenken hafteten. Die **Weihe** selbst bildete die Grundlage des gesammten heiligen Rechtes, weshalb schon wiederholt auf dieselbe hingewiesen und später auf dieselbe zurückzuweisen ist. So weit es in bloßen Worten geschehen kann, hat unter den erhaltenen Schriftstellern Pollux in seinem Onomastikon (I, 1—39) den Umfang des heiligen Rechts am besten bezeichnet; den Inhalt lernen wir aus Plato (De Legibus) am genauesten im Zusammenhange kennen; an einzelnen Notizen sind die Lexikographen besonders reich, zumal Hesychios und Photios. Doch lassen diese kaum ahnen, bis zu welcher Kleinlichkeit die Unterschiede bei der Weihe für die einzelnen Götter ausgebildet waren. Davon liefern die Orakelsprüche, welche die Gebräuche bei der Weihe von Götterbildern beschreiben, Beweise und zugleich Beispiele, die *Euseb.* Praep. Evang. (V, 7 und a. a. O.) aus Porphyrios' Schrift: De Philosophia ex oraculis haurienda, entnommen und G. Wolff in der Ausgabe dieser Schrift gesammelt und erörtert hat, besonders S. 130 u. 206 fg. Wolff hält freilich diese Orakel für unecht. Es sind seine Zweifel über diese Orakel bestritten und die Echtheit ist zu erweisen gesucht, wie denn Wolff selbst zeigt, daß sie sich an herrschende Gebräuche anlehnen [80]) (oben III. §. 9). Doch würde es zu weit führen, hier ins Einzelne zu gehen. Von der Wrihe der Heiligthümer sind die Hauptunterschiede uns aus Scholien und Lexikographen genügend bekannt. So wurden Tempel, Altäre und Götterbilder **mit größeren Opfern** (Stieren) und durch ein **Gefäß** (*καδίσκος*), in welches **Weizenkörner, in Honig eingeweicht**, geworfen wurden, Altäre und Statuen, sowie häusliche Heiligthümer mit geringern Opfern (Schafen oder Ziegen) und durch einen **Krug** (*χύτρα*) mit **Hülsenfrüchten** geweiht. Das Gefäß und der Krug wurden ohne Zweifel eingegraben [81]). Der **Korb mit Korn** oder Schrot und Weihwasser, das mit dem darin gelöschten Holzscheit umhergesprengt ward, war allen Weihen gemeinsam und mag in manchen Fällen allein angewandt sein. Eine besondere Art der Weihe niedern Grades ist das **Eingraben oder Aufhängen des Knollens einer Meerzwiebel** (*σκίλλα, σχῖνος*). Namentlich ward das Privathaus, das, da es Heiligthümer so mancher Art umfaßte, auch eine gewisse Weihe hatte, durch Eingraben unter der Thürangel oder Aufhängen über der Schwelle geweiht oder dem göttlichen Schutze empfohlen (*Aristoph.* b. *Suid.* s. v. *Ἄλιμος*. *Meineke*, Fragm. Comm. II. p. 1050 und *Plin.* Hist. Nat. XX, 9; vergl. Fragm. des *Cratin.* Chiron b. Schol. *Soph.* Oed. Col. 477. *Meineke*, Fragm. Comm. II. p. 151). Es ist (III. §. 5) bemerkt, daß bei der **Priesterweihe** die Bekränzung die Hauptsache gewesen zu sein scheint. In demselben Sinne wurden Menschen, Opferthiere, ja selbst Tempel bekränzt. Doch kam es dabei ohne Zweifel auf die **Formel** an, mit der die Bekränzung geschah. Die Ausdehnung der Sitte mußte den Werth herabdrücken, der doch in vielen Fällen anerkannt blieb (vergl. die verschiedenen Ansichten über die Bekränzung bei *Athen.* XV, 674). Auch die Theilnehmer an Opfern, an Pompen, fast an jeder Festfreude, namentlich Mahlzeiten, waren bekränzt; eine Sitte, die dem Homer ganz unbekannt war. Es waren aber gewöhnlich keine Blumenkränze, sondern Laubkränze, und das Laub ward genommen von dem Baume, der dem gefeierten Gott heilig war; an Festen des Apollo bekränzte man sich mit Lorbeer-, der Athene mit Oelzweigen, an Festen des Dionysos mit Weinlaub oder Epheu. Blumenkränze waren nur in wenig Festen, wie den Anthesterien und vielleicht in einzelnen Theilen der großen Dionysien, besonders aber in Liebesverhältnissen gebräuchlich. Doch waren einzelne Blumen auch einzelnen Gottheiten heilig, wie die Lilien der Hera, die Rose der Aphrodite. Priester trugen **beständig Kränze** als Auszeichnung ihres Amtes, und es ist demnach die Bekränzung eine Art Weihe auch bei den Siegern in den Festspielen und als Auszeichnung verdienter Männee auf Beschluß des Volkes. Solche Ehrendecrete machen fast die größte Zahl der attischen Inschriften aus (vergl. *Demosth.* c. Androt. 72). Der Ehre ward auch ein reeller Werth hinzugefügt, indem solche Kränze später aus goldenen Blättern gemacht wurden, die noch später als Ehrengeschenke selbst auswärtigen Staaten geschickt zu werden pflegten. Diese Ehrenkränze, nicht die Bekränzung bei Festen und Festzügen, sind ohne Zweifel gemeint, wenn Clemens Alexandrinus (Paed. II, 8, 72) die Ausartung dieser Sitte in

---

80) In der Abhandlung Addit. III. p. 206: De Statuarum consecratione.

81) Das Wort *ἱδρύεσθαι*, eigentlich errichten, ward allgemein von Gegenständen, die geweiht wurden, gebraucht, was in Verbindung mit den Opfern erläutert wird (Schol. *Aristoph.* Pax 922. Plutos 1191). Von der Weihe niederen Grades handeln diese aus dem Scholiasten zum Aristophanes angeführten Stellen. Von der höheren die bisher wenig berücksichtigten *Phot.* Lex. s. v. *Ὄμηρον Ἀθηναῖοι ὅταν τὸν νεὼν ἱδρύσωνται, πυροὺς μέλιτι δεύσαντες ἐμβαλόντες εἰς καδίσκον, εἶθ' οὕτως ἐπιθέντες τὸ ἱερεῖον συντελοῦσι τὰ ἑξῆς κτλ.* Vergl dies und die verwandten Wörter im *Steph.*, Thes. und *Hesych.*

Luxus nach den Perserkriegen beklagt. Daß wirklich eine Weihe die Grundvorstellung war, bezeugt nicht nur Plato ausdrücklich (Legg. XII. p. 947), sondern bestätigt die Sitte, den in Wettkämpfen gewonnenen Kranz den Göttern zu weihen (*Aristoph.* Plut. 1088). Daß die Bekränzung zunächst für die olympischen Götter galt, zeigt der Gebrauch, sie bei der Trauer nicht zu tragen. Doch kam es auch hier auf den Baum an. Bei den Mysterien, die chthonischen Göttern gefeiert wurden, trug man Myrthenkränze. Auch hier fehlte der Gradunterschied nicht. Der höhere Grad scheint durch die Binde, die zu dem Kranze kam, ausgedrückt; deren gab es wieder verschiedene Arten (*ταινία* und *στρόφιον* Lex. s. v.). Da dem Homer die Kränze unbekannt sind, dieselben aber in Aegypten früh im Gebrauch waren, möchte man glauben, daß die Sitte daher entlehnt sei. Damit steht wenigstens nicht im Widerspruch, wenn Sappho und Alkäos der Kränze zuerst erwähnen (*Athen.* XV, 674). Oel hat beim Homer noch keine besondere Heiligkeit, obgleich es von Alters her zum Einreiben des Körpers nach dem Bade diente (Il. X, 577. Od. III, 466. *Hes.* Opp. 822). Auch beim Trankopfer kommt es noch nicht vor. Das Salben der Leiche mochte auch den Zweck haben, dieselbe länger gegen Verwesung zu schützen (Il. XVIII, 350; XXIII, 170). Wenn jedoch Gefäße mit Honig und Fett (Oel?) in den Scheiterhaufen gestellt wurden, so bezweckte das wol mehr, als die Flammen zu nähren. Erwägen wir das gewöhnliche Vorkommen von Salbengefäßen bei Libationen auf Grabgemälden (Stackelberg, Gräber der Hellenen. Taf. 44), so mag da auch der praktische Zweck, durch Wohlgeruch den Leichengeruch zu dämpfen, vorwalten, doch zeigt der Gebrauch neben Binden und Kränzen auch auf eine Weihe hin (*Arist.* Daet. *Fr. Meineke* II, 1033). Dies wird zur Gewißheit durch die Nachricht von der Todtenfeier der bei Platää gegen die Perser gefallenen Griechen (*Plut.* Arist. 21), wobei außer den gewöhnlichen Todtenopfern der Archon von Platää die Grabsäulen abwischt und dann mit wohlriechendem Oele (*μύρων*) salbt. So ward der Stein, den Kronos statt des Zeus verschlungen haben sollte, in Delphi gesalbt (*Paus.* X, 24, 5), und abergläubische Leute salbten selbst Steine an Abwegen und Kreuzwegen (*Theophr.* Char. 16). Auch Statuen, nicht nur von Stein, sondern auch von Holz, wurden mit Oel gesalbt (*Wolff* p. 211). Da das Salben bei den Juden als Weihe einen weit ausgedehnteren Gebrauch hatte, für Menschen nicht nur, sondern auch für heilige Steine, so dürfen wir wol annehmen, daß dies auch bei andern semitischen Völkern der Fall gewesen und durch die Phönikier zu den Griechen gekommen ist. Gemeinsam allen Weihen sind demnach Thieropfer und Weihwasser, eigenthümlich der Weihe der Götterbilder, Altäre und Gebäude Fruchtopfer, die eingegraben zu sein scheinen, der Weihe der Opferthiere und Menschen Binden und Kränze, der Weihe der Grabmäler das Salben mit Oel, wenn auch der Unterschied nicht streng gehalten wurde, da auch Tempel bekränzt und auch andere Steine gesalbt wurden. — So ist denn das ganze Gebiet der Religion, das wir nach seinen beiden Seiten des Glaubens und der Gebräuche in ihrer reichen Entwickelung darzustellen versucht haben, schließlich auf den einen Begriff des Heiligen (früher *ἄγος*, später *ὅσιον*, welches *ἱερὸν* in sich faßt, aber auch daneben steht) zurückgeführt, dessen Elemente theils schon durch Ionier und Achäer in der vorhistorischen Zeit zur Anerkennung kamen, theils bei der älteren (äolischen) Bevölkerung zurückgedrängt, nach der dorischen Wanderung aus dem Dunkel hervorgezogen, zur allgemeinen Anerkennung kamen, theils endlich aus der Fremde aufgenommen, durch das delphische Orakel, wahrscheinlich unter Mitwirkung der Orphiker, zu einem Ganzen verschmolzen und entwickelt wurden.

Siebente oder hellenistische Periode.

Von Alexander's Eroberungen bis zum Untergange des Heidenthums; 335 v. Chr. bis 527 n. Chr.

War es schwer, ja unmöglich, in der vorhergehenden Periode bestimmte Abschnitte zu machen, so läßt sich diese letzte vorzugsweise chronologisch entwickeln. Die Erhebung des Geistes über die Sinnenwelt, das Suchen des Göttlichen in einem Jenseits vermöge einer eigenthümlichen Geistesthätigkeit, in der die Phantasie das Uebergewicht hatte über den Verstand, war von jeher dem Orient eigen. Diese Geistesrichtung, welche sich auch in Griechenland schon früher in den Mysterien geltend gemacht hatte, gewann nun allmählich die Herrschaft in der ganzen Religion, sie verdrängte nach und nach die ästhetische Andacht, welche bisher den Charakter der öffentlichen Gottesverehrung bei den Griechen gebildet hatte. Mehr als das Bild selbst wurden die ihm beigelegten oder die Gottheit auch ohne Bild vertretenden Symbole Mittel, den Geist über die sinnliche Anschauung zu erheben und höhere Ideen zum Bewußtsein zu bringen. Diese Erhebung der Bedeutsamkeit über die bisher vorwaltende Schönheit ward zunächst vermittelt durch die Gleichstellung fremder und griechischer Götter, die zwar schon früher vorkommt, nun aber den Hauptcharakter der religiösen Richtung bestimmt. Diese Theokrasie (Göttermengerei) hat auch ihre bestimmte Entwickelung gehabt. Ihr liegt das Streben zum Grunde, durch Aufhebung der nationalen Religion und Gleichstellung fremder Götter mit nationalen sich zur göttlichen Einheit zu erheben. Das Heidenthum erreichte dies Ziel in der Entwickelung der Theokrasie zur pantheistischen Emanationslehre. Den verschiedenen Stufen dieser Entwickelung ist eine gewisse Passivität gemein. Die Heroen sind nicht mehr die Vorbilder für die Menschen, welche nicht mehr für ihre heimischen Götter kämpfen. Indem sie sich den Göttern gleichsam hingeben, dieselben in sich aufnehmen, zieht sich das Gemüth allmählich in sich zurück. Die Religion nahm einen beschaulichen, contemplativen Charakter an. Das höchste Ziel der Contemplation war die Erhebung zur höchsten göttlichen Einheit an der, wenn auch nicht klar

bewußten, Frage nach dem Verhältniß der einzelnen Götter aller Völker zu einander. Wie früher Dionysos zum Mittelpunkt der griechischen Götterwelt geworden war, so ward nun bald diese, bald jene auswärtige Gottheit Mittelpunkt der Götter aller Völker. Zwar nicht neu, aber zuerst allgemein ward dabei in diesem Zeitraume die Vergötterung von Menschen, zumal der Fürsten, bei Lebzeiten oder nach ihrem Tode, Alexander's und seiner Nachfolger, wie der römischen Kaiser, wobei die Ansicht zum Grunde lag, daß die Gottheit in ausgezeichneten Menschen ihre Macht offenbare und zur unmittelbaren Erscheinung komme, was durch die römische Lehre vom Genius als unmittelbarem Ausfluß des höchsten Gottes eine tiefere Begründung erhielt.

Wir unterscheiden:

I. Die Zeit von Alexander's Eroberungen bis zur Zerstörung Korinths durch die Römer 335—146 v. Chr., die Zeit der Theokrasie, in der die Religionen Griechenlands und des Orients als gleichberechtigt neben einander traten und die Elemente beider verschmolzen wurden.

II. Die Zeit der Theokrasie, die bei wachsender Uebermacht der Römer durch Aufnahme oder wenigstens Anerkennung der Religionen der unterworfenen Völker im römischen Reiche ein äußeres Band erhält und sich über Italien und den ganzen Westen ausdehnt, von der Zerstörung Korinths bis August's Alleinherrschaft, 146—30 v. Chr.

III. Die Zeit des sich ausbildenden Universalismus, in dem alle verschiedenen Religionen einander durchdringen und gleichsam befruchten, 30 v. Chr. bis 212 n. Chr., von August's Alleinherrschaft bis zur Gleichstellung aller Bewohner des römischen Reichs durch Ertheilung des Bürgerrechts.

IV. Völlige Verschmelzung aller heidnischen Religionen unter einander und mit der Philosophie in Gestalt der Emanationslehre des Neoplatonismus, besonders durch Plotinos (Synkretismus), von der Gleichstellung aller Bewohner des römischen Reichs bis zur Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion; vergeblicher Kampf gegen das Christenthum, oder von Caracalla bis Constantin, 212—306 n. Chr.

V. Untergang des Heidenthums durch Verfolgung der christlichen Kaiser; vergeblicher Versuch, das Heidenthum innerlich und äußerlich zu regeneriren, von Constantin bis zur Vertreibung der letzten heidnischen Philosophen aus Athen, 306—527 n. Chr.

I. Theokrasie Griechenlands und des Orients; 335—146 v. Chr.

§. 1. Stellte Alexander den Griechen seinen Zug gegen Persien als Rachekrieg dar, so trat er doch in Persien so wenig als in den eroberten Ländern als Unterdrücker auf, sprach vielmehr offen seine Absicht aus und bethätigte dieselbe in aller Weise, Griechenland und den Orient als gleichberechtigte Theile zu einem Ganzen zu verbinden. Dies gibt er auch besonders durch die Stellung zu erkennen, die er in der Religion einnahm. Ueberall, wohin er kam, opferte er den Göttern des Landes; so, nachdem ihm Griechenlands Hegemonie zuerkannt war, auf den Höhen des Hämos dem Dionysos, dem uralten Gott der Thraker, 335 v. Chr., der durch sie bei den Griechen zu so hoher Bedeutung gestiegen war und dem Alexander und seine Nachfolger so gern sich gleichstellten, als sei er ihr Vorbild in Eroberung der Welt (*Suet.* Aug. 94. *Curt.* I, 11). Wie sehr er sich zunächst als Grieche fühlte und zeigen wollte, beweist die Feier der Olympien zu Aegä mit dem gesammten Heere vor dem Auszuge, wobei er außer dem olympischen Zeus auch den Musen geopfert haben soll mit Hinweisung auf die geistigen Zwecke seines Unternehmens. Ganz in griechischem Sinne war auch das Opfer, das er auf der Höhe des Hellespont dem Poseidon und den Nereïden aus goldener Schale darbrachte. So sind auch die Opfer, die er an der Stelle seiner Abfahrt von Europa und bei seiner Landung in Asien dem Zeus Apobateeios (der Abreise), der Athene und dem Herakles brachte, ganz in griechischem Sinne. Dagegen trägt das Opfer, das er nicht nur der Athene Ilias, sondern auch dem Priamos auf dem Altare des Zeus Herkeios brachte, um dessen Zorn gegen sein Geschlecht zu sühnen, das sich mütterlicher Seits von Achilles und Neoptolemos ableitete, schon einen andern Charakter. Da soll er aber auch das Grab des Achilles und Patroklos bekränzt und den ersteren glücklich gepriesen haben, daß er im Homer einen Herold seines Ruhmes fand (*Arrian.* I, 11, 12). Bedeutungsvoll war es auch, daß er die erste Beute der Pallas Athene nach Athen sandte. Bemerkenswerther aber als neu ist es, daß er in den eroberten Städten und Ländern nicht den Göttern der Heimath, sondern des unterworfenen Volkes opferte. In dem erobeeten Tyros feierte er dem tyrischen Herakles Opfer und Festzug zu Lande und zu Wasser, feierte Kampfspiele und Fackellauf, weihte demselben sein erobertes Schiff wieder und die Maschine, mit der er die Mauer durchbrochen hatte, 332 v. Chr. (*Arrian.* II, 24). In gleichem Sinne soll er im Tempel zu Jerusalem dem Jehovah geopfert haben (*Joseph.* Ant. XI, 8). Ebenso suchte er den ägyptischen Priesterstand zu gewinnen, opferte in verschiedenen ägyptischen Tempeln, und besonders dem Apis, fügte aber auch hier dem ägyptischen Gottesdienste griechische Wett- und Musenspiele hinzu als Andeutung der zu erwirkenden Verschmelzung (*Arrian.* III, 1). Das Orakel des Zeus Ammon in der libyschen Wüste, das ihn für einen Sohn des Zeus erklärt haben soll, war schon halb hellenisirt [82]). Die Mischung des

82) Die Sage läßt den Priester, der ihn als Sohn (*ὦ παιδίον*) anreden wollte, des Griechischen nicht ganz kundig aus Versehen *ὦ παιδίος = παῖ Διός* gesagt haben (*Plut.* 27). Nach Andern scheint diese Anrede absichtlich und bewußt gewesen zu sein, da seine Abstammung von Herakles und Perseus die Verwandtschaft mit

Griechischen und Aegyptischen wird bei dem Baue der neuen Stadt Alexandria ausdrücklich geboten. In der griechisch angelegten und bevölkerten Stadt sollte neben griechischen Göttern Isis einen Tempel haben und vor andern Völkern wurden die dorthin versetzten Juden begünstigt. Diese Stadt ward in der Mannichfaltigkeit seiner Bewohner ein Abbild des Reiches im Kleinen (*Arrian.* III, 1. *Strab.* XVII, 1, 6—12. *Polyb.* 34, 14). Ein Haupttempel war das Posidonion, das die Bestimmung der Stadt für den Seehandel ausdrücken sollte. Auch der Dienst der Demeter ward eingeführt, und zwar nach attischem Muster (Schol. *Callim.* Cer. v. 1), als die wichtigste griechische Geheimlehre. Bedeutender im Umfang und von großer Wichtigkeit für die wissenschaftliche Entwickelung war das Museion, eigentlich ein Tempel der Musen, mit umfassenden Gebäuden für die Bibliothek und die Wohnungen der, wahrscheinlich nach dem Vorbilde ägyptischer Priester oder Mönche [83], aber auch mit Beziehung auf die griechischen Gymnasien als Sitze wissenschaftlicher Bestrebungen, hier zusammen lebenden Gelehrten, deren Vorstand Priester der Musen war (*Porphyr.* De Abstin. IV, 6. p. 308. *Rhoer.*). Selbst der höchste städtische Beamte trägt, wie sein Name Exeget zeigt, einen priesterlichen Charakter (*Strab.* l. l.). In Babylon ließ er die von Xerxes geplünderten Heiligthümer neu schmücken und opferte, von chaldäischen Priestern unterstützt, dem Baal (Belos) (*Arrian.* III, 16). Nur in Persepolis bei Zerstörung des Königspalastes vergaß er einmal seines versöhnenden Strebens (*Plut.* 38. *Diod.* XVII, 72. *Arrian.* III, 18). Doch war dies das letzte Opfer der Rache gegen die Perser, deren dahingeschiedene Herrscher er ehrte, indem er das Grab des Kyros schmückte und bewachen ließ. Aber es vergaß Alexander der griechischen Götter und Sitten nicht. Als er das äußerste Ziel am Hyphasis erreicht hatte, ließ er zwölf ungeheure Altäre errichten und opferte den zwölf olympischen Göttern unter Kampfspielen nach hellenischer Weise (*Arrian.* V, 29. *Curt.* IX, 3. *Plut.* 62. *Diod.* XVII, 95), bei der Abfahrt der Flotte auf dem Hydaspes erst dem Poseidon, der Amphitrite, dem Okeanos, den Nereïden und dem Flusse Hydaspes, dann dem Herakles, als seinem Stammvater, dem Ammon und den übrigen Göttern (*Arrian.* VI, 3. Ind. XVIII, 11). Bei seiner Heimkehr nach Babylon wurden im Anschluß an die Todtenfeier des Hephästion, den er nach einem Spruche des Ammon wie einen Gott ehren ließ, durch Kampfspiele, zugleich als Vorbereitung auf den arabischen Feldzug in üblicher Weise den heimischen Göttern und dem guten Glück und nach Weisung der Wahrsager den Uebel abwehrenden Göttern Opfer dargebracht (*Diod.* XVII, 115. *Plut.* 72. *Arrian.* VII, 23 seq.). Bei dem Versöhnungsfeste zu Opis, als abermals die Gleichstellung der Asiaten die Unzufriedenheit der Makedonier erregt hatte, verrichteten griechische und persische Priester gemeinsam das Opfer (*Arrian.* VI, 11). In Ecbatana dagegen feierte er die Dionysien im Herbst des Jahres 324 nach griechischer Weise (*Athen.* XII, 538). Was endlich von seinem täglichen Morgenopfer berichtet wird, scheint hellenische sowol als persische Sitte gewesen zu sein (*Plut.* 75).

§. 2. Die Stellung, welche Alexander zur Religion angenommen hatte, wurde maßgebend für Jahrhunderte 1) in der Gleichberechtigung aller Religionen, die, gewöhnlich neben einander gestellt, in einzelnen Göttern und Gebräuchen mit einander verschmolzen wurden; 2) in Begünstigung und Umgestaltung der Dionysos-Religion; 3) in Vergötterung der Fürsten und einzelner Feldherren; doch fehlt es 4) auch nicht an einzelnen ganz neuen Erscheinungen in der Religion, indem Localgottheiten zu allgemeiner Anerkennung gelangten, wobei sie meistens auch eine höhere Bedeutung erhielten. — Als Alexander's Nachfolger in Kleinasien, Syrien, Aegypten und Persien zu selbständigen Königen sich erhoben, traten sie in seine Fußtapfen durch Gleichstellung der früheren Einwohner mit Makedoniern und Griechen. Bildeten diese auch die Hauptmasse der Bevölkerung in den Residenzen und neu begründeten Städten, so wohnten doch in den Städten der Griechen auch Barbaren und in den älteren Städten auch Griechen mit gleicher Berechtigung. Nur eine Thatsache der Intoleranz aus der Zeit der Diadochen ist uns bekannt, das Verfahren des Antiochos Epiphanes gegen die Juden (210—163), indem er sie zur Annahme des griechischen Cultus zwingen wollte, wozu er bewogen sein soll, weil er, nachdem er Cölesyrien, Phönikien und Palästina den Ptolemäern entrissen hatte, durch eine dem Hellenismus geneigte Partei bei den Juden sich der Herrschaft zu versichern hoffte, während die strengen Juden zu den sie schützenden Ptolemäern hielten (Flathe, Gesch. v. Maked. II. S. 601). Von seiner Vorliebe für den Glanz des griechischen Gottesdienstes zeugt die berühmte Pompe und die Kampfspiele zu Daphä zu Ehren des Apollo, in welchen er die von Aemilius Paulus in Makedonien zur Feier seines Sieges gehaltenen Spiele zu überbieten suchte (*Athen.* V, 194). Die erste und wichtigste Folge war die Gleichberechtigung aller Religionen, die ohne besondere Gesetze in den von Alexander und den Diadochen angelegten neuen Städten, die über alle Länder des vereinigten Reiches vertheilt waren, und deren Alexander 70 selbst begründete und 22 nach seinem Namen nannte. Seine Nachfolger suchten in gleicher Weise mit griechischer Bevölkerung griechische Cultur über den Orient zu verbreiten, nur die Lagiden machten eine Ausnahme. In Aegypten scheint nur Heliopolis eine griechische Stadtgemeinde neben einer ägyptischen umschlossen zu haben und außer Alexandria keine neue Stadt gegründet zu sein. Unter den hunderten von neuen Ansiedelungen der Art, welche meistens in städtischer Freiheit rasch emporblühten und deren Seleukos von Syrien allein 34 schuf (Droysen, Gesch. des Hellenis-

Zeus vermittelte (*Arrian.* III, 3). Die späteren makedonischen Münzen stellen Alexander selbst als Herakles dar (vergl. *Diod.* XVII, 49—52. *Curt.* IV, 7).

83) So lebten im Serapeion zu Memphis auch Makedonier in asketischer oder contemplativer Gemeinschaft (ἐν κατοχῇ). (Greek Papyri in the British Mus. P. I. London 1839. n. 2 seq.)

mus. Bd. 2. S. 591 bis z. Ende), zeichneten sich Antiochia am Orontes, Seleukia am Orontes und Seleukia am Tigris, Nikäa (früher Antigoneia) in Bithynien, Thyateira in Lydien und andere aus. Zahlreiche Inschriften und Ruinen griechischer Tempel bezeugen mit der Blüthe dieser Städte den Glanz des griechischen Gottesdienstes, nicht nur im Innern Kleinasiens (*Texier*, l'Asie mineure. Paris 1839), sondern auch in Syrien und Assyrien (O. F. v. Richter, Wallfahrten im Morgenlande. Berlin 1822. S. 167 u. 181 fg.). Von den religiösen Verhältnissen dieser Städte bemerkt Droysen (Hellenismus 2. S. 32) im Allgemeinen: „Es bildete sich von selbst eine Ausgleichung heimischer und hellenischer Gottheiten, Feste, Ceremonien, welche allmählich die specifische Bestimmtheit der einen wie der andern aufheben mußte. Und überall begegnen wir einer eigenthümlichen Gattung von Mythen, bestimmt, die Gegenwart an den alten Zusammenhang hellenischer Mythen anzuknüpfen. Bald ist es Io, die auf ihren Irrwanderungen gen Antiochien oder Gaza gekommen ist [84]), bald ist es Orestes, von dessen aufhörender Raserei das Amanosgebirge den Namen führt [85]) und der nach Laodikea am Meere den Stein der Diana gebracht hat [86]), dann wieder sollen die Euergeten in Ariana den Namen davon führen, daß die Argonauten bei ihnen friedliche Winterrast gefunden [87]), oder Triptolemos nach seinem Sohne die Gordyder am Tigris genannt haben" [88]).

§. 3. Sarapis. — *J. D. Guignaut*, Le Dieu Sarapis et son origine. Paris 1828. Der Charakter der religiösen Zeitrichtung spricht sich am entschiedensten aus in der Verschmelzung griechischer und barbarischer Götter. Dieselbe war durch den früheren Verkehr in der Gleichstellung bestimmter griechischer Götter mit bestimmten Göttern der barbarischen Völker, wie Zeus mit Ammon und Baal, vorbereitet. Bei der engen Beziehung, in der die Griechen nun zu den verschiedenen Völkern des Orients traten, mußte die Gleichstellung einen officiellen Charakter annehmen, was auch durch Inschriften bezeugt wird, z. B. für Aegypten (*Boeckh*. C. Inscr. III. n. 4893). Bei wirklicher Verschmelzung mußten ganz neue Vorstellungen entstehen. Dies war in Aegypten mit dem Sarapis, in Syrien mit der sogenannten syrischen Göttin der Fall. Sarapis, wie ihn die Griechen, oder Serapis, wie ihn die Römer nennen, vereinigte in sich griechische und ägyptische Elemente (Droysen, Gesch. des Hellenismus II. S. 41). Als Ptolemäos I., wie der Bericht des Tacitus (Hist. I, 83 u. 84) meldet, das von Alexander gegründete Alexandria mit Mauern und Tempeln versah, erschien ihm ein Jüngling von übermenschlicher Gestalt im Traume und ermahnte ihn, sein Bild aus dem Pontos zu holen. Als nach eingezogener Erkundigung durch den Eumolpiden Timotheos in Erfahrung gebracht war, daß es der in Sinope neben Persephone verehrte Pluton sei, schickte er Gesandte an den dortigen König Skydrothemis, der, obgleich das delphische Orakel die Bitte um Ueberlassung des Bildes unterstützte, erst durch Noth mancherlei Art, die man als Strafe des Gottes für die Weigerung ansah, sich entschloß und das Volk bewog, die Statue zu übergeben. Für sie ward in Alexandria an einem Orte Rhakotis, wo früher ein Altar des Sarapis und der Isis gestanden haben sollte, ein Tempel gebaut, die Grundlage des durch die Bibliothek später so berühmt gewordenen Serapeons. Andere Berichte erzählen dies Ereigniß vom dritten, noch andere vom zweiten Ptolemäos. Andere lassen den Sarapis aus Memphis nach Alexandria versetzen. Und nach Athenodoros, Sohn des Sandon, ließ schon Sesostris zugleich mit Osiris und Apis ein Bild des Sarapis anfertigen (*Clem. Alex.* Prot. 4, 48. *Plut.* Is. et Os. 28. *Macrob.* Sat. I, 7). Schwenck (Myth. d. Aegypter S. 271) bezweifelt den ägyptischen Ursprung des Gottes und die frühere Verehrung in Memphis, gewiß aber mit Unrecht, denn schon bei Alexander's Tode ward der Gott befragt, ob der sterbende König in seinem Heiligthum Genesung hoffen dürfe (*Plut.* Al. 76. *Arrian.* VII, 26). Als Quelle dieser Nachricht aber werden die Tagebücher des Königs angeführt. Für ein hohes Alter dieses Tempels spricht auch, daß schon zu Strabo's Zeit die vor ihm lagernden Sphinxe großentheils von Sand verschüttet waren (XVII, 1, 32). Offenbar ward der ägyptische Gott der Unterwelt, Sarapis, mit dem griechischen Hades nach Ausspruch des griechischen Exegeten Timotheos und des ägyptischen Priesters Manetho aus Sebennytos für identisch erklärt, als Symbol der Vereinigung der Griechen und Aegypter zu einem Volk. Sarapis ward dargestellt mit dem Scheffelmaße auf dem Haupte (*Suid.* s. v.) oder mit einem Korbe, als Symbol der Fruchtbarkeit, weshalb er oft auch mit Laub oder Blumen geschmückt erscheint (*Macrob.* I, 19). Neben ihm stand ein dreiköpfiges Thier, dessen mittlerer Kopf der eines Löwen, der rechte der eines Hundes, der zur Linken der eines Wolfes war, die auf Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit gedeutet wurden. Auf rhodischen Münzen, wie in Statuen (Mus. Pio-Cl. V, 15) ist sein Haupt mit Strahlen geschmückt (*Beger*, Thes. Brand. I. p. 84). Man stritt schon im Alterthume über seine Bedeutung, ob er Pluton oder Helios, Zeus oder Asklepios sei, ob Apis oder Osiris oder der Nil. Der Name weist auf Apis und Osiris hin (*Plut.* 29. *Suid.* s. v. *Clem. Alex.* Strom. I, 21, 106). Und gewiß hat Plutarchos (Is. et Os. 28) Recht, wenn er ihn dem Dionysos und Osiris gleichstellt, von denen wir wissen, daß sie die zeugende Naturkraft andeuten und daher das Wesen aller dieser Götter in sich vereinigten. Das bestätigt auch das von Macrobius (Sat. I, 20) angeführte Orakel, das vom kyprischen Könige Nikokreon über sein Wesen befragt war: „Mein Haupt ist die himmlische Welt, das Meer mein Bauch, die Erde meine Füße, die Ohren liegen im Aether, das fernschauende Auge ist der Sonne glänzendes Licht." Denn selbst der Nil, dessen Maß in seinem Tempel war, schien, da er in seiner so wichtigen Ueberschwemmung an

84) *Malalas* p. 29. ed. *Dind.* *Steph. Byz.* s. v. Ἰόνιον. 85) *Steph. Byz.* s. v. Ἄμανον. 86) *Ael. Lampr.* Heliog. p. 155. ed. *Cas.* 87) *Steph. Byz.* s. v. Εὐεργέται. 88) *Strab.* XV, 2, 10.

einen bestimmten Sonnenstand (Jahreszeit) gebunden war, mit derselben unmittelbar eins (*Aristid.* Serap. ed. *Dind.* I. p. 81. *Rufin.* II, 30). Wenn es heißt, daß die Aegypter dem Dienste des Sarapis widerstrebt wegen der blutigen Opfer, und deshalb wenigstens die Tempel vor die Städte gebaut, so ist darin eine Einwirkung des griechischen Cultus auf den ägyptischen bezeugt. Für uns kommt es besonders auf die Verbreitung in Griechenland an, die schon Ptolemäos selbst durch Verpflanzung nach Athen ins Werk richtete (*Paus.* I, 18, 4). Wir finden Sarapistempel zu Hermione (II, 34, 10) neben den Tempeln des Helios und der Chariten, zu Böa in Lakonien in Verbindung mit Asklepios (III, 22, 5), in Messene wie fast überall mit Isis gemeinsam (IV, 32, 6), zu Kopä am kopaischen See neben Demeter und Dionysos (IX, 24, 1), in Sparta (III, 14, 5) neben Zeus, sogar zwei Tempel zu Paträ, deren einer ein Denkmal des Aegyptos (VII, 21, 13) enthielt, zwei zu Korinth (II, 4, 6), wo er mit Helios in Beziehung gesetzt scheint. Besonders reich war Böotien an Tempeln des Sarapis, dem man hier vorzugsweise Sklaven, die freigegeben wurden, weihte. Zu Chäronea und Koronea (*Curtius*, Anecd. Delph. p. 19 seq.; vergl. *Keil.* Inscr. Boeot. XXI. p. 89) und zu Tithorea in Phokis, wo dem Sarapis vorzugsweise freigelassene Sklaven geweiht wurden (Inschr. Rhein. Mus. N. F. Bd. 2. S. 545 fg.) und nach Pausanias (X, 32, 13) besonders auch der Dienst des Asklepios und der Isis in hohem Ansehen stand. Auch in Daulis wird ein Priester des Sarapis bei Gelegenheit einer Freilassung genannt (*Ross*, Inscr. I, 81). Von der Art der Verehrung ist wenig bekannt. In Athen wird ein Priester genannt (*Meyer*, Comm. Epigr. p. XXXIV. n. 29) und eine Kanephore des Sarapis und der Isis (*Rangabé* II. n. 1097). Wie es von fremden Gottesdiensten im Allgemeinen anzunehmen ist, daß freie Vereine zu denselben zusammentraten, so wird dies vom Serapisdienste ausdrücklich bezeugt, dessen Mitglieder in einer Inschrift Sarapiasten (*Σαραπιάσται*) genannt werden (*Boeckh.* C. Inscr. I. n. 120. p. 163). In Aegypten sowol als in Rom, Griechenland und wohin sich sonst dieser Gottesdienst verbreitete, dienten die Tempel als Traumorakel für Kranke, die in denselben schlafend im Traume über die Art der Heilung unterrichtet wurden (*Cic.* Div. II, 59 und die Erkl. *Thorlacius*, Opusc. III. p. 115 seq.).

§. 4. Eine ähnliche Erscheinung ist die syrische Göttin in Hierapolis (Bambyke, Edessa) in der Nähe des Euphrats, von der uns Lukian (De Dea Syria) eine ausführliche Schilderung hinterlassen hat. Doch unterscheidet sie sich vom Sarapis dadurch, daß sie sich nicht zu einer so bestimmten Individualität ausgebildet hat und ihr Dienst sich erst später und in einer andern Weise ausgebreitet hat. Sie hieß eigentlich Atergatis (*Strab.* XVI, 1, 27). Ihr Tempel vereinigte, fast wie ein Pantheon, die Götter der verschiedensten Völker, und die eigentliche Inhaberin des Tempels war aus der Verschmelzung der Göttinnen der verschiedensten Völker entstanden. Assyrer, Syrer und Araber kamen zu ihrer Verehrung zusammen. Das älteste Element scheint die als Semiramis bezeichnete Himmelskönigin der Assyrer, welche sonst von den Griechen Aphrodite genannt wurde, gewesen zu sein. In diesem Sinne ward die Gründung dem Deukalion beigelegt, der an die Stelle des babylonischen Xisuthros getreten war und bei einer allgemeinen Ueberschwemmung wie Noah in sein Schiff auch Thiere aller Art sollte aufgenommen haben. Dazu waren wol schon früher die syrische Göttin Derketo, die stets mit Fischschwanz dargestellt wurde, und die dem Wesen nach gleiche Astarte der Phöniker getreten. In makedonischer Zeit traten die phrygische Rhea oder Kybele und die griechische Here hinzu. Semiramis selbst ward als Erbauerin des Tempels genannt, für Derketo ward das Verbot des Fischessens geltend gemacht. Für Rhea spricht, außer den Löwen und den Thieren der Mauerkrone, als Symbole der Göttin, daß auch Attes als Erbauer des Tempels genannt ward und Galler (Eunuchen) den Tempeldienst versahen. Das Symbol des Phallos und die Bilder des Priapos wurden als Zeugnisse angeführt, daß Dionysos den Tempel gebaut, denn die Sage ließ ihn jene Symbole und Bilder seiner Stiefmutter (Hera) weihen. Sie war also auch Here, hatte aber auch Attribute der Athene, Artemis, Aphrodite, Selene, Nemesis und der Mören. Alle Sagen aber bezogen sich auf einen frühern, zu Lukian's Zeit nicht mehr vorhandenen Tempel. Den damals vorhandenen hatte Stratonike erbaut, nach Lukian Gattin eines assyrischen Königs, die er für dieselbe hält, in die sich ihr Stiefsohn verliebt hatte. Dies war aber die Gemahlin des Seleukos von Syrien (*Plut.* Dem. 38). Die anderen, vielfach abweichenden Quellen weist Sprengel nach (Gesch. d. Medicin Bd. 1. Abschn. IV, 6. §. 59).

§. 5. Alexander fand an verschiedenen Orten Indiens einen Gott, dessen Verehrung mit der des griechischen Dionysos Aehnlichkeit hatte. Dies schienen Namen, die mit den griechischen Namen in den Mythen vom Dionysos Aehnlichkeit hatten, zu bestätigen, so die Stadt Nysa am Berge Meros. Jenes war ja der Name so vieler Oerter, an denen Dionysos geboren sein, dieser Name des Schenkels (*μηρός*), aus dem er vom Zeus wiedergeboren sein sollte. Was war natürlicher, als daß die Züge des Dionysos, die nach früheren Vorstellungen in Phrygien und Lydien, Arabien oder Baktra ihr Ziel gehabt, bis nach Indien ausgedehnt wurden? Da Alexander's Eroberungszüge denen des Herakles und besonders denen des Dionysos verglichen wurden (*Strab.* XV, 1, 6—9), scheint aus seinen Thaten Manches in die neuen Bearbeitungen der Dionysosmythen übertragen zu sein. Die Veränderung der Dionysosmythen in dieser Zeit hat J. H. Voß mit scharfer Kritik erforscht (in den „Mythol. Forschungen" Bd. 1. Briefe Bd. 4. S. 160 fg. III. „Nysa nach Indien versetzt durch Alexander's Schmeichler"), wo es §. 14 heißt: „Herrschend dennoch blieb die bald nach Alexander entstandene Vorstellung: der thebische Dionysos, zum Bakchos und Osiris geweiht, habe der ungeschlachten Indier äußerstes Morgenland, wie sein Nacheiferer Alexander, mit gewaffneter

Macht bezwungen, dort am Hydaspes oder Ganges eine bakchische Bergebene Nysa geheiliget, dann auf dem Rückzuge am Kochus diesseit Indiens eine Stadt Nysa für entkräftete Bakchanten erbaut und Meros den angrenzenden Berg mit nysäischem Abhang benannt, die Stadt zum Andenken seiner Pflegamme Nysa, den Berg Meros zum Gedächtniß seiner Wiedergeburt, nachdem er in Zeus' Lende gezeitiget sei (*Diod.* II, 20; vergl. *Arrian.* V, 4). So fabelte man, auf Zeugnisse der Indier sich berufend. Aber der Name Meros veranlaßte die Redensage, auf ihm selbst sei Dionysos aus Zeus' Lende geboren und ernährt worden." Hier muß man fragen, ist der entsprechende indische Mythos aus griechischer Ueberlieferung jener Zeit hängen geblieben oder schon damals als ursprünglich von den Griechen vernommen und als Beweis für den indischen Ursprung des Dionysos geltend gemacht? Die Eigenthümlichkeit des indischen Mythos, wie wir ihn jetzt kennen, scheint fast für letztere Erklärung zu sprechen. Auch möchte doch die ausdrückliche Berufung auf indische Gelehrte nicht so ganz aus der Luft gegriffen sein (*Diod.* I, 19 u. II, 38). Es mag, was die Inder von ihrem Somatrank glaubten, von den Griechen auf Wein übertragen worden sein. Schon Theophrast (De Plant. IV, 4) meldet, Epheu wachse nicht im Innern Asiens, doch komme er bei den Indern vor und auf dem Berge Meros genannt, woher auch Dionysos zu sein gefabelt werde. Von griechischen Mythologen berichtet Diodoros (III, 63): „Einige wollten, der älteste Dionysos sei ein Indier von Geburt; der habe zuerst dort, wo ja die Rebe von selbst wuchere, Wein gepreßt, auch Feigen und anderes Obst erzielt; er sei Lenaios der Kelterer, er auch der Bärtige, weil das indische Gesetz sorgfältige Pflege des Bartes fordere; er, der Inder, habe mit Kriegsmacht die ganze Welt eingenommen und überall Rebenpflanzung, Weinleitern und andere Erfindungen verbreitet, bei den Indern zeige man noch jetzt einen Ort, wo der Gott geboren, und nach ihm nenne man die Stadt in der Landessprache." Das schien durch die ältere bärtige Königsgestalt des Dionysos in griechischer Kunst bestätigt zu werden, die, wenn auch mit Unrecht, den Namen des indischen Bakchos erhalten hat. Der erste, der die Thaten des indischen Dionysos besang, scheint der Dichter Dinarch aus Delos gewesen zu sein (*Dionys. Hal.* Iud. de Dinarcho p. 631. ed. *R.*), der vor Antipater und Demetrios Phaleros gesetzt wird. Euphorion aus Chalkis schrieb im 3. Jahrhundert einen Dionysos (*Steph. Byz.* s. v. Ἀκτή) und Neoptolemos aus Parion in Bithynien eine Dionysia (*Athen.* III, 82), Theolytos aus Methymna Bakchika (*Athen.* VII, 296). Ob einer von diesen oder wer sonst die Geburt des Dionysos nach Indien verlegte, ist ungewiß. Den indischen Ursprung des Dionysos besang auch ein Dionysios in einem Gedicht *Βασσαρικά*, die indessen aus späterer Zeit zu sein scheinen, ein Dionysios schrieb den Feldzug des Dionysos, wol ein anderer (*Suid.* s. v. *Steph. Byz.* s. v. *Κασσίπεια*. *Voss.* Hist. Gr. II, 3. p. 218. ed. *Westerm.* *Bernhardy*, Comm. de Dionysio Periegete p. 489 seq.). Fälschungen unter Linos', Tymötes' und Pronapides' Namen, die, wie es scheint, durch Dionysios von Mitylene, Skyteus oder Skytobrachion genannt, Quelle des Diodor wurden, zeigen, wie eifrig der Mythenkreis des Dionysos umgearbeitet wurde (*Diod.* I, 23 u. III, 61 fg., bes. 67). Der veränderte Mythos scheint auf den Cultus weiter keinen Einfluß gehabt zu haben, als daß die Pompe mit orientalischem Costüm und Thieren ausgestattet ward. So erschien Dionysos im Festzuge des Ptolemäus Philadelphus auf einem Elephanten reitend, und um ihn gefangene Indierinnen und indische Thiere, wie ihn Diodor (IV, 3 u. 5) heimkehren läßt. Auch auf Kunstwerken ist er bald auf einem Elephanten, bald auf einem Kameel, oder fahrend auf einem Wagen, den Elephanten, Tiger oder Panther ziehen, dargestellt (*Plin.* H. N. VIII, 2. *Zoëga*, Bassir. Tab. 8. Gerhard, Arch. Ztg. 1844. Nr. 24. T. 24). Von der Verbreitung der Dionysosmysterien nach Italien liefern zahlreiche Vasengemälde sowol aus dem Kreise bakchischer Mythen (Gerhard, Vasen d. Berl. Mus. S. 144) als die sogenannten Unterweltsvasen (Gerhard, Arch. Ztg. J. II. 1844. Nr. 11. 12. 14. Taf. 12—14. Annali dell' Inst. IX. p. 209. Mon. ined. II. Tav. 49 ed 50) den Beweis. Letztere zeigen gewöhnlich in den Darstellungen der Unterwelt auch den Orpheus, den angeblichen Stifter der bakchischen Mysterien. Nicht nur der Fundort, sondern auch die Arbeit scheint süditalisch. Insofern die Mysterien nur für Frauen bestimmt waren, verloren sie durch Zulassung von Männern nicht nur ihren Charakter, sondern wurden gemisbraucht als Deckmantel für Unzucht und Unsittlichkeit aller Art bis zum Mord. Diese Ausartung scheint aber erst in Rom eingetreten zu sein, wo sie im J. 186 v. Chr. unter dem Namen Bacchanalia Gegenstand einer umfassenden Criminaluntersuchung wurden, die ihr Verbot zur Folge hatte (*Liv.* XXXIX, 8. Senatus Consultum de Bacchanalibus descripsit *Matth. Aegyptius*. Neap. 1729. fol. Exposuit *Corn. v. Bynkershoek*. Excerc. de religione peregrina diss. 2. Opp. I. Colon. Allobr. 1761. fol. p. 347).

§. 6. Priapos. — Braun, Muthunin Priapus. Jahrb. des Vereins v. Alterthumsfr. im Rh. Bd. 25. S. 54. O. Jahn, Priapus. Ebenda Bd. 27. S. 45. — Zum Kreise des Dionysos gehört auch Priapós, ein Gott der Fruchtbarkeit, der zuerst im Festzuge des Ptolemäos II. Philadelphos 285 v. Chr. (*Athen.* V, 201. c. u. d.) und beim Theokrit (I, 21) vorkommt neben Nymphen. In Aegypten und Sicilien muß also seine Verehrung damals bekannt gewesen sein. In Griechenland ist uns nur eine Statue auf dem Helikon bekannt, bei deren Erwähnung Pausanias (IX, 31, 2) berichtet, daß er von den Lampsakenern mehr als alle Götter verehrt sei. Von dieser Gegend muß er ausgegangen sein, denn da lag die gleichnamige Stadt Priapos am Meere, wo er am eifrigsten verehrt ward (*Strab.* XIII, 1, 12). Da wird er dem Orthanes, Konisalos und Tychon der Attiker verglichen (*Aristoph.* Lys. 983. *Athen.* X, 441). Er

heißt bald Sohn des Dionysos und der Aphrodite (*Diod.* IV, 6), bald des Dionysos und einer Nais oder Chione (Schol. *Theokr.* I, 21), oder Sohn des Adonis und der Aphrodite (*Tzetzes* ad *Lycophr.* v. 831), des Hermes (*Hygin.* Fab. 160), oder eines Satyrs (*Macrob.* VI, 5). Er ist ein Gott des Segens im Allgemeinen, besonders aber der Heerden, des Weinstocks, des Feld- und Gartenbaues überhaupt, aber auch der Fischerei. Seine Statue diente in den Gärten zugleich als Vogelscheuche (Voß zu *Virg.* Ecl. VII, 33). Mit großem Phallos, Früchten im Gewande, einer Hippe oder einem Füllhorn ward er dargestellt. Geopfert wurden ihm die Erstlinge der Früchte, Milch, Honig, Kuchen, Böcke und Esel (Voß zu *Virg.* Ecl. V, 74). Seine Verehrung war in Italien mehr verbreitet als in Griechenland. Unter den römischen Dichtern gedachte Afranius seiner zuerst um 100 v. Chr. (*Macrob.* Sat. VI, 5. p. 180). Nach Athenäos (I, 30. b.) war er gleichbedeutend mit Dionysos, nach Arrian (bei *Eustath.* ad Il. VIII, 459) lag ihm Helios zum Grunde; beide Ansichten sind auch angedeutet, je nachdem Dionysos oder Adonis sein Vater heißt, was insofern sich nicht widerspricht, als nach Orphischer Lehre Dionysos und Helios derselbe sind. Die Alten, aus denen Diodoros (IV, 6) entlehnt, daß Priapos ägyptischen Ursprungs und aus des Osiris Zeugungstheilen entstanden sei, werden wol nicht so weit hinaufreichen. Bemerkenswerth ist es übrigens, daß derselbe berichtet, Priapos werde an den Dionysischen und anderen Weihen mit Scherz und Lachen geehrt. Damit stimmt überein, daß er im Orphischen Hymnos auf Protogonos (5, 9) auch mit dem Phanes (jenem Orphischen Urwesen, das auch Dionysos sein sollte) gleichbedeutend gesetzt wird. Darf es als erwiesen gelten, daß diese Hymne ihren Stoff aus des Chrysippos drittem Buche über die Götter geschöpft, so scheint darin zugleich der Beweis zu liegen, daß dieser sich nicht streng an die alten Orphischen Schriften gehalten, sondern spätere Götter, wenn sie verwandter Natur waren, hinzugenommen habe.

§. 7. F. G. Welcker, Griech. Götterl. Bd. 3. S. 294. *Ge. Gu. Nitzsch*, De Apotheosis apud Graecos vulgatae causis. Kiliae 1840. 4. — Aus der früheren historischen Zeit waren außer halb mythischen Städtegründern (κτισταῖς) nur zwei Beispiele bekannt, daß Menschen bei Lebzeiten vergöttert wurden; es waren Lysander (*Plut.* Lys. 8), dem zu Ehren in Samos sogar das Hauptfest Heräa nun Lysandria genannt wurde, und Agesilaos, den die Thasier durch Tempel ehrten (*Aelian.* V. H. II, 19); doch lehnte dieser edelmüthig ab, was jener sich gern gefallen ließ (*Plut.* Apoph. Lacon. VII. p. 179. ed. *Hutt.*). Die wirkliche oder vorgebliche Erklärung des Orakels, daß Alexander ein Sohn des Zeus-Ammon sei, diente seiner späteren Vergötterung zur Grundlage. Befördert ward dieselbe durch Uebertragung der göttergleichen Verehrung, welche die Asiaten den persischen Königen erwiesen und allmählich auch die Griechen und Makedonier, wenn auch nicht ohne Widerstreben, ihm zu erweisen gewöhnt wurden. Und er rühmte sich nicht nur selbst Gott zu sein, sondern auch Götter machen zu können, womit Hephästion gemeint ist (*Lukian.* Non tem. cred. 17), obgleich er selbst erst seine Vergötterung an seine Abstammung von Herakles anknüpfte, was er auch durch Anlegung einer Löwenhaut und durch die Keule soll kund gegeben haben. Doch scheint er selbst haben andeuten zu wollen, daß die in ihm zur Erscheinung kommende Gottheit nicht eine bestimmte, sondern die göttliche Macht im Allgemeinen sei, indem er bei Gastmählern auch das Costüm des Hermes, der Artemis und selbst des Ammon angelegt haben soll (*Ephippus* b. *Athen.* XII, 538). Von seinen Schmeichlern wurden seine Thaten wiederholt denen des Herakles und Dionysos an die Seite gestellt, ja über dieselben erhoben. Da nun eine der ersten indischen Städte, zu der er gelangte, sich Nysa nannte und die Bewohner sich von den Begleitern des Dionysos ableiteten, scheint dies für sein Heer Veranlassung zu einer bakchischen Feier geworden zu sein (*Curt.* VIII, 10). Aehnliches hörte er bei den Malliern wieder, dem letzten indischen Volke, das er unterwarf (*Arrian.* VI, 14). Dadurch scheint die Gleichstellung des Alexander mit dem Dionysos sich geltend gemacht zu haben, sodaß ihn die Soldaten beim Durchzuge durch Gedrosien als solchen feierten (*Plut.* 67). Die Nachrichten von seinen großen Thaten sollen auch in Griechenland seine Vergötterung und Gleichsetzung mit Dionysos bewirkt haben, wenn auch in Athen erst nach wiederholten vergeblichen Versuchen (*Aelian.* V. H. V, 12. *Athen.* IV, 251. *Lukian.* Dial. Mort. XIII, 2. *Diog. Laërt.* VI, 63). Als Dionysos ward Alexander auch schon durch den Epheukranz bezeichnet in dem großen Festzuge des Ptolemäos II. Philadelphos (285 v. Chr.) (*Athen.* V. p. 201).

§. 8. Von der Vergötterung der Diadochen, die fast zur Gewohnheit ward, wollen wir nur einige Beispiele anführen. Es ist dabei zu unterscheiden, ob es von ihren Kindern geschah, wie beim Ptolemäos Lagi durch seinen Sohn Ptolemäos Philadelphos, oder von fremden Staaten aus Schmeichelei, wie beim Demetrios Poliorketes in Athen. Von der Vergötterung des ersten Ptolemäos und besonders von dem dabei errichteten prachtvollen Zelt und dem dabei aufgeführten Festzuge, der alles Aehnliche der Art überbot, hat Athenäos (V, 196—203) eine ausführliche Beschreibung aus Kallixenos dem Rhodier erhalten. Auf einem vierrädrigen Wagen war Dionysos mit einem Kranze dargestellt, zum Altar der Rhea fliehend, als würde er von der Hera verfolgt, und neben ihm Priapos mit goldenem Epheukranze. Auch Hera trug einen goldenen Kranz. Alexander's und Ptolemäos' Bildsäulen trugen Epheukränze, und neben ihnen stand die Tugend (Arete) mit einem goldenen Oelkranze und die Stadt Korinth mit goldenem Diadem. Ptolemäos selbst — denn er hatte bei Lebzeiten den Thron seinem Sohne übergeben — fuhr mit seiner Gemahlin Berenike auf goldenem Wagen. Des ihm errichteten Tempels mit Statuen von Gold und Elfenbein und der monatlich ihm dargebrachten Opfer erwähnt Theokritos (Id. XVII, 123 seq. nebst Schol.). Doch war derselbe Ptolemäos schon 303 für die Unterstützung gegen den

Demetrios Poliorketes auch von den Rhodiern vergöttert, welche Theorien an das Orakel des Ammon sandten und mit dessen Genehmigung ihm einen Temenos von einem Stadion in Quadrat heiligten, mit Hallen umgaben und Ptolemäon nannten (*Diod.* XX, 100). Mit Recht verrufen ist die Vergötterung, die dem Demetrios, Sohn des Antigonos, gezollt ward, der den Beinamen Poliorketes führte, als er Griechenland von der Herrschaft des Kassander befreit hatte (304 v. Chr.). Sikyon und Theben wetteiferten mit Athen in kriechenden Schmeicheleien gegen ihn. Die Sikyonier, die auf seinen Rath die Stadt an einen Ort verlegt, der leichter zu vertheidigen war, nannten die Stadt nach ihm Demetrias und feierten ihm Kampfspiele mit Opfern (*Diod.* XXII, 102). Die Thebaner errichteten sogar seiner Buhlerin und den Jünglingen, mit denen er Unzucht getrieben hatte, Tempel, Heroa und Altäre und feierten ihm Feste (*Athen.* XVI, 253). Die Athener räumten ihm den Opisthodom des Parthenon zur Wohnung ein, wo er das gemeinste Leben führte, sodaß die Aufnahme der Buhlerinnen Chrysis, Lamia und Demo in die geweihte Wohnung im Vergleich mit den früheren Ausschweifungen als eine Reinigung erschien. Als er von Kerkyra heimkehrte, empfingen sie ihn mit Opfern, Kränzen und Festen, an denen selbst Prosodien und Ithyphallen gesungen und Chöre aufgeführt wurden, in denen er als Sohn des Poseidon und der Aphrodite besungen ward (*Plut.* Demetr. 23. 24. *Athen.* XVI, 253). „Auf Antrag des Stratokles beschloß das Volk, goldene Quadrigen mit den Bildern des Demetrios und Antigonos neben den Statuen des Harmodios und Aristogiton zu errichten, beiden goldene Kränze zum Werthe von 200 Talenten zu weihen, ihnen unter dem Namen der Retter (*σωτῆρες*) einen Altar zu weihen, die Zahl der Phylen um zwei zu vermehren, die nach ihnen die Namen Antigonis und Demetrias erhielten, ihnen jährliche Wettspiele mit Procession und Opfer zu stiften und ihre Bilder in dem Peplos, dem Weihgewand für Athene, einzuweben; ingleichen sollte jährlich ein Priester der Retter gewählt und nach diesem, nicht, wie bisher, nach dem Archon, das Jahr benannt werden, und Gesandtschaften an Antigonos und Demetrios sollten unter dem Namen und dem Aufzuge von Theorien gehen. Andere schlugen vor, daß dem Demetrios an der Stelle, wo er das attische Land betreten, unter dem Namen des Herabsteigenden (*καταιβάτης*), der sonst dem Zeus eigen war, ein Altar geweiht werde, daß Demetrios, wenn er nach Athen käme, mit der gleichen Feierlichkeit, wie Dionysos oder Demeter, empfangen, demjenigen aber, der sich dabei durch Pracht und Erfindung auszeichnete, Geld aus dem Schatze gegeben werden sollte, um ein Weihgeschenk dafür aufzustellen. Es wurde der Monat Munychion hinfort Demetrios, jeder letzte Monatstag Demetrias, das Fest der Dionysien Demetrien genannt. Er wurde gleich dem Apollon befragt und als Gott und König begrüßt" (Droysen, Hellenism. I. S. 439). Diese Verherrlichung hörte mit Demetrios' Sturz auf. Die zwölf Phylen blieben, doch wurden die beiden neuen später Ptolemais und Attalis genannt. Ptolemäos II. Philadelphos bezeugte den Athenern sein Wohlwollen durch Erbauung eines Gymnasiums und Verpflanzung des Sarapiscultes (*Paus.* I, 17, 2 u. 18, 4), und diese errichteten ihm eine Statue und ehrten ihn durch ein Fest Ptolemäa mit gymnischen Spielen, die in dem von ihm erbauten Gymnasium gefeiert wurden (*Paus.* I, 5, 5 u. 6, 8. *Boeckh.* C. Inscr. I. n. 1572. Verhandl. der Philol. Ges. in Würzburg S. 70). Er muß also, wenn nicht göttliche, doch heroische Ehren erlangt haben. Eine Vergötterung liegt wenigstens mittelbar darin, wenn die Stadt Halikarnaß eine Stoa dem Apollon und dem Könige Ptolemäos weiht. Es war Philadelphos oder Euergetes (*Newton* and *Pullan*, Discov. of Halicarnassus. Text. I. p. 693). Die Vergötterung der Könige scheint in Aegypten gewöhnlich geworden zu sein. So findet sich auf der Insel des Dionysos in den Katarakten des Nils eine Inschrift, in der die Mitglieder eines Vereins, der sich von der Verehrung des Königs und der Königin — es waren damals Ptolemäos Euergetes III. und Kleopatra — Basilisten nannte, sich verewigt haben. Sie scheinen freilich sämmtlich der königlichen Leibgarde angehört zu haben (C. Inscr. III, 4893). Auch Attalos I. von Pergamos ist vergöttert selbst durch einen Orakelspruch, der ihn stierhörnig nannte, also für Dionysos erklärte (*Paus.* X, 15, 3), für seine Besiegung der Gallier. Athen ehrte ihn durch Benennung einer Phyle Attalis, wahrscheinlich für verschiedene Wohlthaten, die er der Stadt erwiesen hatte. Genannt werden ein Garten in der Akademie und ein den Sieg über die Gallier darstellendes Kunstwerk an der südlichen Mauer der Akropolis (*Diog. Laërt.* IV, 60. *Paus.* I, 5, 5; 8, 1 u. 25, 2). Aegina hatte sogar einen Tempel des Attalos (*Ἀτταλεῖον*) und feierte ihm, wie seinem Vater Eumenes, sogar Feste (*Ἀττάλεια* und *Εὐμένεια Rang.* I. n. 688 l. 46). Es läßt sich indessen nicht immer nachweisen, welcher Attalos und Eumenes gemeint ist, denn auch die späteren Könige dieses Namens genossen nicht geringerer Ehre. So nannte sich eine Abtheilung der Dionysischen Künstlergemeinschaft von Jonien und dem Hellespont Attalisten. Seine Verehrung hatte den Hauptsitz zu Teos, aber auch ein Tempel des Attalos war zu Pergamos (*Boeckh.* C. Inscr. II. n. 3067—3071). Wer der Wohlthäter gewesen ist, dem die Athener ein Fest Diogeneia feierten, wahrscheinlich weil er ein Gymnasium mit einer Unterrichtsanstalt gestiftet, das noch zu Plutarch's Zeiten blühte, ist ungewiß. Man vermuthet, es sei der Stoiker dieses Namens aus Babylon, des Chrysippos Schüler, gewesen (Verhandl. d. phil. Ges. in Würzburg S. 18. Curtius in d. Gött. Anz. 1860. n. 38).

§. 9. Die Römer hielten sich ungeachtet ihrer eigenthümlichen Entwickelung, die durch Mischung latinischer, sabinischer und etruskischer Elemente nicht wenig befördert wurde, doch von Alters her den Griechen näher verwandt. Die durch Aufnahme griechischer Elemente geweckte Anerkennung ihrer geistigen Ueberlegenheit, verbunden mit einer Ahnung der Stammverwandtschaft, scheint die Ursache davon gewesen zu sein. Den Beweis

dieser Anerkennung liefert die Annahme der griechisch geschriebenen Sibyllinischen Bücher und die in dem Gebrauche selbst ausgesprochene Anerkennung der Gleichheit der Religionen in ihren wesentlichen Bestandtheilen. Und bei aller Verschiedenheit waren der Dienst der Vesta und des Herkules und der zwölf olympischen Götter eine gemeinsame Grundlage geworden, die der Annahme der Sibyllinischen Bücher vorangegangen zu sein scheint, wenn auch die Verehrung der zwölf Götter im Einzelnen erst später nach griechischem Gebrauch sich weiter entwickelte, wie bei der Ceres und dem Apollon der Fall war. Diese Gleichstellung der Religionen drängte nach und nach die nichtgriechischen Götter ebenso sehr in den Hintergrund, als die Befragung der Sibyllinischen Bücher immer mehr griechische Vorstellungen in Rom heimisch machte. Mit der dramatischen Literatur ward nach dem ersten punischen Kriege selbst die griechische Mythologie nach Rom verpflanzt. Von den Griechen wurden die Römer, selbst als schon Großgriechenland und Sicilien unterworfen waren, wie Plautus zeigt, für Barbaren gehalten, obgleich schon im zweiten punischen Kriege Syrakus dem Marcellus durch Spiele (Marcellia *Cic.* Verr. II, 21) göttliche Ehren erwies. Als aber auch das Mutterland Schauplatz der römisch-makedonischen Kriege ward und den Römern seine Befreiung von makedonischer Herrschaft verdankte, und der römische Feldherr Titus Quintius Flaminius 197 v. Chr. an den isthmischen Spielen die Freiheit Griechenlands verkündigte, ward derselbe vom Volke als Retter und Wohlthäter begrüßt. Durch seine Ernennung zum Agonotheten in den nemeischen Spielen war Rom als ebenbürtig anerkannt. Er nahm diese Ehre an, aber nicht ohne Ironie sprach er die Ueberlegenheit der Römer und die Besiegung Griechenlands aus, indem er in den Inschriften, mit denen er seine Siegesbeute nach Delphi weihte, sich als Aeneaden, als Nachkommen der vertriebenen Trojaner bezeichnete (*Plut.* Flam. 11 u. 12). In Chalkis ward er als Befreier und Retter (σωτήρ) begrüßt und durch Kampfspiele geehrt, ihm und dem Herakles das Gymnasium, ihm und dem Apollon das Delphinion geweiht, für ihn ein eigener Priester eingesetzt, Opfer dargebracht und Päane gesungen: „Wir verehren die Treue der Römer, welche den Eid rein erhält. Feiert, Jungfrauen, den größten Zeus, die Römer, den Titus zugleich, und die Treue der Römer. Iëie Päan! O Retter Titus!" (*Plut.* Flam. 16.) Schon nach dem Hannibalischen Kriege der Stadt Rom einen Tempel erbaut zu haben, rühmten sich die Smyrnäer (*Tac.* Ann. IV, 56). Und die Alabandenser verkündigten 170 v. Chr. in Rom durch eine Gesandtschaft, daß sie der Göttin Rom Tempel und Spiele geweiht (*Liv.* XLIII, 6). In dieser Zeit kann denn die Verherrlichung Roma's durch eine Ode nicht befremden, die eine unbekannte Melinno (nicht Erinna) dichtete (*Stob.* Flor. VII, 13). So war Roms Religion mit der griechischen in mehrfacher Weise verschmolzen, aber die religiöse Anschauung des Orients war den Römern noch fremd geblieben.

II. Zeit der occidentalischen Theokratie; 146—30 v. Chr.

M. A. Strodt, Roms religiöser Zustand am Ende der alten Welt. München 1844.

§. 1. In den gegenseitigen Kämpfen der früheren Zeit hatte die Kraft der Griechen sich erhalten und gestählt; sie erlag aber den Angriffen größerer Reiche, erst den Makedoniern, dann den Römern. Die Auswanderung in die von Alexander und seinen Nachfolgern im Orient gegründeten Städte trug nicht wenig zur Entvölkerung Griechenlands bei. Zerstörender wirkten die Kämpfe der Diadochen mit einander und mit einzelnen griechischen Staaten und die mit Makedonien und Syrien auf griechischem Boden von den Römern geführten Kriege. Dazu kam der Einfall der Gallier im J. 279 v. Chr., bei dem noch einmal Apollo sich seines Volkes anzunehmen schien, indem er, wie die Griechen glaubten, was die Tapferkeit der Hellenen so zahlreichen, wilden Heeresmassen gegenüber nicht vermocht hatte, die Gallier unter Brennus durch Erdbeben, Schneegestöber und Frost zurücktrieb (*Paus.* X, 19, 5—23, 14). Selbst dieser Gefahr zu widerstehen hatten sich nur die Staaten außerhalb des Peloponnes vereinigt, die Peloponnesier waren durch die Eifersucht der Spartaner zurückgehalten. So genügten auch die letzten Versuche, größere Gemeinschaften zu bilden im ätolischen und achäischen Bunde, nicht, Griechenland zu retten. Athen, Sparta und andere Staaten hielten sich von diesen Bündnissen fern und schlossen sich, wie jene, lieber fremden Fürsten an. Zu einer Vereinigung aller Griechen, die allein hätte retten können, kam es nicht. Philipp von Makedonien muß, 197 von den Römern besiegt, Frieden schließen; Antiochos von Syrien 189, und in demselben Jahre ward Aetolien verwüstet. Mit dem Siege über die Achäer und der Zerstörung Korinths 146 endete Griechenlands Freiheit, das unter dem Namen Achaia römische Provinz ward. Nur wenige Staaten, wie Athen und Sparta, behielten eine gewisse Unabhängigkeit. Und dennoch ward Mummius in vielen Städten wegen seiner Milde gepriesen und gefeiert (*Polyb.* XL, 11). „Zu völliger Schwäche sank Hellas herab," wie Pausanias sagt (VII, 17, 1), „mishandelt und verwüstet von Anfang an durch die Gottheit." Und selbst noch unter Roms Herrschaft ward Griechenland wiederholt verheert als Schauplatz der Bürgerkriege zwischen Marius und Sulla, zwischen Cäsar und Pompeius, zwischen Antonius und Octavian. Die religiösen Institute litten noch mehr durch die Seeräuber, bevor Pompeius im J. 67 v. Chr. sie besiegte. Selbst in den früheren Kriegen verschonte Tempel, die als Orakel, Asyl oder wegen der Mysterien besonders heilig gehalten waren, wurden von ihnen geplündert und zerstört, namentlich das klarische und didymäische Orakel, das Heiligthum der Kabiren auf Samothrake, der Chthonia (Demeter?) (*Paus.* II, 35, 4) zu Hermione, des Asklepios zu Epidauros, die des Poseidon auf dem Isthmos, auf dem Vorgebirge Tänaron und auf der Insel Kalauria, des Apollon zu Aktion und

Leukas, der Hera auf Samos, zu Argos, zu Lakinion in Lukanien (*Plut.* Pomp. 24). Zahllos sind die Tempel, welche Pausanias ganz vernichtet oder halb zerstört sah, ohne daß wir wissen, wann und von wem sie zerstört sind. Die seit Alexander thatsächlich bestehende Religionsfreiheit ging durch die Unterwerfung Griechenlands und Asiens durch die Römer nicht verloren, obgleich der größte Theil dieser Länder seine politische Selbstständigkeit verlor und Roms Gesetzgebung keineswegs tolerant war, vielmehr jeden fremden Gottesdienst, der nicht vom Senat ausdrücklich anerkannt war, verbot (*Liv.* IV, 30; IX, 46; XXV, 1; XXXIX, 16). Doch galt dies Gesetz nur für Rom, und seitdem das römische Recht so weit ausgedehnt war, für Italien. Das Gesetz finden wir daher auch in den letzten Jahren der Republik in Rom gegen die ägyptischen Culte und gegen die Juden angewandt, nicht in den eroberten Ländern.

§. 2. Je mehr man die Zerstörungen, die Griechenland erfahren hat, erwägt, desto mehr muß man die Widerstandskraft und die Zähigkeit bewundern, die sich zu erkennen gibt in dem, was sich nicht nur äußerlich in den Werken der Kunst, sondern in den Gemüthern der Menschen erhalten hatte. Erst in diesen Jahrhunderten der Zerstörung und nach derselben sind zahlreiche Mythen aus dem Munde der Priester, Exegeten und des Volks niedergeschrieben, die sich in größerer Reinheit erhalten kund geben als bei den ältesten Dichtern. Mit derselben Zähigkeit wurden überall, wenn nicht die Städte ganz zerstört waren, die alten Gebräuche und Feste erhalten, was bei dem so sehr verringerten Wohlstande unser Erstaunen noch erhöhen muß. So kamen noch manche neue Feste hinzu, oft freilich nur ein Ausdruck niederer Schmeichelei, wie gegen die Diadochen. Athen verdankt verhältnißmäßig viel seinem alten Ruhme. Es hatte von Sulla weniger zu leiden, als bei einer gewaltsamen Eroberung zu fürchten war (*Plut.* 14). Vom Pompeius begünstigt (*Plut.* 14 u. 42), hielt es dankbar zu ihm und erlangte vom Cäsar Verzeihung (*Dio Cass.* XLII, 14) und auch Augustus strafte die Anhänglichkeit an Antonius nur durch Entziehung der Besitzungen (LIV, 7). So erhielten sich in Athen die religiösen Einrichtungen in einem Umfange, wie an wenig Orten, was Urkunden beweisen, von Korinths Zerstörung bis Hadrian, die sogenannten Ephebeninschriften (Curtius, Ueber die Epheben-inschriften. Götting. 1860. Nachr. S. 323 fg. *Philostor.* 1861. I. p. 40 et 90. *Ἐφηβ. στήλη Α—Ε*). Die dort gegebenen Inschriften hat wiederholt mit Ergänzungen und Erklärungen L. Grasberger (in Urlich's Verhandl. der Philol. Gesellsch. zu Würzburg 1862). Es sind Belobungsdecrete des Volkes und des Senates in Athen für den Kosmetes, der in dieser Zeit, wir wissen nicht seit wann, die oberste Behörde der Epheben war, für deren Lehrer und die Epheben selbst, daß sie ihre politischen und religiösen Pflichten treu und gut erfüllt hatten, welche alle durch Verkündigung des Beschlusses an den Dionysien, Panathenäen und Eleusinien und Aufstellung desselben in einer Steintafel auf dem Markte, durch Bekränzung der Lehrer, Unterbeamten und der Epheben an denselben Festen, der Kosmet aber durch eine eherne Statue auf dem Markte von den Epheben mit Genehmigung des Volkes und Senates geehrt wurden. Aus diesen Beschlüssen, in denen viele, jedoch keineswegs alle Feste ausdrücklich genannt werden, ersehen wir, daß die alten Hauptfeste in alter Weise bis in die Kaiserzeit fortbestanden. Die Feste werden in verschiedenen Beschlüssen in verschiedener Folge genannt, woraus sich ergibt, daß sie für die chronologische Folge kein Zeugniß ablegen. Es werden indessen gewöhnlich dieselben Feste zusammengenannt, wie es scheint, wegen der Gleichartigkeit der Feier. Alle Inschriften dieser Art beginnen mit dem Lobe der am Anfange des Jahres im Prytaneon von den Epheben mit den Kosmeten, den Exegeten, dem Priester des Demos und der Chariten dargebrachten Opfer (*εἰσιτήρια*), wie sie bisher nur vom Senat bekannt waren, dann folgte die Theilnahme an der Pompe der Artemis Agrotera am 6. Boëdromion, der Siegesfeier der Schlacht bei Marathon; sie empfingen an den großen Eleusinien (*ὑπαπήντησαν*) die Opferthiere am Heiligthume der Echo im Waffenschmucke, geleiteten sie, wie auch den Jakchos und führten (*ἤραντο*) die Stiere nach Eleusis zum Opfer und hielten sie bei demselben, weihten auch eine Opferschale zum Werthe von 100 Drachmen für den Tempel, hielten die angeordneten Fackelläufe, unter denen der an den Epitaphien besonders hervorgehoben wird, weil sie an demselben mit den Epheben des vorigen Jahres einen Wettkampf bestanden, wobei auch der anderen Wettläufe ohne Fackeln erwähnt wird, ohne Angabe der Feste. Grasberger (S. 17) erklärt die Epitaphien für einerlei mit den Nekysien, ich für die allgemeine Todtenfeier zum Andenken der im Kriege Gefallenen im Posideon (vergl. 6. Per. XIII. §. 15) und dafür spricht, daß (nach Inschr. *B.* l. 22. S. 36) ein Wettlauf in Waffen und (nach Inschr. *B.* l. 25) eine Heerschau, sowie (nach Inschr. *Γ.* l. 20. S. 54) an demselben Feste Waffenübungen stattfanden, was für das allgemeine Todtenfest nicht paßt. Ferner führten sie mit den Mitgliedern eines bestimmten Geschlechtes das Bild der Pallas nach Phaleron und bei Fackelschein wieder zurück in feierlicher Stille (*μετὰ πάσης εὐκοσμίας Α.* l. 11. *B.* l. 11 u. 12. S. 36). Grasberger glaubt, es sei an den Panathenäen geschehen. Es ist aber wol an die Plynterien und Kallynterien am 23. Thargelion zu denken, wenn nicht, wie ich früher vermuthet habe, an ein sonst nicht bekanntes Fest für das Palladion, dem ein solches Bad in Argos gefeiert ward (*Callim.* De Lavacro Minervae). Doch kann der Ausdruck *Παλλάς*, wofür Suidas (s. v. *οἱ νομοφύλακες*) *ξόανον* sagt, auch auf das Bild des Erechtheums hinweisen. Diesen Feierzug führten (*Suid.* s. v.) die Gesetzeswächter zum Meere (vergl. *Pollux* VIII, 94. Oben 6. Per. XIII. §. 12). In der zweiten Inschrift (*B.* l. 14) wird auch ein Stier erwähnt, den sie der Athene Nike opfern, was sich auf ihre Theilnahme an den großen Panathenäen bezieht und zugleich zeigt, daß nur die Feste genannt

wurden, an denen sich die Epheben gewöhnlich oder ein und das andere Mal hervorthaten. Die Epheben führen ferner den Dionysos, nachdem sie ihm geopfert, vom Heerde (ἀπὸ ἐσχάρας *B.* l. 13) bei Fackelschein (μετὰ φωτός) ins Theater und weihen einmal eine Opferschale zum Werthe von 100 Drachmen (*A.* l. 12), ein ander Mal einen Stier, den sie opfern für die Pompe (*B.* l. 13), wofür sie bekränzt werden. In der ersten Inschrift weihen sie auch dem Dionys im Piräos eine Schale von 100 Drachmen. Hier sind ohne Zweifel die kleinen, dort die großen Dionysien gemeint (XIII. §. 16). Auch die in den dritten Inschriften (l. 14) genannten Piräen scheinen die im Piräeus gefeierten kleinen Dionysien zu sein. Dann wird das Opfer der Göttermutter an den Galarien und die ihr geweihte Schale von 100 Drachmen erwähnt. Auch dafür werden sie noch besonders bekränzt. Nach Erwähnung des kriegerischen Umzuges an den Grenzen werden die Jünglinge wegen ihrer im Wettrudern bewiesenen Tüchtigkeit belobt, das bei der Salaminischen Siegesfeier am 16. Munychion stattfand und an die Feier der Munychia sich anschloß. Dahin gehört ohne Zweifel das in der dritten Inschrift (l. 27) erwähnte Opfer, das dem Zeus Tropaios dargebracht ward. Ein zweites gehört den Ajanteen an, an denen auch ein Wettlauf und dem Ajas und Asklepios dargebrachte Opfer stattfanden. In der zweiten Inschrift (*B.* l. 23) werden noch neben den Epitaphien die Theseen als das Fest genannt, an dem eine Art Revue (Heerschau) statt fand, ferner (l. 26 und 69) ein Wettlauf zu den Gräbern bei Marathon und Bekränzung derselben mit Todtenopfer, ferner die Proërosien, die in Eleusis mit Opfern gefeiert (l. 10 u. 79) wurden, und die Diisoterien. Zwar war Athen nicht mehr der mächtigste Staat, Kyzikos, Rhodos, Syrakus und selbst das ferne Massilien waren in mancher Beziehung bedeutender, aber in wissenschaftlichen Interessen behauptete Athen seine Stellung, wenn auch Pergamos und Alexandria in Förderung positiver Wissenschaft dasselbe weit überragten und in religiöser Beziehung letzteres wie schon vorher den größten Einfluß übte. Besitzen wir von den übrigen Staaten auch kein so umfassendes und anschauliches Bild, so zeigen doch zahlreiche Inschriften und die Beschreibung Griechenlands von Pausanias, daß jede Stadt, jede Ortschaft selbst bis in die ersten Jahrhunderte n. Chr. seine Culte in überlieferter Weise fortsetzte, sofern es nicht die Zerstörung des Ortes selbst unmöglich machte oder die Abnahme des Wohlstandes eine Beschränkung gebot.

§. 3. Eine andere Frage ist, wie weit der überlieferte Cultus dem religiösen Bedürfnisse genügte. Der Misbrauch der Religion zur Schmeichelei gegen Makedonier und Römer zeigt, daß der religiöse Glaube in der Menge nicht eben tief wurzelte. Die Befriedigung der Schaulust und der gröberen Sinnengenüsse, welche die zahlreichen Feste gewährten, mochte gleichgültigen Gemüthern um so leichter genügen, als jene zugleich die Phantasie beschäftigte, diese zum Theil durch rauschende Musik und wilde Tänze den Geist betäubten. Denkende Menschen gaben sich entweder dem Zweifel hin, der im Skepticismus eine wissenschaftliche Gestalt gewann, oder dem Sinnengenuß, den sie durch Epikur's Lehren zu rechtfertigen suchten, oder fanden Beruhigung in den Lehren der älteren Akademie, des Lykeion, der Stoa oder einem bald so, bald so gestalteten Eklekticismus (vergl. oben 1. Thl. 1. Abschn. II. §. 5 u. 6. S. 9). Auch behaupteten die eleusinischen Mysterien ihr altes Ansehen bis zum Untergange des Heidenthums und gewährten selbst Gebildeten in der Ahnung eines die Natur- und Menschenwelt durchdringenden Göttlichen, im Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode und an die Reinigung des Gemüths durch Aufnahme in die Mysterien Frieden für das Leben. Andere, welche den Anstoß, den die Widersprüche und Unsittlichkeiten der überlieferten Mythologie nicht zu überwinden vermochten, suchten Befriedigung bei fremden Göttern. Sie schlossen sich dem Dienste des Sarapis an, der theils neues Leben gewann, theils zurückgedrängt ward durch den nun verbreiteten rein ägyptischen Dienst der Isis.

§. 4. Isis. — *L. Ross*, Inscr. Graecae ineditae. Fasc. II. Athen. 1842. 4. p. 3. Hymnus in Isim. Ab *L. Rossio* repertum primum distinxit, emendavit, annotavit *H. Sauppe*. Turici 1843. 4. Th. Bergk, Ueber einen griechischen Hymnus auf Isis. Zeitschrift f. d. Alterthum 1843. n. 5. S. 36. G. Hermann, Zum Isishymnus; ebenda n. 48. S. 377 fg. F. G. Welcker, Rec. d. Inschriften von L. Roß im Rhein. Mus. N. F. 2. Bd. 1843. S. 326 fg. und von Demselben Nachträge, ebenda Bd. 3. S. 134. Die diesen Bearbeitungen zum Grunde liegenden Abschriften geben nur die erste und vierte Columne der Inschrift, auch die Fragmente der beiden anderen sind mitgetheilt in *Le Bas*, Voyage archéol. Inscr. II. p. 402. *C. Reichel*, De Isidis apud Romanos cultu. Berolini 1849. — Isis und Osiris sind die einzigen ägyptischen Götter, die im ganzen Lande verehrt werden. Es ist bereits in der vorigen Periode nachgewiesen, daß Osiris als Gott des Nils und der Sonne dem griechischen Dionysos, Isis als Göttin der Erde und des Mondes der Demeter gleichgesetzt und wahrscheinlich durch Pythagoras aus dem ägyptischen Geheimdienste Manches in den griechischen übergegangen war. In diesem Zeitraume verbreitete sich die Verehrung der Isis als einer von Demeter unterschiedenen Göttin mit ägyptischen Gebräuchen über Griechenland, Italien, später über Gallien und selbst nach Teutschland. So nahe es nun liegt, daß Sarapis wie in Alexandrien auch in mehren Orten Griechenlands mit Isis in naher Beziehung stand, anzunehmen, daß Isis zugleich mit ihm nach Griechenland verpflanzt sei, so spricht doch die Nichterwähnung der Isis in der Nachricht von der Verbreitung des Sarapisdienstes nach Athen und daß sie da nicht mit dem Sarapis, sondern mit Osiris zusammen verehrt ward, dagegen (*Rangabé* II. n. 1095). Obgleich schon Herodot (II, 186) die Isis in Kyrene verehrt fand,

so ist doch in Hellas keine sichere Spur der Verehrung der Isis vor dem letzten Jahrhundert v. Chr. (*Sauppe* Hymn. Is. p. 9). Die Zahl der Orte Griechenlands, in denen Tempel der Isis waren, sind, wie aus Pausanias und Inschriften bekannt ist, so groß, daß außer den Hauptgöttern keine einheimische Gottheit so allgemein verehrt zu sein scheint (*Sauppe* l. l. p. 8. Pauly's Encykl. IV. S. 289). Die Hauptörter waren Tithorea in Phokis (*Paus.* X, 32, 11) und Andros (Roß, Inselreisen Bd. II. S. 21). Was die Veranlassung gewesen, daß der Cultus der Isis so weit und, wie es scheint, schnell sich verbreitete, wissen wir nicht. Die Verbreitung muß aus einer inneren Entwickelung hervorgegangen und einer allgemeinen Disposition der Gemüther entsprochen haben. Bei der Wiederbelebung der ägyptischen Religion durch Herantreten der griechischen mochte in der ägyptischen Priesterschaft auch die Lust zu Missionen erwachen und da der Osiris im Sarapis gleichsam vorweg genommen war, schien Isis der damals verbreiteten pantheistischen Ansicht der Stoiker am meisten zu entsprechen (vergl. *Chrysipp.* bei *Phaedr.* Epic. ed. *Petersen* p. 20 seq. Orph. Hymn. XLI, 9). Bei der erdrückenden Menge der Culte und Feste, bei den Widersprüchen der Mythen und was sonst zum allmählichen Verfall des alten Gottesdienstes beitragen mußte, mochten die Gemüther sich nach Vereinfachung sehnen, der aber das Geheimnißvolle nicht fehlen durfte. Beides ist vereinigt in der Auffassung der Isis, die nach Diodor (I, 27) eine damals schon halb verwitterte Inschrift Arabiens erkennen läßt: „Ich bin Isis, die Königin jedes Landes, gebildet vom Hermes; und die Gesetze, welche ich gegeben habe, kann Niemand aufheben, ich bin die älteste Tochter des Kronos, des jüngsten Gottes. Ich bin Weib und Schwester des Königs Osiris. Ich bin es, die zuerst den Menschen die Frucht fand; ich bin die Mutter des Königs Horos. Ich bin es, die im Hundssterne aufgeht. Mir ist die Stadt Bubastis erbaut. Gegrüßt sei Aegypten, das mich erzog." Die Bedeutung der Göttin als das All der Natur ist nicht ausgesprochen und scheint absichtlich verschwiegen, weil sie eben Inhalt der Mysterien war. Wie um alle fremde Götter sammelte sich auch um Isis eine besondere Gemeinde, für deren religiöses Bedürfniß durch täglichen Gottesdienst gesorgt war, den Böttiger in herculanischen Gemälden, die zuerst abgebildet sind: Pitture ant. d'Ercolano T. II. Napol. 1760. Taf. 69 u. 70. p. 309 seq.; wiederholt: H. Roux und L. Barré, Herculanum und Pompeii. Deutsch von A. Kayser. Hamb. 1841. II. Taf. 68. 69, dargestellt glaubt und (Sabina II. S. 250 und „Sabina an der Küste von Neapel" Kl. Schr. Bd. 3. S. 243 fg., sowie „Die Isisvesper" Kl. Schr. Bd. 2. S. 210 fg.) ausführlich erörtert. Die im Tempel verrichteten Wundercuren scheinen die Zahl der Verehrer schnell vermehrt zu haben. Die theils prachtvollen, theils bizarren Aufzüge zogen nicht nur die Aufmerksamkeit der Menge auf sich, sondern gewannen gewiß auch manches Mitglied (*Tibull.* I, 3, 23. *Apul.* Met. XI.). Besitzen wir auch keine Zeugnisse weiter aus dieser und früherer Zeit, die Gleichheit der Gebräuche und Einrichtungen in Rom, Korinth und Aegypten (*Apuleius* l. l. *Vitruv.* Archit. VIII. Praef. und *Clem. Alex.* Strom. VI, 4, 35—37) lassen nicht zweifeln, daß die Symbole und Gebräuche ihren Hauptbestandtheilen nach ägyptisch und alt waren. Doch ist nicht zu verkennen, daß in der Verschmelzung mit griechischen Gottheiten und in den sich daran knüpfenden Erklärungen Manches verändert worden sei, weshalb wir in Betrachtung der späteren Zeit darauf zurückkommen. In Rom, wohin der Isisdienst zu Sulla's Zeit kam, ist dieser Gottesdienst allerdings früh und wiederholt ausgeartet, sodaß schon in diesem Zeitabschnitte, und zwar im J. 58—50 v. Chr. der Senat den Cultus verbot und sogar befahl, die Tempel der Isis und des Sarapis zu zerstören (*Val. Max.* I, 3, 3. *Dio Cass.* XL, 47 und XLII, 26. *Sauppe* p. 9. Anm.). Aber schon 43 v. Chr. war der Cult wieder hergestellt, gewiß in reinerer Gestalt, wie denn in Griechenland keine Spur von solcher Entartung bekannt ist. Tagewählerei, Abwaschungen, Fasten, Sühnungen, Kasteiungen und Abtödten des Fleisches waren die Vorspiele der eigentlichen Weihe, die Männer und Frauen nach mancher Prüfung und Aufopferung endlich in dem Allerheiligsten der Göttin von tausend Namen und Kräften in drei Stufen erstiegen (Böttiger, Kl. Schr. II. S. 214). „Außer den besonderen Monatsfesten und großen Weihungstagen war täglich zweimal feierliche Anbetung und Zusammenkunft aller Gläubigen beider Geschlechter. Der Tempel wurde mit besonderen Gebräuchen eröffnet. Der Oberpriester mit seinen Ministranten trat aus dem innersten Heiligthume hervor. Unten loderte, Weihrauch duftend, die Flamme des Morgenopfers auf den Altären. Ein süßer Flötenklang präludirte. Die Gemeinde hat sich indessen in zwei Reihen im Vorhofe bis an die untersten Stufen gestellt. Die Stimme des Priesters ruft zur Andacht. Eine Art von Litanei wird gesprochen. Nun fallen in raschem Schlage alle Isisklappern (sistra) in den Händen der begeisterten Menge ein. Oben vor dem Heiligthume wird ein symbolisches Geberdenspiel oft auch durch mimischen Tanz oder eine andere Darstellung ein Theil aus der Geschichte der Isis versinnbildlicht" (S. 215). Aehnlich war der Abend- oder Nachmittagsgottesdienst vor dem Schlusse des Tempels, bei dem eine Priesterin im Costüm der Isis selbst aufgetreten zu sein scheint. Nilwasser, symbolische Thiere (Ibis, Schlangen) spielten dabei eine Rolle. Ahnungsvolle Hymnen gaben der Feier geistigen Gehalt. Feierlich ward die Gemeinde entlassen und der Tempel geschlossen (S. 221 fg.).

§. 5. Mit Alexander's Eroberung begann auch die Zerstreuung der Juden: er selbst hatte schon viele nach Alexandria verpflanzt, noch zahlreicher wurden sie da unter dem ersten Ptolemäer (*Joseph.* Ant. XII, 1. c. Apion. I, 22). Sie nahmen zwei von fünf Quartieren der Stadt fast ausschließlich ein und erhielten das Bürgerrecht der Makedonier (c. Apion. II, 3. Antiq. XIV, 7, 2). Auch in anderen Theilen Aegyptens und in Kyrene waren viele Juden ansässig (c. Apion. II, 4). Ebenfalls in den neuen Städten, die Seleukos von Syrien

gründete, erhielten sie gleiche Rechte mit den Makedoniern. So kamen sie auch nach Mesopotamien, Assyrien und Kleinasien (Antiq. XII, 1—4). Seit Pompeius den jüdischen Staat von Rom abhängig gemacht hatte, finden wir sie auch in Rom, wo sie auch die Aufmerksamkeit selbst der Dichter auf sich zogen (*Tibull.* I, 3, 18. *Ovid.* Ars amat. I, 415. *Horat.* Sat. I, 9, 70; I, 5, 10). Mit ihrer Verbreitung gewann auch ihre Religion neue Anhänger, wenn auch meistens nur unter den niederen Ständen; der Anschluß ward erleichtert, da sie nicht unbedingt die Annahme aller Gebräuche verlangten: sie unterschieden die Proselyten des Thors, welche sich nur zu ihrer Lehre bekannten, und die Proselyten der Gerechtigkeit, die ganz übertraten (*Joseph.* Ant. XII, 3. *Juven.* 6, 541. *Dio Cass.* 36, 17). Die alexandrinischen Juden eigneten sich sehr bald griechische Sprache und Wissenschaft an, sodaß schon Ptolomäus Philadelphos die heiligen Schriften der Juden konnte ins Griechische übersetzen lassen (*Anon.* De Comoed. in *Cramer.* Anecd. Paris. I. p. 3. *Meineke*, Fragm. Com. II, 2. p. 1238). Diese Uebersetzung (Septuaginta) läßt erkennen, daß die Uebersetzer sich die Platonische Ideenlehre angeeignet hatten (A. F. Dähne, Die jüdisch-alex. Religionsphilos. Halle 1834. Bd. 2. S. 1 fg.). Nachdem schon der Abderite Hekatäos zu Zeiten des ersten Ptolemäers die Geschichte der Juden geschrieben (*Joseph.* c. Apion. I, 23), ist es nicht befremdend, daß Megasthenes mit ihren Lehren bekannt war (*Clem. Alex.* Strom. I, 15, 72) und Strabo (XVI, 234 seq.) ziemlich richtige Vorstellungen von der Geschichte und Religion der Juden hatte. Als die Juden stolz auf ihren Monotheismus mit den reineren Vorstellungen der griechischen Philosophen, besonders des Plato, bekannt wurden, überredeten sie sich und suchten die Griechen zu überzeugen, daß diese reineren Vorstellungen durch die ältesten Dichter Orpheus und Musäos von Moses entlehnt und nach Griechenland gebracht seien. Diese Lehre ward vorgetragen in einer Schrift eines Juden Aristobulos, aus der Clemens von Alexandria, Eusebios und andere Kirchenväter diese Ansicht entlehnten. Die Schrift wird in die Zeit des siebenten Ptolemäus gesetzt, ist aber wol später (*Clem. Alex.* Strom. I, 23, 150). Von ihrer Kenntniß der griechischen Geschichte und Literatur und zugleich von ihrem Bekehrungseifer liefern die Weissagungen der hebräischen Sibylle den Beweis. Sie sind zwischen 170 und 160 v. Chr. verfaßt und, jedoch mit Zusätzen des christlichen Bearbeiters aus dem Ende des zweiten oder dem Anfange des dritten Jahrhunderts n. Chr., erhalten in der Sammlung der Sibyllinischen Weissagungen (herausgeg. von J. H. Friedlieb. Leipzig 1852. Vorr. S. LXXI. Buch 1—3 und 8). Doch sind ins 3. Buch ältere griechische Orakel aufgenommen. Es wird den Heiden der jüdische Monotheismus gepredigt und der Untergang so vieler Reiche, Völker und Städte durch Krieg, Erdbeben, Stürme und Ueberschwemmungen als Strafe der Gottlosigkeit geweissagt. Der reine Theismus der Pseudo-Aristotelischen Schrift: De mundo, mag sie nun von einem Eklektiker um 100 v. Chr. herrühren, wie ich zu beweisen gesucht habe (Berl. Jahrb. 1835. S. 545 fg.), oder mit Benutzung so weit herabreichender Schriften von Apulejus zusammengesetzt und in beiden Sprachen von ihm abgefaßt sein, wie F. Adam (De auctore Libri *Pseudo-Arist. Π. κοσμοῦ.* Berolini 1861) will[89]), scheint jüdischen Einfluß zu verrathen, der sich schon in den Werken geltend gemacht haben mag, aus denen der Verfasser schöpfte (vergl. oben 1. Thl. 1. Abschn. III. §. 5. S. 15). Zu einem eigenthümlichen System durch Verschmelzung mit der Platonischen und stoischen Lehre ist die jüdische Religion durch Philo in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. ausgebildet, dessen Schriften, wie wir aus den Fragmenten des Numenios sehen, nicht ohne Einfluß auf die Entwickelung der griechischen Philosophie blieb (*Clem. Alex.* Strom. I, 23, 150. *Euseb.* Praep. Ev. XIV, 5). Denn die von ihnen eingeschlagene Richtung des idealen Pantheismus ward im folgenden Jahrhundert maßgebend. Den Zusammenhang der Entwickelung erkennt Porphyrios (Vita Plotini 3, 14) u. A. an. Selbst der Name des jüdischen Gottes *Ἰάω* begegnet uns schon bei Diodor (I, 94) und ihr Monotheismus ist schon dem Varro bekannt (*August.* De C. D. IV, 9 u. 37). Die Griechen und Römer, denen es schwer ward, die Gottheit ohne alle örtliche oder individuelle Beziehung vorzustellen, verglichen den Gott der Juden entweder als Himmelsgott mit ihrem Uranos, Aether oder Kronos (*Strab.* XVI, 2, 35. *Tacit.* Hist. VII, 5) oder mit dem Dionysos in seiner mystischen Bedeutung als Gott der ganzen Natur und der ganzen Welt. So spricht sich Plutarch (Symp. IV, 6) aus, der die Aehnlichkeit auch durch das Laubhüttenfest, das mit den Dionysien verglichen ward, bestätigt findet. Leider ist das Alter des Orakels unbekannt, das Macrobius (Sat. I, 18) aus Cornelius Labeo (De Oraculo Apollinis Clarii) entlehnt, das Jao für den höchsten Gott erklärt.

Tröstende Weihen verschweige beständig, wer sie gelernt hat.
Aber im Trug ist dürftig die Einsicht, schwach der Verstand auch.
Sage: der höchste der Götter von allen ist ewig Jao,
Hades heißt er im Winter und Zeus mit Beginne des Frühlings,
Helios aber im Sommer, im Herbst der zarte Adonis[90]).

Nach Johannes dem Lydier (De Mens. p. 83) war Dionysos unter diesem Namen auch bei den Chaldäern und Phönikiern bekannt, was den jüdischen Einfluß auch in diesen Ländern erkennen läßt. Ob die merkwürdige Inschrift von Schakka dem alten Sogane in Syrien, die des ewigen Gottes erwähnt (*Boeckh.* C. Inscr. III. n. 4598. *Welcker*, Syll. Epigr. n. 94. p. 122. Ed. 2), jüdischem Einfluß ihren Ursprung verdankt oder, wie Welcker meint, christlichem, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln, ersteres aber höchst wahrscheinlich. Die Inschrift ist aus dem 71. Jahre der Stadt datirt, die schon bei Josephos als aus alter Zeit stammend erwähnt wird. Erst in der Zerstreuung erfüllte das jüdische Volk

---

89) Gegen Adam scheint zu sprechen, daß sich in der Schrift keine Spur der dem Apuleius eigenthümlichen Lehre, z. B. von den Dämonen, findet. 90) Der Text hat auch hier *Ἰάω*, wofür *Lobeck.* Agl. p. 461 *Ἄδωνιν* bessert.

seine welthistorische Aufgabe. Es brachte den Heiden in den niederen Ständen durch unmittelbaren Verkehr, in den höheren vermittels der Literatur den Monotheismus näher und bahnte außerdem dem Christenthum äußerlich den Weg, indem die Apostel zuerst in jüdischen Gemeinden Aufnahme fanden.

§. 6. Die Sitte, ausgezeichnete und mächtige Menschen göttlich zu verehren, war, wie früher bei den Diadochen, nun bei den römischen Feldherren gewöhnlich geworden. Solcher Ehren waren schon Marcellus und Flaminius theilhaftig geworden. Obwol das Orakel des Trophonios dem Sulla günstig war und er den delphischen Gott beschenkte (*Plut.* 19 u. 21), hatte Griechenland doch nicht so sehr vergessen, was es im Mithridatischen Kriege gelitten und daß es zum Mithridates gehalten hatte, um Sulla vergöttern zu können. Dagegen feierte Asien Mucia zu Ehren des Quintus Mucius Scävola, der Statthalter gewesen war (*Cic.* Verr. II, 2, 21. Ascon. ad II. p. 210); die Kyzikener Lucullea zu Ehren des Lucius Licinius Lucullus (*Plut.* 23. *Appian.* Bell. Mithr. 76). Pompeius scheint sich mit mäßigeren Ehren begnügt zu haben, doch lehrt eine Inschrift, daß das befreite Mitylene ihn durch eine Statue ehrte und in der Inschrift als Retter oder Heiland (σωτήρ) und Gründer (κτίστης) begrüßte, was wenigstens Heroenverehrung ausdrückt (K. Keil, Gr. Inschr. Philol. 2. Suppl.-Bd. S. 576; vergl. *Plut.* Pomp. c. 42). Unmäßig und widerlich zeigt sich Griechenland in den Ehren, die es dem Antonius erwies. Antonius und Kleopatra wurden in Alexandria als Osiris und Isis von den Aegyptern und von den Griechen als Dionysos und Selene verehrt (*Dio Cass.* L, 5. *Plut.* Ant. 54). Bei seinem Einzuge in Ephesus ward er von ganz Asien unter schallender Musik empfangen, wobei die Männer das Costüm von Satyrn, Panen, die Frauen das von Bakchanten angelegt hatten (24). Bei der Verehrung des Antonius auf der Insel Kydnos erschien Kleopatra mit Eroten umgeben als Aphrodite (26). In Samos trat er auf von zahllosen Dionysischen Künstlern umgeben und in Athen ward er ein anderer Dionysos genannt, denn diesem verglich er sein Leben, obgleich er sein Geschlecht vom Herakles ableitete (54 und 60). Die Athener feierten sogar seine Verlobung mit ihrer Schutzgöttin Pallas Athene (*Dio Cass.* XLVIII, 39). Ernstere Verehrung aber fand erst Julius Cäsar, dessen Vergötterung von Rom ausging. Die Triumvirn errichteten ihm auf dem Forum einen Altar mit dem Asylrecht, ließen sein Bild in den Processionen der Circusspiele einhertragen, erhoben seinen Geburtstag zum Staatsfeste, machten seinen Todestag zu einem Trauertag (*Dio Cass.* XLVII, 18. 19). Und die Provinzen blieben nicht zurück. Auf einer Inschrift zu Ephesus heißt er: „Sichtbarer Gott und gemeinsamer Retter (Heiland σωτήρ) des menschlichen Lebens" (*Boeckh.* C. Inscr. II. n. 2957). Strabo nennt ihn wiederholt Gott (VIII, 6, 23; XIV, 1, 42) und auf vielen Münzen heißt er so. Als Octavian nach Besiegung des Antonius Alleinherr des römischen Reichs geworden war, bestätigte am 1. Juni 29 v. Chr. der Senat seine Verfügungen und ließ seinen Namen unter die der Götter in die religiösen Gesänge eintragen (*Dio Cass.* LI, 20) und obgleich er nicht duldete, daß ihm in Rom Tempel erbaut wurden (*Suet.* 52), nahm er doch zwei Jahre später den Titel Augustus (σεβαστός) an, in dem die göttliche Würde ausgesprochen war. Auch sah er es gern, daß ihm in den Provinzen Tempel errichtet wurden, wenn auch nur in Verbindung mit der Göttin Roma (ibid.). Und alle bedeutende Städte des Staats errichteten ihm Tempel, ernannten Priester und feierten ihm fünfjährige Kampfspiele wie den höchsten Göttern (*Suet.* 53). In Athen hat sich die Inschrift des der Roma und dem Cäsar Augustus auf der Akropolis geweihten Tempels erhalten, in der er als Retter oder Heiland (σωτήρ) bezeichnet ward (*Boeckh.* C. Inscr. 478). Am berühmtesten ist der ihm in Ankyra in Kleinasien errichtete Tempel, wo sich die von ihm selbst verfaßte Geschichte seiner Thaten (Index rerum gestarum, gewöhnlich Monumentum Ancyranum genannt) erhalten hat (*Suet.* 101. *Dio Cass.* LVI, 33. *Caes. August.* Rer. g. Index ed. *O. Franz.* Berol. 1845. 4. *Texier,* L'Asie mineure I. p. 171 seq. pl. 64—71). Die Ansicht aber, daß der Cäsar eine Verkörperung der Gottheit auf Erden sei, war keine ganz sinnlose Schmeichelei, wie die Auffassung römischer Dichter, namentlich des Horatius, zeigt (Od. I, 2; III, 5; IV, 5). In höchst merkwürdiger Weise wird in Halikarnaß die an Verehrung der Roma und des Kaisers, der nur *Καῖσαρ ὁ Σεβαστός* ohne Namen bezeichnet wird, der Monotheismus angeknüpft, und zwar in doppelter Weise, indem erstlich die ewige und unsterbliche Natur des All als Urheberin alles Guten bezeichnet wird, deren Gnadengeschenk auch der Kaiser sei, der als Vater der Göttin Roma, ja als väterlicher Zeus und Heiland (σωτήρ) des Menschengeschlechts bezeichnet wird. Da die Zeit als eine Zeit des Friedens und des allgemeinen Glücks gepriesen wird und der Oberpriester die Namen Caius Julius Menecles führt, scheint dies an die Zeit des Augustus zu erinnern [91]. Das mit Kampfspielen, Weihgeschenken, Opfern und Hymnen gefeierte Fest scheint der Geburtstag des Kaisers zu sein, der auf den 24. November nach dem römischen Kalender fiel.

---

91) In sehr lückenhafter Gestalt ist die Inschrift nach einer sehr mangelhaften Abschrift zuerst herausgegeben von Th. Bergk in Gerhard's Arch. Anzeiger 1859. Nr. 125. S. 91, vollständiger und richtiger in *Newton* and *Pullan,* History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae. London 1863. Vol. I. p. 695. Daraus ergibt sich, daß Bergk's Vermuthung, daß Z. 4 statt *εὐδαίμονι κτλ.* zu lesen ist: *εὐδαίμον Ἰάπ, πάτηρ Ἀμείης,* unrichtig sei. Bei dem großen Interesse, das diese Auffassung des Kaisercultes darbietet, theilen wir aus den beiden erhaltenen Stücken das erste vollständig, vom zweiten die wichtigsten Zeilen mit:

(a)

Ἐπειδὴ] ἡ *αἰώνιος* (?) *καὶ ἀθάνατος* (?) *τοῦ παντὸς φύσις τ[ὸ*

μεγι]στὸν ἀγαθὸν πρὸς ὑπερβαλλούσας εὐεργεσίας ἀνθρ[ώ-

πο]ις ἐχαρίσατο Καίσαρα τὸν Σεβαστὸν ἐνεγκαμένη [τ]ὸ[ν

§. 7. Nach Lepidus' Tode im J. 12 v. Chr. ließ Augustus sich auch zum *Pontifex maximus* wählen, wodurch das heilige Recht und dessen Anwendung in seine Hände kam, zunächst nur für Römer und Italien, aber doch auch in Beziehung auf 4 Millionen römischer Bürger, die durch das weite Reich zerstreut waren. Doch geschah Nichts, die den Römern eigenthümlichen Götter und Gebräuche den Unterthanen aufzudrängen. Dies hat wol zunächst darin seinen Grund, daß die am meisten verbreitete griechische Religion im Wesentlichen mit der römischen einerlei zu sein schien. Doch fehlte es auch der römischen Religion an innerer Lebenskraft (*Dio Cass.* LIV, 27. *Suet.* 31). Die äußere Einheit der Religion des römischen Reiches war in mehrfacher Weise gegeben. Alle Religionen waren, so viel wir wissen, in Rom vertreten, Rom und der Alleinherrscher waren in allen Theilen des Reiches verehrt: die griechische war mit orientalischen sowol als mit der römischen im Zeus und anderen Göttern identificirt und verschiedene Götter, die Anspruch darauf machten, alle oder die wichtigsten anderen Götter in sich aufzunehmen, wie Sarapis und Isis, waren über das ganze Reich verbreitet, und die wahre Einheit Gottes lebte im Geiste der gering geachteten Juden, in den philosophisch gebildeten Griechen und Römern, und verband sich selbst mit der Verehrung der Kaiser. Der römische Einfluß machte sich zwar geltend in Verbreitung der drei capitolinischen Götter, Jupiter, Juno, Minerva. Doch finden sie sich besonders nur in den westlichen Provinzen, und zwar in römischen Colonien (Gruter S. MLXIII. n. 1—3). Aus Afrika ist nur ein Capitol in Karthago bekannt. Zu Jerusalem ließ Hadrian gerade dem Jupiter Capitolinus einen Tempel errichten und nannte davon die Stadt Aelia Capitolina (*Dio Cass.* LXIX, 2. E. Braun, Die Capitole. Bonn 1849. 4.). Daß auch der religiöse Römer diesen seinen heimischen Cult in anderen Städten nicht vermißte, nicht für Herstellung desselben sorgte, mochte in der Geneigtheit und dem Streben seinen Grund haben, sich die fremden Culte theils als solche, theils durch Gleichsetzung mit heimischen anzueignen. Seinen Jupiter fand er in einem der höchsten Götter jedes Volkes wieder.

τῷ καθ' ἡμᾶς εὐδαίμονι βίῳ πατέρα μὲν τῆς [ἑαυ]τοῦ πα-
5 *τρίδος Θεᾶς Ῥώμης, Δία δὲ Πατρῷον καὶ Σωτῆρα [τοῦ] [κ]οι-*
νοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους, οὗ [ἡ] πρόνοια τὰς [πάντ]ων
εὐχ]ὰς οὐκ ἐπλήρωσε μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπερῆκεν· εἰρηνεύ-
ουσι μὲν γὰρ γῆ καὶ θάλαττα, πόλεις δὲ ἀνθοῦσιν εὐνομίᾳ
ὁ]μονοίᾳ τε καὶ εὐετηρίᾳ, ἀκμή τε καὶ φορὰ παντός ἐστι]ν
10 *ἀγαθοῦ, ἐλπίδων μὲν χρηστῶν πρὸς τὸ μέλλον, εὐθυμία[ς*
δ]ὲ εἰς τὸ παρὸν τῶν ἀνθρώπων ἐνπεπλησμένων, ἀγῶ-
σι κα[ναθή]μασιν θυσίαις τε καὶ ὕμνοις τὴν ἑαυτῶν
......το ν.... τῶν δ' ὁ θεὸς εἰς ....
....ἀνέστακε τὸ ....

Nach ungefähr 20 unlesbaren Zeilen heißt es weiter:

(b)

....πόλ[εις μ]ὲν ....
ἀναγραφῆναι δὲ ἀντίγραφ]ο[ν τ]οῦδε τοῦ ψηφίσματ[ος
ἐν στήλῃ καὶ τεθῆναι ἐν τῷ τε[μ]ένει τῆς Ῥωμῆς καὶ τ[οῦ]
Σεβαστοῦ ὑπ]ὸ [τοῦ] Ἀ[ρχ]ιερέως Γαΐου Ἰουλίου Μ[εν-
εκλέους] (?) φιλοκαίσαρος, ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις πόλ[εσι
ὑπὸ τῶν ἀρχοντῶν, καθιερωθῆναι δὲ
ἐν τῇ πρὸ τῶν Καλανδῶν Δεκ[εμβρίων (?) ἡμέρᾳ.
.....ὑ]πό τε ἱερέων καὶ ἀρχ[ιερέων ...
.....ἑορταζόντων τῶν ἀν[θρώπων (?)
u. s. w.

III. Zeit der universellen Theokrasie (Synkretismus); 30 v. Chr. bis 200 n. Chr.

C. Meiners, Beitrag zur Geschichte d. Denkart d. ersten Jahrhunderte n. Chr. Leipzig 1782. W. A. Becker, Handb. d. Röm. Alterthümer. Thl. 4. Der Gottesdienst von Joach. Marquardt. Leipzig 1856. W. A. Schmidt, Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit im ersten Jahrhundert der Kaiserherrschaft und des Christenthums. Berlin 1847. H. G. Tzschirner, Der Fall des Heidenthums. Herausgegeben von C. W. Niedner. 1. Bd. Leipzig. 1829. *Villemain*, Du polythéisme dans le premier siècle de notre ère in Nouv. Mélanges. Paris. 1837. *Filon*, Mémoire sur l'état moral et religieux de la société Romaine à l'époque de l'apparition du Christianisme in Mém. de l'Acad. des sciences morales et polit. Savants étrangers. T. I. p. 769 seq. Fr. Lübker, Der Fall des Heidenthums. Schwerin 1856.

§. 1. War den Römern die Religion nur bloße Form und ein Werkzeug der Politik geworden, so sah doch August auch in der Religion ein Mittel, dem Sittenverderben entgegen zu arbeiten. Er ließ die durch Alter verfallenen Tempel herstellen, mehrte die Einnahme, Würden und Zahl der Priester, stellte den Glanz der Feste her und vergrößerte ihre Zahl, er ließ eine große Zahl prophetischer Bücher verbrennen, nachdem er gesucht hatte, die echten Sibyllinischen Weissagungen herzustellen (*Suet.* 30 u. 31. *Dio Cass.* LI, 20 u. 22). Doch griff er nicht in die religiösen Verhältnisse der Provinzen ein, hielt vielmehr die fremden Culte hoch. In die eleusinischen Mysterien war er, als er im Kriege gegen Antonius nach Athen kam, eingeweiht worden (*Dio Cass.* LI, 4. *Suet.* 93) und ließ, als dessen Geheimnisse vor seinen Richterstuhl gebracht wurden, nicht nur die Zuhörer, sondern selbst die übrigen Richter abtreten. Aber gegen ägyptischen und jüdischen Gottesdienst zeigte er Mistrauen, obgleich er in Jerusalem täglich ein Opfer darbringen ließ (*Phil.* De leg. T. II. p. 585). Agrippa verwies 21 v. Chr. den Isisdienst, obgleich die Triumvirn selbst für denselben einen Tempel hatten bauen lassen, aus der Stadt (*Dio Cass.* XLVII, 15; LIV, 6). Tiberius überließ die Religionsangelegenheit der Provinzen ganz dem Senat, wie er dies namentlich bei den von so vielen griechischen Tempeln in Anspruch genommenen Asylrecht zeigte, das, von entlaufenen Sklaven, Falliten und Verbrechern benutzt, oft gemisbraucht wurde. Merkwürdig ist, daß dabei die Tempelsagen als Rechtsgründe geltend gemacht wurden; die Epheser nahmen das Asylrecht für den Tempel ihrer Artemis, die Bewohner der Stadt Magnesia in Asien für den der Artemis Leukophryne, die Aphrodisienser für Aphrodite, die Strato-

niceuser für Zeus und Hekate, die Kyprier für drei Tempel ihrer Landesgöttin zu Paphia, Amathus und Salamis, die Pergamener für Asklepios in Anspruch. Diesen ward es auf Antrag der Consuln bestätigt. Die Smyrnäer, Tenier und Milesier wurden abgewiesen (*Tac.* Ann. III, 60). Dasselbe Recht ward im folgenden Jahre den Tempeln der Hera auf Samos und des Asklepios auf Kos gewährt (IV, 14). Die Ueberlieferung (*Tertullian.* Apol. 5, 21. *Euseb.* Hist. Eccl. II, 2), daß Tiberius auf den Bericht des Pilatus Christus habe unter die Götter aufnehmen wollen, hat wenig Glauben gefunden. Das Mistrauen gegen jüdischen und ägyptischen Cult dauert auch unter Tiberius fort; der Senat erließ im Jahre 19 v. Chr. ein Decret, daß 4000 Freigelassene, die davon angesteckt sein sollten, soweit sie ihres Alters wegen geeignet, nach Sardinien gegen die Räuber gesandt, die übrigen aus Italien vertrieben werden sollten. Die Juden und ihr Cult ward geduldet, bestraft aber der Uebertritt römischer Bürger zum Judenthum. Es muß demnach auch die Verehrung der Isis abgesonderte Gemeinden gebildet haben. Schärfer aber schritt Tiberius gegen die Menschenopfer ein, sowol in Gallien, wo er die Druiden abschaffte, als in Karthago, wo er die Priester, die dem Moloch Kinder opferten, ans Kreuz schlagen ließ (*Plin.* H. N. XXX, 1, 13. *Tertullian.* Apol. 9). Gegen die Druiden that Claudius erneuerte Schritte (*Suet.* 25). Derselbe verpflanzte die Eleusinien nach Rom und stellte den verfallenen Tempel der Venus Erycina auf Sicilien her. Nero verachtete alle Religion, nur die syrische Göttin verehrte er lange, beschmuzte sie aber zuletzt in schamloser Weise (*Suet.* 56). Dagegen waren Otho Galba, Domitian, Commodus, Caracalla und Alexander Severus selbst eifrige Anhänger der Isis, deren Dienst sich nun auch über die westlichen Provinzen verbreitete (Marquardt S. 87). Die meisten übrigen Kaiser waren ziemlich indifferent und begnügten sich mit Beobachtung der überlieferten Gebräuche. Das Streben des Augustus, den gesunkenen Gottesdienst neu zu beleben, scheint keinen großen Erfolg gehabt zu haben, da Propertius klagt (II, 6, 35), daß Tempel und Heiligthümer verödeten. Selbst die aus geistiger Anregung hervorgegangene Herstellung des Gottesdienstes durch Apollonius von Tyana (*Philostr.* I, 2; IV, 41) zu Domitian's Zeit kann nicht von Dauer gewesen sein, denn der jüngere Plinius unter Trajan (Ep. X, 98) rühmt sich wieder, daß in Folge der von ihm angewandten Strenge die verlassenen Tempel eifriger besucht, Opferhandlungen hier und da mehr vorgenommen seien. Plutarch (Def. Or. I. c. 5) klagt, daß alle Orakel bis auf zwei verstummt seien. Daß dies übertrieben ist, zeigt G. Wolff (De noviss. Oraculorum aetate. Berolini 1854), der nachweist, daß Orakel nicht nur zu Delphi und Lebadea, sondern auch zu Didymä, Klaros, Dodona, Delos fortbestanden und sogar manche neue Orakel, wie des Helios, des Zeus mit verschiedenen Beinamen, wie Dolichenos, des Sarapis, der Isis u. s. w. hinzukamen. Dabei ist jedoch zu erwägen, daß der Unglaube im 2. Jahrhundert anfängt wieder abzunehmen und die schon von Hadrian geweckte Hinneigung zum griechischen Cultus, besonders durch die Vorliebe der Antonine für griechische Literatur neue Nahrung gewonnen hat. Wenn in Griechenland Gleichgültigkeit gegen den Cultus eingerissen war, so ist außer der Verarmung die Zerstörung so vieler Tempel und besonders der Raub der schönsten und heiligsten Götterbilder mit in Erwägung zu ziehen. Doch läßt noch Lukianos zur Zeit der Antonine den Plutos (Tim. 4) zum Zeus, dem er Vernachlässigung in Bestrafung des Bösen vorwirft, sagen: „darum erfährst du auch von den Menschen die verdiente Strafe für deine Nachlässigkeit, da Niemand dir mehr opfert, Niemand dich bekränzt, wenn nicht nebenbei an den Olympien und dieser glaubt auch nicht eben Nothwendiges zu thun, sondern nur eine alte Sitte zu beobachten." Damit ist nicht gesagt, sondern vielmehr zugestanden, wie dies aus anderen Stellen hervorgeht (z. B. Jup. Tragoed. 53), daß die Feste und Festgebräuche im Ganzen fortbestanden, aber eine freie aus innerem Bedürfniß hervorgehende Verehrung aufgehört habe. Und dies war nach Hadrian's Regierung, der durch Erbauung von Tempeln für Beförderung der Religiosität thätig war, und zwar nicht so einseitig in Begünstigung nur der römischen Religion, wie sein Biograph Spartianus (c. 19) behauptet. Man denke nur an die Vollendung des Olympieion in Athen (*Spart.* 13 u. 21. *Dio Cass.* LXIX, 16), die Verpflanzung der Eleusinien nach Rom (*Aur. Vict.* Caes. 14) und die Begünstigung des delphischen Orakels, die man aus Plutarch folgern zu dürfen glaubt (De Pyth. Orac. c. 24), obgleich er wol mehr von der Liebe zur Kunst, die eben damals in Nachahmung des ältesten strengen Styls wieder auflebt, als von Frömmigkeit geleitet ward. Seine Religiosität hat wenigstens etwas Gemachtes, ist zu wenig natürlich, wie sich in Vergötterung seines Lieblings Antinoos zeigt (*Spart.* 14. *Dio Cass.* LXIX. 10). Bei aller Vorliebe für Griechenland und bei der lebhaften Theilnahme an Wissenschaft und Kunst, war er doch dem Aberglauben ergeben, er theilte die Neigung der Zeit für Magie und Astrologie. Freier standen die beiden Antonine da, aber ohne Interesse für positive Religion, um die sich auch die nächsten Kaiser wenig bekümmerten. Man hat die Zeit der Antonine 138—180 v. Chr. die glücklichste Periode des Menschengeschlechts genannt. Nie hat sonst ein so großer Theil der Erde eines so langen Friedens genossen und nie, zumal wenn man Trajan und Hadrian mitzählt, Rom so lange Zeit gute Regenten gehabt. Das Beispiel der Kaiser aber blieb nicht ohne Wirkung auf Hauptstadt und Reich. Mit der Sittlichkeit erstand auch die Religiosität aus dem Grabe. Dazu trug aber auch wesentlich der Wettkampf mit dem Christenthume bei. Die von den christlichen Apologeten dem Heidenthume gemachten Vorwürfe weckten das Bestreben, sie unwahr zu machen. Antoninus heißt der Fromme von seinen Handlungen, nicht wegen seiner Religiosität; er und Marcus Aurelius, der Philosoph genannt, obgleich als echter Stoiker fern von der mysti-

schen Richtung jener Zeit, welche selbst den Aberglauben in den Bereich der Religion zu ziehen suchte, übten nicht nur Toleranz, sondern stellten alle Culte gleich, indem namentlich Marc Aurel, als der Schrecken vor dem markomanischen Kriege Italien und das ganze Reich erfüllte, neun Tage lang Lectisternien nach altrömischem Brauche feierte und von allen Seiten Priester berief, die Gebräuche aller Völker vollzogen und Rom in jeder Art reinigten (Jul. Capit. 13). Auch erklärt er sich dem damals herrschenden Aberglauben, besonders an Traumdeuterei, nicht abgeneigt (Ad se ipsum I, 17; IX, 27). Das beste Zeugniß der Toleranz gab Antonin der Fromme dadurch, daß er wie Hadrian diejenigen bedrohte, welche Christen verfolgten und anklagten. Und nicht nur Marc Aurel war den Christen günstig gestimmt, sondern auch der finstere Commodus, nicht freilich aus edler Gesinnung, sondern wegen der Hinneigung seiner Buhlerin Marcia zum Christenthum (*Hippol.* IX. p. 454).

§. 2. Für Wiederbelebung der Religiosität war schon in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts der Pythagoreer Apollonios von Tyana thätig, der zu diesem Zwecke die Länder Griechenlands und Asiens durchzog und in seiner mystischen Philosophie alle Religionen und Culte umfassen wollte (E. Müller, War Apollonius von Tyana ein Weiser oder ein Betrüger? u. s. w. Breslau 1861. 4.). Von dem Einflusse Hadrian's auf den griechischen Cultus ist bereits die Rede gewesen. Das unter dem unmittelbaren Eindruck seines Einflusses geschriebene Werk des Pausanias (*'Ελλάδος περιήγησις*), das besonders beschreibt, was von den Kunstwerken und religiösen Denkmälern aus früherer Zeit noch vorhanden war, dazu gewöhnlich die Tempelsage mittheilt, manche historische Episoden gibt und auch Kunst und Religion seiner Zeit berücksichtigt, ist in seiner religiösen Gesinnung eine eigenthümliche Erscheinung, mit der er aber nicht allein gestanden haben wird. Jene wunderbare Mischung von Glauben und Kritik, jene so sehr auf die heimische Religion sich concentrirende Frömmigkeit, die große Scheu vor Verletzung der Mysterien, der Glaube an Wunder, ohne in den Aberglauben der Zeit zu verfallen, die hohe Verehrung gegen das höhere Alterthum und dessen Ueberlieferung stimmen ganz zu einer damals erwachenden Reaction gegen das Fremde, die zwar das Fremde keineswegs beschränkte, den Aberglauben nicht unterdrückte, aber zur Erhaltung und theilweisen Wiederbelebung der noch vorhandenen heimischen Elemente viel beitrug (*G. Krüger*, Theologumena Pausaniae. Lipsiae 1849). Zu den Hauptträgern dieser Reaction gehört vor allen der mit Hadrian befreundete Plutarchos aus Chäronea in Böotien, der dem griechischen Polytheismus in Anlehnung an den werdenden Pantheismus der Platoniker zugleich eine tiefere, religiöse und sittliche Gestalt zu geben suchte. Mit consularischer Würde bekleidet, vom Kaiser besonders empfohlen, zuletzt sogar Statthalter von Griechenland, konnte er in dieser Beziehung nachhaltige Thätigkeit entwickeln (*Th. H. Schreiter*, De doctrina Plutarchi. Lipsiae 1836. *Ge. Gu. Nitzschii* De Plutarcho Theologo et Philosopho Populari Disputatio. Kiliae 1849. [Ind. schol.] 4. *C. G. Seibert*, De apologetica Plutarchi theologia. Marburg. 1854). Dieselbe Richtung verfolgten die Philosophen Favorinus aus Arelate in Gallien, etwas später Calvisius Taurus aus Berytos in Syrien und Maximus von Tyrus. Ganz besonders ist aber der auch durch seinen Reichthum einflußreiche Rhetor Herodes Atticus zu nennen. Wichtiger noch ist sein Zeitgenosse der Platoniker Apuleius, der die Religion mit in den Bereich der Philosophie zog, in alle Mysterien eingeweiht zu sein sich rühmte und verlangte, daß ein Philosoph Priester aller Götter sein solle, aber keine so specifisch griechische Richtung verfolgte (Meiners S. 35 fg.). Im Allgemeinen ist nur zu sagen, daß alle noch vorhandenen Elemente gepflegt wurden. Dabei war es natürlich, daß die Zeitrichtung durch Begünstigung einzelner Götter sich kund that. Dies war besonders mit Asklepios der Fall. Der Dienst desselben verbreitete sich in den nächsten Jahrhunderten v. Chr. und stieg in dem 1. Jahrh. n. Chr. sehr im Ansehen, wie die aus allen Theilen der Welt in griechischer und lateinischer Sprache erhaltenen Inschriften zeigen (*Gruter.* Inscr. ant. p. LXVII—LXXI.). Die Verbreitung des Dienstes ist nachgewiesen von G. Krüger (Theologumena Pausaniae p. 46). Er verdankte sein Ansehen besonders dem Glauben an die Incubation, dem Schlafe in seinem Tempel, um im Traume von Gott das Heilmittel gegen eine Krankheit zu erfahren. Besonders gefeiert hat den Gott solcher Heilung wegen der Rhetor Publ. Aelius Aristides, unter den Antoninen aus Adriani in Mysien, der im J. 189 als Priester des Asklepios zu Smyrna starb. Er hat in seiner Heilung den Gott verherrlicht durch sechs sogenannte heilige Reden (23—28) und zwei seiner rhetorischen Gebete (6—7) (Welcker, Die Incubation bei Aristides dem Rhetor. Kl. Schr. III. S. 89 fg.). Sein und des Kaisers Antoninus des Frommen und Marc Aurel's Beispiel wirkten nicht am wenigsten. Fast scheint es, als wenn man im Marc Aurel eine Erscheinung eben dieses Gottes gehabt zu haben glaubte (*Krüger* p. 45). Der Glaube an seine Macht scheint auch die Vorstellung von seinem Wesen erweitert zu haben. Aristides (p. 64 .ed. *Dind.*) setzt ihn geradezu gleichbedeutend mit Zeus und nennt ihn „den das All führenden und leitenden Heiland, den Wächter aller Unsterblichen." Später galt er für gleichbedeutend mit der Sonne und nimmt in den Schriften des Hermes Trismegistos eine bedeutungsvolle Stelle ein (*Pseudo-Apuleii* Asclepios, Dialogus Hermetis Trismegisti). So gab sich auch der Betrüger Alexander, in dessen Schilderung Lukian (ed. *Bekk.* II. n. 47. p. 71) ein Bild der Zeit bietet, für einen Sohn der Podalirios und Enkel des Asklepios aus, dessen Priester und Incarnation er sein wollte mit dem Beinamen Glykon (p. 78 u. 84). Zu Paneas oder Cäsarea an einer der Quellen des Jordan stand vor einem Hause, in dem einer Sage nach das von Christus geheilte blutflüssige Weib gewohnt haben sollte, an der einen Seite die Statue eines Mannes,

an der anderen die einer aufs Knie gesunkenen Frau, die zum Andenken an jene Heilung errichtet sein sollten (*Euseb.* Hist. eccles. VII, 18). Stark will darin Asklepios und Hygieia erkennen (Verhandl. der Frankf. Philol.-Vers. S. 72). Im Tempel zu Aegä in Kilikien erhielt sich der Glaube an die Incubation und der Gebrauch, bis Constantin diesen Tempel zerstören ließ (*Euseb.* V. Const. c. 56; vergl. C. A. Böttiger, Die heilbringenden Götter. Kl. Schr. I. S. 93 und 112). Hygieia war von Alters her nicht nur Beiwort der Athene auf der Akropolis von Athen, sondern auch selbstständig Tochter des Asklepios. Wenn gerade, als Asklepios zu ungewöhnlichem Glanze stieg, Zeugnisse von der Verehrung auch der Hygieia vorhanden sind, so dürfen, ja müssen wir sie in diesem Zusammenhange betrachten (*Lukian.* De lapsu in Salt. 6. *Maxim. Tyr.* XIII.). In den Zeiten der Antonine wurden noch alte Hymnen auf die Hygieia gesungen von Ariphron und Likymnios (bei *Athen.* XV, 702. *Sext. Emp.* XI, 49), von denen der erste auch auf einer Inschrift erhalten ist (*Bergk.* Lyr. Gr. p. 983. *Boeckh.* C. Inscr. I. n. 509). Ariphron wird in die Zeiten von Simonides, Likymnios in die Zeit der Blüthe der Dithyramben in Athen gesetzt. Diese Wiederaufnahme der alten Lyrik, die sich bei einzelnen Tempeln erhalten haben muß, scheint zusammen zu hängen mit dem Wiederaufleben der alten Kunst überhaupt. Wie in der bildenden Kunst damals Werke im alten Styl geschaffen wurden, so entstanden auch neue Lieder im Styl der alten Musik. Von dieser Art scheinen mir die Hymnen des Mesomedes auf den Helios und die Nemesis und des Dionysios auf die Muse zu sein (Die Hymnen des Dionysios und Mesomedes bearbeitet von Fr. Bellermann [Berlin 1840], von G. Hermann [Lips. 1841], die beiden letzten sind übers. von Chr. Stolberg; Gedichte a. d. Gr. Hamburg 1782, und von J. G. Herder. Zerstr. Bl. Thl. 8. S. 174 u. 202. Sämmtl. Werke. Thl. 10. S. 169 u. 222).

§. 3. Aberglaube. (Die Literatur s. 6. Per. III. §. 14.) Es sind bereits die wiederholten Klagen über Vernachlässigung des Gottesdienstes erwähnt; dieselben sind ebenso viele Beweise, daß die überlieferte Religion von der Mehrzahl der Bevölkerung damals nicht mehr geglaubt wurde; Cicero und Juvenal sprechen es wiederholt offen aus. Aber der Unglaube hat den Aberglauben zum steten Begleiter. Plutarch beklagt als zwei weit verbreitete Geisteskrankheiten seiner Zeit einerseits Unglauben und Gottlosigkeit, andererseits Aberglauben, in der gegen Letzteren herausgegebenen Schrift (*Περὶ δεισιδαιμονίας*). Auch Lukian's Verspottung des Aberglaubens nicht nur, sondern aller Religion und Religionen thut sich kund als Wiederhall einer weit verbreiteten Stimmung. Und er stand nicht allein, auch Andere bekämpften den bestehenden Cultus noch entschiedener, wie Oenomaos aus Gadara in Hadrian's Zeit (*Suid.* s. v. *Euseb.* Pr. Ev. V, 18 et 21). Aber Plutarch (*Π. δεισιδαιμ.* c. 9) erklärt den Aberglauben, weil er zur Rechtfertigung der Unsittlichkeit gebraucht ward und den Menschen alle Freiheit und Freudigkeit des Handelns nahm, für schlimmer als den Unglauben (Zu den Quellen kommt die zunächst diese Zeit treffende Schilderung bei Hippolytos Haeresium Confutatio Bch. 4). Der Aberglaube wucherte fort, die verschiedenen Arten, die früher nur bei einzelnen Völkern in Gebrauch gewesen waren, verbreiteten sich über das ganze römische Reich. Besonders kam die jetzt überall verbreitete Astrologie hinzu, die sogar den Schein einer tiefer begründeten Wissenschaft trug, den freilich die meisten Arten annehmen, indem sie Gegenstand der Literatur wurden in Schriften, die meist älteren berühmten Sehern untergeschoben wurden (*Lob.* Agl. p. 259 seq.). Die Arten des Aberglaubens sind so zahlreich, daß schon eine vollständige Aufzählung derselben hier zu weit führen würde. Die Auspicien oder Auguraldisciplin und die Haruspicien der Römer, wie die denselben entsprechende Oeonistik und Opferschau der Griechen, wie die Beachtung der Opferflammen blieben anerkannte Elemente der Staatsreligion. Doch wurden diese früher offen nach bestimmten Regeln geübten Arten der Mantik mehr ins Privatleben gezogen und mit vielen neuen Regeln und Gebräuchen erweitert. Als besondere Arten der Pyromanteia (Weissagung aus den Opferflammen) werden genannt Kapnomanteia und Libanomanteia aus Rauch und Weihrauch. Als neuere Art kam hinzu die Ooskopie oder Ooskopik aus dem Platzen eines aufs Feuer gelegten Eies, die Oenomanteia, aus dem Opferweine den Willen der Götter zu erforschen. Aehnlich waren die Krithomanteia, Aleuromanteia und Alphitomanteia, denen das Opferkorn zu diesem Zwecke diente. Als besondere Gattung der Ornithomanteia ward die Alektryomanteia ausgebildet, aus dem Krähen des Hahnes die Zukunft zu erkennen. Die Sibyllinischen und ähnliche Schicksalsbücher standen ursprünglich unter Aufsicht des Staates, später wurden tausende von Büchern unter diesem Namen verbreitet und immer neu fabricirt. Es gab heimische, chaldäische u. a. Besonders in Ansehen standen die dem Zoroaster zugeschriebenen Sprüche (*Ed. Fr. Patricius* in Nova De Universis Philosophia. Ferrara 1591. fol. P. V.). Demselben wurden Bücher über alle Arten des Aberglaubens zugeschrieben (*Suid.* s. v.). Verwandt war damit der Gebrauch der ephesischen und milesischen Buchstaben[91a], der Loos- und Zahlenorakel. Dahin gehört auch die Daktyliomantie, aus den Schwingungen eines Ringes, die Koskinomantie, aus Zauberknoten durch ein Sieb die Zukunft zu erforschen. In altem Ansehen und am längsten erhielt sich die Traumdeuterei (Oneiromantik) als Kunst einzelner Menschen und besonders als Aufgabe besonderer Orakel, durch Incubation in Tempeln des Asklepios, des Serapis und der Isis, vergleichbar dem magnetischen Schlafe neuerer Zeit. Die Citation Verstorbener, um von ihnen über die Zukunft belehrt zu werden, die früher als Todtenorakel nur an besonderen Orten gebräuchlich war, ward Gegen-

91a) *J. G. Stickel,* De Ephesiis litteris. Jenae 1864. 4.

stand trügerischer Industrie mit Hilfe optischer Aparate und der Bauchrednerei. Es gab auch eine Wahrsagekunst aus Schüsseln oder Tassen (Lekanomanteia). Daran schloß sich die Anwendung von Krystallen und Spiegeln zu gleichen Zwecken, die Krystallomanteia und die Esoptromanteia und die Katoptromanteia. Von allen diesen verschiedenen Arten die Zukunft zu erforschen, ist die Magie im engeren Sinne verschieden, die nicht wissen, sondern wirken will, sei es Unglück, besonders Krankheiten abzuhalten, oder vorhandene Uebel zu vertreiben, oder Uebel über Andere zu verhängen, oder gewisse Güter zu erlangen. Die eigentliche Magie wollte durch dieselben Mittel, d. h. mystische Formeln, Symbole und Opfer alle diese Zwecke erreichen, indem man durch die genannten Mittel nach alter Ueberlieferung die Hekate gewann oder zwang, aber auch andere Götter oder ungenannte Dämonen. Diese Magie ward Gegenstand der Literatur in zahlreichen Schriften, die theils für Orakelsprüche, bald der heimischen Orakel, bald des Zoroaster oder der Chaldäer ausgegeben wurden, bald dem Philosophen Demokritos zugeschrieben, bald von dem ägyptischen Gott Hermes Trismegistos abgeleitet wurden. Die letzten gehören indessen, wenn nicht alle, doch meistens erst der folgenden Periode an. Eine besondere Art der Magie bilden die Physika, eine Art von Arzneien, die wie Heilmittel eingenommen wurden, obgleich sie aus rationellen Gründen nicht als solche angesehen werden konnten, deren Anwendung oft mit magischen Formeln begleitet wurde, wie z. B. ein verbrannter Hundszahn gegen Zahnschmerzen, Einreibung mit Blut aus der großen Zehe des Kranken gegen Epilepsie. Zur Magie gehört auch die Anwendung der Amulete oder Talismane, die nicht immer von den Physika genannten Mitteln unterschieden werden können, indem man gewissen Edelsteinen die Kraft beilegte, gewisse Krankheiten zu vertreiben. Wir besitzen darüber unter Orpheus' Namen ein Gedicht (*Λιθικά* Orphica ed. *G. Hermann*. Lipsiae 1805. p. 356). Anderen Edelsteinen schrieb man eine magische Kraft zu wegen der darauf eingegrabenen mystischen Formeln und Wörter, wie Jao, Abraxas, Abrakadabra (vergl. J. J. Bellermann, Ueber d. Abraxasgemmen. Berlin 1820). Sehr ausführlich ist dieser Gegenstand in seinem ganzen Umfange behandelt von Ulr. Fr. Kopp (De difficultate interpretandi ea, quae aut vitiose aut subabsurde aut alienis a sermone litteris sunt scripta. Vol. 1 et 2. Manhemi 1821. Sie bilden Bd. 3 u. 4 der Palaeographia critica). Andere Edelsteine waren mit mystischen Bildern versehen, dahin gehören namentlich die sogenannten Panthea, Darstellungen von Figuren mit den Emblemen der verschiedensten Götter versehen, eine Auffassung der Götterwelt, die auch in Statuen vorkommt. Wieder eine andere Art von Steinen waren mit Schreckbildern versehen, die theils in carikirten Bakchischen Darstellungen, theils in obscönen Symbolen bestanden, theils in Köpfen verschiedener Thiere, die unter einander oder mit anderen Symbolen verbunden waren, wie z. B. ein Elephantenkopf mit dem des Sokrates. Auch von diesen Bildern handelt Kopp ausführlich (namentlich l. l. Lib. I. c. 4. De imaginibus superstitiosis p. 42 seq. und im ganzen 2. Bde.). Steine mit solchen Bildern wurden sowol in Ringen an Fingern als an Ketten oder Bändern um den Hals getragen.

§. 4. Herm. Göll, Die Astrologie der römischen Kaiserzeit in dessen „Kulturbilder aus Hellas und Rom." Leipzig 1863. I. S. 158 fg. — Eine neue Art der Mantik, nicht der Magie, war die Astrologie, die hier etwas ausführlicher zu besprechen ist, weil sie an die überlieferte Religion angeknüpft ward. Sie besteht in der Kunst, aus der Stellung der Planeten im Thierkreise zur Zeit der Geburt das künftige Schicksal des neugeborenen Kindes und auch sonst die nächste Zukunft zu bestimmen. Es wurden nämlich die Planeten als bestimmte Götter vorgestellt und über die einzelnen Theile des Thierkreises wurden bestimmte Götter waltend gedacht, die je ihrem individuellen Charakter gemäß das Schicksal bestimmten, indem sie auf die Seelen bei Herabkunft aus dem Himmel einwirkten und denselben die Eigenthümlichkeit mittheilten (*Lobeck*. Agl. p. 929 seq.). Die Inhaber dieser Kunst wurden Astrologen, gewöhnlicher Chaldäer oder Mathematiker genannt. Durch Uebertragung dieser Regeln auf die Linien oder Furchen der Stirn entstand eine besondere Wissenschaft, die Metoposkopie und durch Uebertragung auf die Linien der Hand die Chiromantie, als deren Anhang die Onychomantie und Palmoskopie betrachtet werden können, die wieder in die wissenschaftliche Physiognomik übergriffen (*Cic.* De Fato 5. *Suet.* Vesp. 5. *Velej.* II, 24. *Juv.* Sat. VI, 581). Eudoxos war der erste, der die Astrologie der Chaldäer kannte, aber auch verwarf (*Cic.* Div. II, 42). Chaldäische Astrologen scheinen aber erst zur Zeit der Diadochen nach Griechenland gekommen zu sein. Chrysippos suchte die Astrologie wissenschaftlich zu rechtfertigen (*Cic.* De Fato 8. §. 16), doch ließ Diogenes von Babylon sie nur im beschränkten Sinne gelten. Panätios u. A. verwarfen sie ganz (De Div. II. 42). Am Anfange des 2. Jahrhunderts war demnach chaldäische Astrologie in Griechenland verbreitet. Auch in Rom sind die Chaldäer schon dem Ennius bekannt und zu Cicero's Zeit treiben sich die Zauberer auf dem Forum umher. Die Zauberer, besonders die Astrologen, wurden wiederholt selbst von den Kaisern befragt und ihre Weissagungen übten entscheidenden Einfluß. Selbst Kaiser rühmten sich, aus den Sternen die im nächsten Jahre bevorstehenden Schicksale vorauszusagen, wie Hadrian (*Spart.* c. 20). Dennoch wurde wiederholt ihre Kunst verboten und sie selbst aus Rom vertrieben, eben weil man ihren Einfluß fürchtete. Dies geschah schon 139 v. Chr. (*Val. Max.* I, 3, 2), dann sammt den Zauberern im J. 33 v. Chr. durch Agrippa (*Dio Cass.* XLIX, 13). Dies wiederholt sich 16 u. 52 n. Chr. (*Tac.* Ann. II, 32; XII, 52) und öfter (*Ulpian.* l. VII. De off. procon. in *Coll.* Leg. Mos. et Rom. XV, 2; vergl. Cod. *Just.* IX, 18. *Theod.* IX, 16).

§. 5. L. Lersch, Der Planetarische Götterkreis.

Jahrbücher des Vereins v. Alterthumsfr. im Rheinl. Bd. 4. S. 147, wo die ältere Literatur nachgewiesen ist. Bd. 5 u. 6. S. 299. Bd. 8. S. 145. R. Gädechens, Der marmorne Himmelsglobus. Götting. 1862. S. 40 u. n. 51—54. — Es hat die Astrologie auf die Religion und das praktische Leben einen unverkennbaren Einfluß gehabt. Schon Aristoteles spricht von Leuten, die nach Wochen (ἑβδομάδες) rechnen (Polit. VII, 16) und viel älter scheint diese Rechnung bei den Aerzten gewesen zu sein. Bei den Römern finden wir sie von Cicero (Fam. XVI, 19) und Varro (b. *Gell.* N. A. III, 1) berücksichtigt. Daß die Wochenrechnung der Juden den Römern bekannt war, zeigt die Erwähnung des Sabbaths bei Horatius (Serm. I, 9, 69) und Ovidius (Ars am. I, 415 und Rem. Am. 219). Tibull aber nennt (I, 3, 17) denselben Tag vom Saturnus und feiert ihn diesem Gott. Wenn auch, wie Frontinus (Strateg II, 1, 17) andeutet und Tacitus (H. St. V, 9) ausdrücklich bezeugt, der Gott der Juden für Saturn gehalten wurde, und Josephus (c. Apion. II, 39) die Wocheneintheilung seiner Zeit als jüdischen Gebrauch geltend macht, so muß sie doch zugleich von anderer Seite verbreitet sein, wie die Bezeichnung der Wochentage nach den Planetengöttern zeigt, zu denen auch Saturn oder Kronos gehört. Das älteste Zeugniß der Bekanntschaft mit den Planetengöttern ist ein pompejanisches Wandgemälde, auf dem die sogenannten Planetengötter in der Reihenfolge der Wochentage dargestellt sind (Pitture d'Ercolano III, 50. Mus. Borb. XI, 3). Ein solches Bild kennt auch Petronius (Satyr. 30). Schon Herodotos (II, 82) weiß, daß die Tage von Göttern benannt sind, doch ist da schwerlich die siebentägige Woche gemeint, wie Reimarus (zu *Dio Cass.* XXXVII, 18 et 19) annimmt, sondern die Bezeichnung nach den Geburtstagen der Götter (6. Per. XIII. §. 4). Zwar leitet Dio Cassius die Benennung der Planeten und der Wochentage nach diesen Göttern aus Aegypten ab, allein die siebentägige Woche stammt aus Babylon, wahrscheinlich also auch die Benennung der Tage nach Göttern. Doch mag sich beides zusammen über Aegypten verbreitet haben. Der Verfasser der Eponomis, ein Schüler Plato's, kennt die Benennung der Planeten nach bestimmten Göttern noch nicht, obgleich er wie Plato und Xenokrates, ja auch schon die Pythagoreer, die Planeten für Götter hielt (*Clem. Alex.* Protr. 5, 66. *Stob.* Eclog. Phys. I, 25, 1). Von den Göttern finden wir die Planeten zuerst beim Chrysippos benannt (*Stob.* I, 22, 5). Die Folge der Planeten oder vielmehr der größeren Himmelskörper, denn Sonne und Mond fallen in dieselbe Kategorie nach dem ägyptischen System, das Chalkidios (ad *Plat.* Tim. c. 71) auch den Pythagoreern beilegt, war von Außen nach Innen:

Κρόνος . . . . = Saturnus.
Ζεύς . . . . = Jupiter.
Ἄρης . . . . = Mars.
Ἥλιος . . . . = Sol.
Ἀφροδίτη . . . . = Venus.
Ἑρμῆς . . . . = Mercurius.
Σελήνη . . . . = Luna.

Die Benennung der Tage nach denselben soll nun dadurch entstanden sein, daß die Planeten über die 24 Stunden des Tages so vertheilt wurden, daß der erste über die erste Stunde u. s. w. herrschte, wodurch, da die Woche mit Sonnabend anfing, dem Kronos = Saturnus die erste Stunde des Sonnabends, dem Ares = Mars die letzte Stunde des ersten Tages der Woche, dem Helios = Sol also die erste Stunde des zweiten Tages u. s. f., der Selene = Luna die erste Stunde des dritten, dem Ares = Mars des vierten, dem Hermes = Mercurius des fünften, dem Zeus = Jupiter des sechsten, der Aphrodite = Venus des siebenten Tages zufiel. Von dem Gott aber, der die Herrschaft über die erste Stunde des Tages hatte, wurde der Tag benannt. Eine andere Annahme erklärte die Benennung aus der musikalischen Theorie von der Quarte, indem der erste Tag von dem äußersten Planeten, der folgende immer von dem vierten benannt wurde, was wol mit der Theorie von der Sphärenharmonie zusammenhängt, aber weniger klar ist. Es wurden nämlich auch die sieben Saiten nach den sieben Göttern benannt und die sieben Vocale (*A, E, H, I, O, Υ, Ω*) zur Bezeichnung derselben gebraucht (*Nikom.* Harm. Mus. Gr. II. p. 33 ed. *Meibom.* *Porphyr.* ad Dion. Thrax. p. 796. ed. *Bekk.*). Da jedenfalls der Tag des Kronos, der mit dem jüdischen Sabbath zusammenfällt, der erste, bei den Juden aber der Sabbath der letzte Tag der Woche war, muß mit der Benennung auch die Woche von Aegyptern oder Chaldäern, nicht von den Juden, angenommen sein. Zu des Dio Cassius Zeit in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. war Wochenrechnung und Benennung der Tage allgemein, Josephos und das pompejanische Wandgemälde bezeugen es schon für die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts. Die sieben Planetengötter kommen zusammen auf Altären, auf Marmorreliefs, an einem kleinen Bronzeschiff, auf einem Tintenfasse und auf geschnittenen Steinen zusammen mit dem Thierkreise und auf Münzen im Kreise um Zeus oder Sarapis vor. Die Altäre lassen auf eine gemeinsame Verehrung schließen, wie auch das Relief des Thierkreises und der Planetengötter um Helios im Pronaos des Tempels des Helios zu Palmyra die religiöse Beziehung bestätigt. Altäre der Art sind nur am Rhein gefunden. Für die Verehrung in Griechenland geben die Reliefs und Gemmen keinen sicheren Beweis, da deren Ursprung ungewiß. Die Münzen dagegen, auf denen gewöhnlich Götter des Prägeortes erscheinen, lassen dies auch für die Planetengötter annehmen. Doch nur alexandrinische Münzen aus dem achten Jahre des Antoninus Pius (144 v. Chr.) zeigen die Planetengötter (Mionet. V. p. 231), die das Bild des Serapis einschließen und vom Thierkreise eingeschlossen werden, in welcher Verbindung Barthelemy die Rückkehr der Hundssternperiode erkannt hat (Mémoire de l'Acad. des Inscript. XLI. p. 522). Auch ein Denkmal aus Kleinasien läßt einen Altar der sieben Planeten erkennen. Die Folge ist freilich weder die der Planeten noch die der Wochentage. Die über der Inschrift wiederholten sieben Vocale deuten auf die Saiten der Lyra.

Sie wiederholen sich in der Ordnung des Alphabets noch einmal am Anfange des Gebetes, das an allen Altären dasselbe ist: „Heiliger, beschütze die Stadt der Milesier und alle Bewohner." Und unter allen Altären hin läuft die Inschrift: „Erzengel, beschützt wird die Stadt der Milesier und alle Bewohner" (*Barthelemy* in Acad. des Inscript. T. XLI. p. 514. *Boeckh.* C. Inscr. II. n. 2895). Hier liegt ein mystischer Sterndienst vor mit Beziehung auf die Harmonie der Welt (Sphärenmusik), deren göttliche Einheit vielleicht auch in den Vocalen (*Ι α ω*) steckt (vergl. oben II. §. 5). Ein angebliches Orakel des Apollon führt die geheimnißvolle Anrufung der Planeten auf den Perser Osthanes zurück. Da das Orakel in griechischer Sprache verfaßt ist, beweist es das Vorhandensein der Ansicht bei den Griechen (*Euseb.* Praep. Ev. V, 14. *Porph.* De Philos. ex Orac. haur. ed. *Wolff.* p. 138).

§. 6. Verbindung des Zwölfgöttersystems mit dem Thierkreise.

Chr. Petersen, „Das Zwölfgöttersystem." Hamburg 1853. 4. S. 26 u. 46. K. Th. Pyl, Der Zwölfgötterkreis im Louvre. Greifsw. 1857. 4.

Sicher ist in der Zusammenstellung der zwölf olympischen Götter mit den zwölf Zeichen des Thierkreises babylonischer Einfluß zu erkennen, denn nach Diodor (II, 30) nahmen die Chaldäer zwölf Herrscher unter den Göttern an, deren jeden sie auf einen Monat und eins der zwölf Zeichen des Thierkreises bezogen, die der Scholiast zum Apollonios' (IV, 261) als berathende Götter kennt. Von Lersch (Der Planet. Götterkreis S. 50) ist die Beziehung der Götter nachgewiesen und aus Manilius (Astron. II, 429) bestätigt. Demnach entsprechen einander:

1. Pallas = Widder = März.
2. Aphrodite = Stier = April.
3. Apollon = Zwillinge = Mai.
4. Hermes = Krebs = Juni.
5. Zeus = Löwe = Juli.
6. Demeter = Jungfrau = August.
7. Hephästos = Waage = September.
8. Ares = Skorpion = October.
9. Artemis = Schütze = November.
10. Hestia = Steinbock = December.
11. Hera = Wassermann = Januar.
12. Poseidon = Fische = Februar.

Pyl's Bemerkung, daß die Göttersymbole auf römischen Ursprung weisen, ist gewiß richtig; daß diese Verbindung indessen den Griechen nicht fremd geblieben sei, zeigt die Erhaltung eines Marmorreliefs mit einer ähnlichen Darstellung in einer Kirche zu Daphni in Griechenland (Stephani, Reise S. 87). Häufiger ist die Verbindung des Thierkreises mit Zeus, der gewöhnlich von den kreisförmig verbundenen Bildern eingeschlossen ist. Gädechens hat 17 Darstellungen der Art nachgewiesen, und zwar zwei Lampen, am Gürtel einer Serapisstatue, acht geschnittene Steine und sechs verschiedene Münzen. Wegen der wahrscheinlichen Beziehung zum Cultus kommen letztere zunächst in Betracht. Darstellungen der Art zeigen Münzen aus Nikäa unter Antoninus Pius, von Perinthos unter Alexander Severus, eine ägyptische Münze unter Alexander Severus, eine alexandrinische unter Antoninus Pius und eine Münze der Furia Sabina Tranquillina, Gemahlin des Gordianus III., um 240 aus Sardes.

§. 7. Doch fehlte es auch nicht an Leuten, welche von einem ebenso religiösen als sittlichen Ernst beseelt waren, ohne sich an ein bestimmtes philosophisches System, oder einen einzelnen Cultus, oder an die positive Religion überhaupt anzuschließen. Ist es auch ein römischer Dichter, in dem diese Gesinnung uns am reinsten entgegentritt, es wird auch in Griechenland an Menschen der Art nicht gefehlt haben. Zur Charakteristik dieser Richtung geben wir hier eine Stelle aus Juvenal's zehnter Satyre über das Gebet (v. 345—366):

Sollen denn Nichts erflehen die Menschen? O willst du von mir Rath,
Wirst du selber die Götter bestimmen es lassen, was zieme
Wol sich für uns, was nützlich und gut für unseren Zustand?
Denn fürs Liebliche werden die Götter das Passendste geben.
Theurer ist ihnen der Mensch als selber er sich. Denn geleitet
Vom Antriebe der Lüste, von blinder und starker Begierde
Wünschen die Ehe uns wir und Kinder, doch jene erkennen
Einzig, was für Kinder bevorstehn, welche Gemahlin.
Willst du dennoch bitten um was und geloben am Altar
Eines gereinigten Schweines Gedärm' und geweihete Würste;
Bete, daß dir im gesunden Gehäuse gesund auch der Geist sei,
Wünsche dir Stärke der Seele, die frei vom Schrecken des Todes,
Zähle des Lebens späteste Stunden für Gabe des Schöpfers,
Welche zu tragen vermöge ein jegliches Leiden, zu zürnen
Nimmer verstehe und Nichts sich wünsche, für besser erkenne
Herkules' Mühen und Kummer und unerträgliche Arbeit,
Als die Genüsse der Liebe, des Mahls und Sardanapal's Ruh'.
Was du dir selber zu geben vermögest, ermahn' ich. Denn einzig
Führet dich sicher die Tugend den Pfad des ruhigen Lebens.

Das Verhältniß zur positiven Religion war das allerverschiedenste. Einige hingen am Alten unbekümmert um alle Neuerungen, andere horchten fieberhaft auf jede Neuerung. Von der Anhänglichkeit am Alten liefert der Eifer für die Artemis in Ephesus ein Beispiel, als Paulus dort das Christenthum zu predigen anfing (Apostelg. Cap. 19. Vs. 23). War auch Eigennutz dabei im Spiele, so zeigt doch die Nachbildung des Tempels für den häuslichen Gottesdienst, wie lebendig und verbreitet die Verehrung der großen Göttin war. Die Furcht aber vor dem Christenthume ist zugleich ein Zeugniß für die Empfänglichkeit der Gemüther für religiöse Neuerungen, der das, wenn auch dunkle, Gefühl zum Grunde lag, daß das Bestehende dem Bedürfniß nicht genüge. Doch durchkreuzten sich die allerverschiedensten Richtungen. Von dem fast krankhaften Haschen nach religiösen Neuerungen liefert Lukian zahlreiche Beweise, unter denen der Magier Alexander (*Ἀλεξάνδρος ἢ ψευδομάντις* ed. *Bekk.* 47. II p. 71), der neue Mysterien des Apollon verkündigte, in den grellsten Farben schildert, welchen Anhang der ärgste Betrug fand. Auch das neue Testament zeigt in dem Aufsehen, welches das Auftreten der Apostel an manchen Orten machte, wie

erregbar und empfänglich die Zeit war. So läßt die Apostelgeschichte (16, 19—21) die Athener zum Paulus sagen: „Können wir auch erfahren, was das für eine neue Lehre sei, die du lehrest? Denn du bringest etwas Neues vor unsere Ohren: so wollen wir gern wissen, was das sei," und setzt hinzu: „Die Athener aber alle, auch die Ausländer und Gäste, waren gerichtet auf nichts Anderes, denn etwas Neues zu sagen und zu hören." Es sind indessen keine eigentlich neuen Götter, deren Verehrung aufkam, sondern es sind bereits früher aufgenommene, welche mit einer inneren Entwickelung, die nach tieferer Bedeutung strebte, auch weitere Verbreitung fanden. Zu den edelsten Erscheinungen dieser Zeit, die gewiß vielen zartgestimmten Gemüthern Trost und Erhebung gewährten, gehört die an Orphische und Platonische Vorstellungen sich anlehnende Dichtung von **Eros** und **Psyche**. Die ersten Spuren derselben reichen bis ins 2. Jahrh. v. Chr. zurück (die Epigramme des Polystratos und Meleagros); ausgebildet scheint sie aber erst n. Chr. Quellen derselben sind Kunstwerke, Reliefs, Gemmen und pompejanische Wandgemälde, sowie die ausführliche Darstellung bei Apuleius (Metamorphoses IV.), die besonders herausgegeben ist von Otto Jahn (Lipsiae 1856. 12.). In Monographien haben den Gegenstand behandelt: J. C. F. **Manso**, Versuch über einige Gegenstände der Mythologie. Leipzig 1794. S. 309 fg. G. **Zoëga**, Bemerkungen über ein Denkmal im Pio-Clementinischen Museum Vol. IV. Tav. 25 (vom J. 1798). Abhandlungen. Göttingen 1817. S. 76 u. 362 fg. C. A. **Böttigee**, Das Menschenleben, eine allegorische Gallerie; in Aschenberg's Taschenbuch 1801. Kl. Schr. 2. Bd. S. 342 fg. **Ders.**, Kunstmythologie. 2. Bd. S. 361 fg. A. **Hiet**, Bilderbuch für Mythologie. Berlin 1805—1817. 4. S. 222 fg. Berliner Akad. 1812. S. 1 fg. F. G. **Welcker**, Venus mit Amor und Psyche. Heidelb. Jahrb. 1811. S. 580. Alte Denkm. I. S. 392. E. **Gerhard**, Prodromus d. Mythol. Kunsterkl. S. 241. Beschr. Roms. 2. Bd. 2. S. 4 fg., und Archäol. Zeitung 1848. n. 22. 23, und O. **Jahn**, Archäol. Beiträge S. 121 fg. und Ueber einige auf Eros und Psyche bezügliche Kunstwerke. Berichte d. K. S. Gesellsch. d. W. 1851. philol.-hist. Cl. S. 153. Die personificirte Seele (Psyche) erscheint bald als Schmetterling, der bei den Griechen denselben Namen führte, bald als Mädchen mit Schmetterlingsflügeln, mit Beziehung auf den Tod als Entfaltung zum neuen Leben, gleich dem Schmetterling, der dem Grabe seiner Puppe entsteigt. Die Verbindung mit Eros charakterisirt zunächst alle verschiedenen Verhältnisse der geschlechtlichen Liebe. „Bald wird Psyche von Eros gepeinigt, bald ist Eros gefesselt, wird gezüchtigt und weint und klagt, bald sieht man sie in liebender Vereinigung. Wie die Eroten, kommen auch Psychen in der Mehrzahl vor, besonders mit einander tanzend oder musicirend." Da die Darstellung der Seele als Schmetterling oder mit Schmetterlingsflügeln zunächst aus der Vorstellung der Unsterblichkeit hervorgegangen ist, wurde das Verhältniß zum Eros besonders in dieser Richtung ausgebildet. Wenn (**Zoëga** Taf. IV, 12) auf einem Relief ein Eros zwischen zwei Kentauren die Flöte bläst und der Kentaur die Lyra spielt und einen Eros, der die Flöte bläst, auf dem Rücken trägt, die Kentaurin die Doppelflöte bläst und eine Psyche auf dem Rücken trägt, hinter beiden aber ein Eros Aepfel pflückt, so kann einfach die enthusiastische Freude der Liebe dargestellt sein, obgleich die Kentauren auf Bakchische Begeisterung hinweisen. Dagegen ist es mehr als wahrscheinlich, daß im Relief an der einen Langseite eines vierseitigen Marmorblocks, dessen drei andere Seiten Bakchische Scenen darstellen, die Psyche als Schmetterling über zwei brennenden Fackeln zwischen zwei weinend abgewandten Eroten, neben denen wieder Kentauren stehen, eine höhere Bedeutung habe. Der Kentaur rechts trägt einen die Lyra spielenden Satyrisken auf dem Rücken und einen Hirtenstab in der Hand, die Kentaurin links auf dem Rücken eine Nymphe mit einer Fackel, in der Hand einen Thyrsus. „In den beiden Eroten (sagt Zoëga S. 81) sehe ich die Seele, die im Streit der widersprechenden Leidenschaften zerstört und verzehrt wird, bis sie, durch dieselben Flammen gereinigt und gestählt, zum stillen Elysium übergeht, dessen Wonne zu genießen die Weihungen den Menschen vorbereiten, wie die Jakchische Laute die Ungeheuer des Forstes zähmt und der Wink der Daducha (Nymphe mit der Fackel) die Schwestern der Kentauren lenkt. — Wenn die Seele durchläutert ist, wenn die Gluth des irdischen Verlangens den Keim der Störungen verzehrt und den Samen des himmlischen Feuers gesammelt hat, erhebt sich Psyche auf den Flügeln des Eros zu den ruhigen Gegenden, wo im ewigen Frieden der Atride sich der Tochter der Nemesis erfreut und Achilles im Schooße der Enkelin des Phöbos (Medea) von den langen Mühseligkeiten ausruht." Denselben Sinn findet man ziemlich allgemein in der Erzählung des Apuleius. „Eros, von der Aphrodite abgesandt, die ihr widerstrebende Psyche zu strafen, verliebte sich selbst in sie und besuchte sie jede Nacht, hatte ihr aber verboten, ihn näher kennen zu lernen. Als sie dennoch einst ihn mit der Lampe beleuchtete und ein Tropfen heißes Oel auf ihn fiel, erwachte er und entfloh. Lange irrte sie vergeblich umher, ihn wiederzufinden. Als sie endlich in den Palast der Aphrodite kam, ward sie gefangen gehalten und mußte als Sklavin die schwersten Arbeiten thun. Mit Hilfe des Eros, der ihr unsichtbar zur Seite stand, ertrug und überwand sie Alles und zuletzt selbst den Haß und die Eifersucht der Mutter und ward unsterblich ewig mit ihm verbunden." Ob dies Alles freie Schöpfung der Plastik und Poesie war, wie Jahn und Gerhard (Ueber den Gott Eros. Berl. Akad. 1850. n. 113 u. 114), oder an einen mythischen Cult sich anlehnte, wie nach Zoëga's Vorgange Böttiger und Creuzer (Symbol. IV, 161 fg.) annehmen, ist ungewiß; bezeugt wird es nicht. Das berühmteste Fest, die Erotia oder Erotidia in Thespiä, schloß sich an den dortigen Musendienst (*Paus.* IX, 31, 3. **Heemann**, G. A. 63, 4). Unter den eleusinischen Gottheiten kommt Eros (*Paus.* IX, 27, 2) vor, ward aber, wie es scheint, anders aufgefaßt als in der hier besprochenen Dichtung, die aber

auch als solche ihre tiefe religiöse Bedeutung behält und nicht ohne tröstenden und erhebenden Einfluß geblieben sein kann. Im Gegensatz gegen diesen rein geistigen Cultus der Kunst suchte der äußere Gottesdienst durch drastische Erschütterung des Körpers auf den Geist zu wirken. Besonders nahm die bis zur Peinigung und Zerfleischung des Leibes gesteigerte Askese überhand. Bei Plutarch (De superst. c. 3) heißt es: „Und welche scheußliche Uebel hat nicht der Aberglaube hervorgebracht: dahin gehört das Wälzen in Koth, das Bestreichen mit Mist, die Feier der Sabbathe, das schändliche Niederfallen aufs Gesicht, das stete Sitzen an den Altären und noch andere abgeschmackte Arten, die Götter zu verehren" (vergl. c. 7), und c. 11 führt er als abergläubische Gebräuche auf: „Unreine Reinigungen, schmuzige Kasteiungen, barbarische und gesetzwidrige Büßungen bei den Tempeln und andere entehrende Gebräuche." Am meisten treten Isis und Mithras in den Vordergrund, aber in der mannichfaltigsten Verschmelzung mit andern, indem diese am meisten hervorragenden Gottheiten Ausdruck der Einheit wurden, der sich die übrigen als verschiedene Seiten oder nur als die nach den Völkern verschiedene Auffassung derselben Idee anschlossen.

§. 8. Isis. Wir kommen demgemäß noch einmal auf den Isisdienst zurück, weil wir die Lehre desselben aus den Zeiten der Antonine in einer Ausführung kennen lernen, nach der sie ein Mittelpunkt aller Religionen, der vollendetste Ausdruck des Synkretismus geworden ist. Dieselbe ist aufbewahrt von Lucius Apuleius im 11. Buche der Metamorphosen. Der Held des Romans wünscht von seiner Eselsgestalt befreit zu werden und fleht (c. 1) in einer mondhellen Nacht, nachdem er sich sieben Mal im Meerwasser untergetaucht, zur höchsten Göttin: „Königin des Himmels, magst du Ceres sein, die holde Urmutter des Getreides, die du erfreut über den Fund deiner Tochter, nachdem die wilde Nahrung der alten Eichel entfernt und milde Nahrung gezeigt, jetzt den eleusinischen Boden bewohnst, oder die himmlische Venus, die du in den ersten Anfängen der Dinge die Verschiedenheit der Geschlechter verbunden hast durch die Schöpfung der Liebe und nachdem das menschliche Geschlecht durch ununterbrochene Nachkommenschaft fortgepflanzt ist, auf Paphos umflossenen Altar verehrt wirst; oder bist du Phöbus' Schwester, die du nach Erleichterung der Geburten durch lindernde Mittel so große Völker aufgezogen hast und jetzt in Ephesus' herrlichen Tempeln verehrt wirst; oder bist du Proserpina, furchtbar durch nächtliches Geheul, die du in dreifacher Gestalt die Anfälle der Gespenster bändigst, die Schlösser der Erde bewahrst und durch verschiedene Haine irrend mit verschiedener Verehrung gesühnt wirst, mit jenem weiblichen Lichte alle Mauern bescheinend und mit nassem Feuer (Blitzen) frohe Saaten nährend, in der Sonne wechselnden Bahnen ungleiches Licht vertheilend, mit welchem Namen, welchem Brauche, unter welcher Gestalt es Recht ist, dich anzurufen, komm meinem äußersten Kummer zu Hilfe, befestige das wankende Glück, schenke Ruhe und Frieden, nachdem die herben Unfälle überwunden sind. Genug sei der Mühe, genug der Gefahren. Nimm mir die drückende Viehgestalt, gib mich dem Anblicke der Meinen, gib mich meinem Lucius wieder. Und wenn eine beleidigte Gottheit mich mit unerbittlichem Grimme drängt, so laß mich wenigstens sterben, wenn zu leben nicht möglich ist." Da schien ihm (c. 3) im Traume folgende göttliche Gestalt aus dem Meere emporzusteigen: „Reiches Haar wallte in leicht gekräuselten Locken weich über den göttlichen Hals herab. Ein vielgestaltiger Kranz von verschiedenen Blumen hatte den erhobenen Scheitel geschmückt, dessen mittlere flache Rundung über der Stirne strahlte nach Art eines Spiegels oder vielmehr in der Weise des Mondes in weißem Lichte aus, die rechte und linke Seite war durch die Windungen sich erhebender Schlangen zusammengehalten und Aehren der Ceres ragten darüber empor. Vielfarbig das Gewand von zartem Byssus, nun leuchtend in weißem Glanze, nun gelb von safranfarbigen Blumen, nun flammend in Rosenroth, darüber ein schwarzer Mantel von dunklem Glanze von der linken Seite und über die rechte Schulter geschlagen in reichen Falten, umgeben von knotigen Fransen (c. 4). In der Rechten trug sie eine eherne Klapper, in der Linken ein goldenes Gefäß, in Form eines Nachens, dessen Henkel Schlangen darstellten. Die Sandalen waren mit Palmblättern geschmückt. Sie sprach: «Siehe ich bin da, Lucius, durch deine Bitten bewogen, die Mutter der Natur, die Herrin aller Elemente, der erste Sproß der Jahrhunderte, die höchste der göttlichen Mächte, die Königin der Manen (Geister der Verstorbenen), die erste der Himmlischen, die einige Gestalt der Götter und Göttinnen, die ich des Himmels helle Gipfel, des Meeres gesunde Hauche, der Unterirdischen bejammerte Stille durch meine Winke regiere, deren einzige Macht in vielfältiger Gestalt, mit mancherlei Brauch, mit vielerlei Namen der ganze Erdkreis verehrt. Daher nennen mich die erstgeborenen Phryger die pessinuntische Mutter, die attischen Autochthonen die kekropische Minerva, die meerumflossenen Kyprier die paphische Venus, die pfeiltragenden Kreter Diktynna Diana, die dreizüngigen Sikuler die stygische Proserpina, die Eleusinier die alte Göttin Ceres, andere Juno, andere Hekate, jene Bellona, jene Rhamnusia (Nemesis), die von den ersten Strahlen des aufgehenden Sonnengottes erleuchteten Aethiopier und Arier und die in alter Lehre starken Aegypter, die mich je mit eigenthümlichen Bräuchen verehren, nennen mich mit wahrem Namen Isis.» Dann verkündigt sie Erhörung des Gebetes und erlöst ihn durch Einweihung in ihre Mysterien." Die Erscheinung und Feier ist in Korinth, der Cultus also griechisch, die hier erscheinende Theofasie ist fast dieselbe, die wir schon im 3. Jahrhundert v. Chr. zu Hierapolis fanden (7. Per. I. §. 4), nur daß dort die syrische Göttin die Grundlage bildete. Etwas anders ist die Auffassung in dem Hymnos der Insel Andros, der sich in einer Inschrift erhalten hat, dessen Literatur wir oben (7. Per. II. §. 3) nachgewiesen haben. Der Eingang lautet: „Aegyptens Königin, in Leinen gekleidet, dir liegt am Herzen die alte weizenreiche

Stadt mit fruchtbarer Scholle, das Klappern tragende Bubasos und Memphis, die sich erfreut Getreide zeugender Ebenen, wo das heilige Recht der gottesfürchtigen Könige die unerschütterliche Säule aufgerichtet hat, deiner Alleinherrschaft Zeugniß für die Bittenden." Dann wird Isis selbst redend eingeführt: „Ich, die goldthronende Isis, herrschend so weit der Strahl der leuchtenden Sonne die fruchtbare Erde bescheint, rede zu den Völkern: Findend die geheimen Zeichen der Bücher des scharfsinnigen Hermes, grub ich ein mit Griffeln in diese Säulen die den Mysten schauerliche heilige Rede und, was das Volk an den gemeinsamen Weg setzt, aus tiefer Brust Alles deutlich erklärend. Ich, Isis, des Herrschers Kronos älteste Tochter, bin des weitherrschenden Osiris gepriesene Gattin, als dessen Begleiterin ich einst aus demselben Mutterschooße hervorging, geringelte Locken tragend um das hehre Antlitz. Was des denkenden Königs Geist ersann, bringe ich als Gesetzgeberin dem Menschen und die Alles bändigende Zeit wird es nicht vernichten. Im Meere, auf der Erde und wo die sterntragenden Sphären kreisen, habe ich Alles geordnet. Ich, Isis, reich an Rath, habe die Luft und die feuchte Erde und zur Unterscheidung der Zeiten den Sternenlauf bestimmt, einigen habe ich eine schiefe Bahn gegeben in des Kreises Feuerglanz und lenkte den Helios, den Führer der feurigen Rosse, zum Kreislauf, daß in geordneter Fahrt die Achsen im Umschwunge des Doppellaufes Nacht schieden vom Tage. Und der Meerfahrt Mühe empfahl ich zuerst den Menschen. Und dem Rechtspruche verlieh ich Stärke. Und der Zeugung Anfang zum Manne führte ich das Weib und brachte, nachdem das Werk bis zur zehnten Umkreisung gereift ist, das neugeborene Kind ans Licht. Ich habe die Säuglinge noch an der Brust durch herzerfreuende Gaben gelehrt, die Ehre der Aeltern heilig zu halten, der lüsternen Gier aber, die nach vergeblicher Lust strebt, drohte ich schweren Zorn und den Lieblosen des Abgrundes schwarzes Gefängniß zu schwerem Leid. Ich bin die Herrscherin der fruchttragenden Erde und habe vernichtet der Menschen gegenseitig Verzehren, daß selbst die Höhlen bewohnenden Bären fliehen und der Wolf, der heulende, dem der Hunger die Kraft mehrt." Die zweite und dritte Seite der Inschrift ist, wie bemerkt, zu fragmentarisch erhalten und noch nicht entziffert. Auf der vierten Seite fährt Isis fort: „Mit dem Sonnengott zugleich behaupte ich die königliche Herrschaft und mich nennt man seine Beisitzerin; während er seinen bestimmten Kreis beschreibt, fahre ich unten mit meinen Strahlen (als Mondgöttin). Was mein kundiger Sinn erdacht, führe ich zu Ende. Was übermüthige Gewalt zeigt, bändige ich, daß es fürchtet meine höchste Königsehre, den unfreiwilligen Zwang der Bande aber löse ich." In ähnlicher Weise wird dann weiter ihre Herrschaft über das Meer geschildert: „sie lehrte die Schiffahrt und bändigte den Krieg, verherrlichend ihre gesetzliche Herrschaft, ließ Inseln aus dem Meere emporsteigen, befestigte Berge, Ackergrund und Weideland, schuf des Meeres Schrecken und den erquickenden Thau und labte die Guten mit der Quelle erfrischenden Wasser und erschreckte die Uebermüthigen mit Donner und Blitz." Diese Inschrift wird von Sauppe der Sprache und Metrik wegen nach Nonnos, also in das Ende des 5. Jahrh. gesetzt. Bergk hat mit Recht dagegen eingewandt, daß in Zeiten, wo das Heidenthum verfolgt wurde und fast vernichtet war, ein öffentliches Denkmal der Art habe nicht entstehen können und meint, es gehöre vielleicht schon dem 3. Jahrhundert an. Wenigstens kann es nicht wohl später als Julian's Reaction sein. Auffallend ist dabei, daß hier Isis frei gehalten ist von der Theokrasie, die wir beim Apuleius kennen lernen und die Auffassung ganz als eine weitere Ausführung der schon von Diodor (I, 27) gegebenen Vorstellung erscheint. Zu der Annahme Welcker's, daß diese Theokrasie durch Weglassung der Namen versteckt sei, scheint kein Grund vorhanden. Dagegen spricht die Art, wie die Sonne ihr zur Seite gesetzt wird, für die Zeit Julian's, in der sie fast den Mittelpunkt der Götterwelt bildete.

§. 9. Mithras.

Freret, Mémoires de l'Acad. des Inscript. T. XVI. p. 276. *Philippi a Turre* in Monumenta veteris Antii h. e. Inscriptio M. Aquilii et tabula Solis Mithrae. C. figg. Romae 1724. 4. Auch abgedr. in *Burmanni* et *Graevii* Thesaurus Antiq. Italiae. Vol. VIII. P. 4. p. 86. *G. Zoëga*, Bassorelievi antichi di Roma. Roma 1808. 4. T. II. Tav. 58 ed 59. p. 14 ed 32. Dessen Abhandlungen, herausgegeben von F. G. Welcker. Göttingen 1817. IV. S. 89. *Ueber* die den Dienst des Mithras betreffenden Römischen Denkmäler *Jos. v. Hammer*, Mithriaques publiés par *J. Spencer Smith*. Caën et Paris 1833. F. Nork, Mythen der alten Perser als Quellen christlicher Glaubenslehren. Leipzig 1835. S. 76 fg. Fr. Creuzer, Symbolik. 3. Ausg. Leipzig u. Darmstadt 1837. Bd. 1. S. 226 fg. Ders., Ueber das Mithreum von Neuenheim bei Heidelberg. Heidelb. Jahrb. 1838. S. 625. Dessen deutsche Schriften. 2. Abth. Bd. 2. S. 277 fg. *Félix Lajard*, Mémoire sur un Bas-Relief Mithriaque in Annali dell' Inst. Arch. XIII. (1841.) p. 170 seq. und Mon. ined. Vol. II. Pl. XXXVI. Dessen Recherches sur la culte public et les mystères de Mithras. Paris 1847 seq.

Nach den neuesten Forschungen Spiegel's (Avesta. Uebers. Bd. 3. Vorr. S. XXIV fg.) ist Mithras ursprünglich Schützer der Zeit von Sonnenaufgang bis Mittag, und Genius des 16. jedes Monats, an dem der Mond voll ist. Er ist demgemäß Lichtgott überhaupt, fördert Fruchtbarkeit, ist Schützer und Beherrscher der ganzen Welt, fährt als Krieger in die Schlacht und hilft den Gläubigen und straft die Bösen, besonders solche, welche Verträge verletzten. Und gerade zur Betheuerung der Wahrheit wird er auch bei Xenophon angerufen (Cyrop. VIII, 5, 53), der ihn zuerst erwähnt. Und in Uebereinstimmung mit der Avesta nennt Plutarch (Is. et Osiris c. 46) ihn Mittler zwischen Ormuzd und Ahriman, sofern er dem ersten zum Siege verhilft. Eine Notiz aus Duris von Samos (bei *Athen.* X, 434. d.)

berichtet, daß allein an seinem Feste der König von Persien sich betrank und einen Nationaltanz tanzte, während es allen Uebrigen zu tanzen verboten war. Dieser Mithras, der schon in der altpersischen Religion die erste Stelle nach Ormuzd (Ahura Masda) einnahm, ward im letzten Jahrhundert v. Chr. Mittelpunkt eines besondern Cultus, man kann wol sagen, einer besondern Religion, die zuerst bei den Seeräubern hervortritt, die von Kilikien aus im 4. Jahrzehent des letzten Jahrhunderts v. Chr. das Mittelmeer beunruhigten. Teridates, ein parthischer Priester, nennt dem Nero gegenüber den Mithras seinen Gott (*Dio Cass.* 63, 5). Domitian begünstigte diesen Cultus in Rom, Trajan, gegen 100 n. Chr., erhob ihn zum Staatscult und Commodus feierte ihn sogar mit Menschenopfern (*Lampr.* Comm. c. 19). Die Blüthe gehört dem 2. und 3. Jahrhundert an. Die Verbreitung ist mehr durch Denkmäler und Inschriften als durch Schriftsteller bezeugt. Inschriften in lateinischer Sprache haben sich gefunden in Italien, Gallien und Germanien. In denselben Ländern sind auch mancherlei plastische Werke aus den Heiligthümern des Mithras erhalten. Auch die meisten Nachrichten lesen wir bei römischen Schriftstellern, heidnischen sowol als christlichen. In Griechenland sind Denkmäler beider Art so selten [92]) als Zeugnisse bei griechischen Schriftstellern, und wo dieselben sich finden, erscheint Mithras meist als fremder Gott; doch nennt ihn schon Lukian unter den übrigen in Griechenland eingeführten fremden Göttern (Deor. Conc. 9). Auch war er vor Julian in Thespiä in Böotien eingebürgert und mit griechischem Cultus in Beziehung gesetzt (*Eutrop.* Vit. Maximi p. 52. *Boiss.*). In Samothrake ist er durch Inschriften bezeugt (Monatsber. der Berl. Akad. 1855. S. 60 fg. n. 23). Julian beförderte diesen Cultus eifrig und errichtete in Constantinopel Heiligthümer des Mithras (*Spanheim.* ad Juliani Caes. p. 144). Gracchus, der Stadtpräfect von Rom, zerstörte das Heiligthum und alle Denkmäler des Cultus im Jahre 378 n. Chr. in Rom, doch dauerte derselbe heimlich wenigstens bis zum Jahre 391 (*Zoëga*, Bassir. II. p. 16). Die Heiligthümer des Mithras waren natürliche oder nachgebildete Höhlen (*Porphyr.* Antr. Nymph. p. 254. ed. Luc. Holst. Jul. Firm. p. 11. ed. *Oux.*). Das Bild des Gottes ist eine vergoldete Menschengestalt, geflügelt, mit Löwenkopf und Löwenfüßen, umwunden von einer Schlange (Mus. Pio Clem. II. t. 19). Nach Lajard (Annali l. l. p. 211) ist in Uebereinstimmung mit der Zend Avesta der Löwenkopf Symbol der Sonne, die Vergoldung und die Flügel der Göttlichkeit, die Schlange der Spiralwindung der Sonnenbahn. Er ist demnach dargestellt als Sonnengott; und als Herrscher der Welt ist er durch die Kugel, auf der er mitunter steht, bezeichnet; die beiden Schlüssel, die er in einigen Statuen in den Händen trägt, bezeichnen ihn als König der Todten im Himmel und in der Unterwelt. Doch kommt er auch in rein menschlicher Gestalt vor, durch phrygische Tracht kenntlich (Mus. Pio Clem. III, 19), oder mit dem Stier (VII, 7), offenbar verschmolzen mit Attis. Viel häufiger hat sich aus den Heiligthümern das Relief erhalten, auf dem Mithras in Gestalt eines phrygischen Jünglings in einer Grotte einen Stier bei den Hörnern ergreift und ihn mit einem Dolch ersticht. Sein Schweif endigt in Aehren. Ein Hund springt gegen ihn, eine Schlange trinkt sein Blut und ein Skorpion kneift seine Hoden. Ein Rabe sitzt auf dem Felsen hinter Mithras und am Eingange der Höhle stehen zwei Jünglinge mit Fackeln, deren eine aufgerichtet, die andere umgekehrt, über dem einen schwebt Helios auf seinem Gespann mit dem Morgenstern, über dem andern Selene mit dem Abendstern (K. O. Müller, Denkmäler d. A. K. I. n. 406. *Bouillon*, Musée III. pl. 47 und Clarac. pl. 204. n. 76). Die Bedeutung der einzelnen Figuren ist abhängig von dem Sinne des Ganzen, der sehr verschieden gefaßt wird [93]). Ist es Darstellung des symbolischen Opfers mit Beziehung auf die in den Mysterien verheißene Erlösung der Seele von den Leiden dieser Welt durch den Tod? oder eine symbolische Schöpfung durch Tödtung des Urstiers? Das unverkennbare Streben nach Bedeutsamkeit scheint mehr für eine Hinweisung auf den Zweck der Weihe zu sprechen. Das Geburtsfest des Mithras ward den 25. Dec. als den Tag des Wintersolstitiums im Julianischen Kalender gefeiert, weil die Sonne sich wieder zu erheben beginnt (*Ambros.* Or. X init. *Chrysostom.* II. p. 432. ed. Ven. 1589). Ein zweites Fest fand am Frühlingsäquinoctium statt. Die Geweihten hießen Krieger des Mithras, dem sie das Böse sollten überwinden helfen; sie mußten vorher 12 Qualen und 80 Züchtigungen bestehen, wie Hunger, Feuer, Frost, Schläge, in Bedrohung mit dem Tode u. s. w. Die Weihe hatte sieben Grade, bei denen Gebräuche stattfanden, die der Taufe, Firmelung, dem Abendmahl und andern christlichen Gebräuchen entsprachen (*Hieron.* Ep. 107. *Tertull.* Bapt. 5. Cor. 15. *Porphyr.* Abst. IV, 16. Antr. Nymph. c. 15). Von einer Seite lagen astronomische Lehren nahe, wie die Buchstaben, deren Zahlenwerth 365 beträgt, beweisen sollten. Die Hauptsache war, die Menschen im Kampfe gegen das Böse zu unterstützen.

§. 10. Jupiter Dolichenos.

E. Braun's Jupiter Dolichenus. Bonn 1855. 4. S. 41 fg. Römer-Büchner, Der dolichenische Gott. Annalen des Nassau. Vereins IV, 2. S. 349. J. Becker, Die röm. Inschriften im Gebiete der Stadt Frankfurt a. M. Archiv f. Frankfurts Geschichte und Kunst. 1854. Bd. 6. S. 10. Ders. in Heidelb. Jahrb. 1864. Nr. 31. S. 493. *G. Wolff*, De novissima Oraculorum aetate. Berolini 1854. Seidl, Ueber den Dolichenus-Cult. Sitzungsberichte d. Wiener Akad. 1854. Philos.-hist. Cl. Bd. XII.

92) *Gruteri* Corp. Inscr. I. p. 33. *Muratori* I. p. 27. *Boeckh.* Corp. Inscr. n. 6011.

93) Von Zorga Bassir. II. p. 32 seq. t. 59 für Aeon erklärt von Visconti: Museo Pio Clem. tom. II. p. 44 für Mithras; dies bestätigt *Lajard*, Annali del Inst. Arch. 1841. p. 182 seq., nach Montfaucon's Vorgang Diar. Ital. p. 190, nach *Arnob.* VI, 6 und Schol. ad *Stat.* Theb. I, 720.

S. 4 fg. Deff. Nachträgliches über den Dolichenus-Cult. Ebenda Bd. XIII. S. 233 fg.

So reich ist die Literatur über einen Gott, der in Schriftstellern nur ein einziges Mal beim Ort seines Ursprungs erwähnt wird, sonst nur durch Bildwerke und Inschriften bekannt ist. Statuen, deren eine in Wien ist, gefunden in Ungarn beim Ausfluß der Theis in die Donau, die andere in Rom, stellen ihn in Tracht eines römischen Feldherrn, die eine aber mit einer Mütze statt des Helmes, auf einem Stier stehend dar, unter dem ein Adler. In der Linken trug er, wie nach andern Denkmälern anzunehmen, den Blitz, in der Rechten eine Doppelaxt (Seidl Bd. XII. Taf. 1 u. 2). Ein Marmorrelief aus Ungarn stellt ihn ebenso dar, läßt ihn aber durch eine Victoria bekränzen (Seidl XIII. Supplem. Taf. 1 zu S. 260). Eigenthümlich ist ihm eine andere Art von Denkmälern: Pyramiden aus drei Bronzeplatten zusammengesetzt; die eine derselben (Seidl XII. Taf. III. Fig. 1 u. 2) zeigt ihn auf einer der beiden Platten, die erhalten sind, wie die Statuen, fügt aber zu seinen Füßen auf der einen Seite das Brustbild des Herkules, auf der andern das des Mars oder der Minerva hinzu und zeigt neben ihm auf der einen Seite eine Victoria den Kranz darreichend, auf der andern Seite einen Altar mit Opferflammen, neben seinem Kopf einen Stern. Ueber ihm sind die Brustbilder der Juno oder des Sol und der Luna. Die Spitze der Pyramide füllt ein Pflanzenornament. Die zweite Platte zeigt unten dreimal den Jupiter mit dem Blitz in der Linken neben einem Rauchaltar in einem Tempel, zu dessen Seiten sich römische Legionszeichen erheben, rechts und links auf zwei Stieren ruhend. Das mittlere Feld hat in der Mitte einen Altar mit Opferflammen, rechts davon eine Göttin auf einem Bock stehend, die nach Analogie des unten zu beschreibenden Monuments eine Juno sein wird, links ein Jupiter auf einem Stier stehend. Auf der Abtheilung darüber wieder Brustbilder des Sol und der Luna, darüber in einer besonderen Abtheilung ein Adler, an der Spitze dasselbe Pflanzenornament, auf derselben eine auf einer Kugel schwebende Victoria. Von einer ähnlichen Pyramide, die in Heddenheim bei Frankfurt gefunden ist (Seidl Taf. III, 3), haben sich auch nur zwei Tafeln erhalten, die eine zeigt unten eine Göttin, auf einem Reh stehend, die nach einer Inschrift bei Reinesius nach Braun S. 6. u. 14 für Juno zu halten ist. Daneben zu beiden Seiten eine männliche Figur bis zum Unterleibe, die auf beiden Händen ein weibliches Brustbild hält, die männliche Figur scheint wieder Jupiter zu sein, die Brustbilder Sol und Luna, die Mitte der Pyramide nimmt Jupiter Dolichenos ein, auf dem Stiere stehend mit Blitz, Doppelbeil und Schwert, über ihm schwebt Victoria mit dem Kranze, über derselben das strahlenumgebene Haupt des Sol. Von der zweiten Platte hat sich nur der obere Theil erhalten, mit den Brustbildern des Sol, der hier rechts, und der Luna, unter denselben ein Stern, über denselben zwei, und in der Spitze die Büste des Sarapis. Die Inschriften und Bildwerke, die Seidl am vollständigsten zusammengestellt hat (*Gruter.* p. XX. n. 4—9), sind am zahlreichsten in Rom, aber auch in verschiedenen Gegenden Süd- und Norditaliens, in Siebenbürgen, Ungarn, Oesterreich, am Niederrhein, von Frankfurt bis Bonn, bei Boulogne in Frankreich und in Northumberland, nur eins in Troja gefunden. In Griechenland selbst ist bisher keine Spur dieses Cultus entdeckt. Doch zeigt eine freilich in Rom gefundene griechische Inschrift (*Boeckh.* Corp. Inscr. III. n. 5937), daß er den Griechen nicht ganz fremd geblieben. In Kleinasien kommt an mehren Orten eine ähnliche Auffassung des Zeus vor, namentlich in Karien, besonders zu Labranda, der Zeus Labrandeus, der durch Doppelbeil dem Dolichenos, durch Kornmaaß auf dem Kopf dem Sarapis verwandt, sich auch zu Myus bei Milet, Aphrodisias, Mylassa und selbst in Athen findet (*Mionnet* II, 396. III, 358. 397. Suppl. VI. p. 512. *Strab.* XIV, 2. 23. *Boeckh.* Corp. Inscr. II. n. 2750 u. 2896. 2691. *Lenorm.* Trésor de numismat. Gallérie myth. p. 52). Die Inschriften sind nachweislich aus der Zeit zwischen dem Kaiser Antoninus Pius und Licinianus, die ältesten von 139, die spätesten von 318 n. Chr. Seidl sowol als Braun haben nachgewiesen, daß dieser Cult von Legionen, die früher in der Gegend von Doliche, später in den genannten Gegenden ihr Standlager hatten, in diese übertragen sei. Die Symbolik zeigt, daß er ein Gemisch syrischer, griechischer und römischer Vorstellungen enthält, das seine vorliegende Gestalt durch Römer empfangen hat. Da mehre Inschriften angeben, daß die Denkmäler auf Befehl des Gottes errichtet sind, schließt G. Wolff mit Recht, daß er Orakel ertheilt habe. Da an mehren Orten ein Priester, in Rom ein Tempel, Dolocenium, erwähnt wird, scheint der Cult vom Staate anerkannt zu sein. Zum Grunde liegt der assyrische Himmelsgott (Baal), der dem römischen Jupiter gleichgesetzt ist und ihm ist Juno-Baltis als Himmelskönigin zur Seite gesetzt. Die an der Pyramide abgebildeten Sol, Luna und die Stiere lassen ihn zunächst als Herrn des Himmels erkennen, doch ist ihm selbst Manches vom Sol beigemischt, dessen Symbol auch sonst der Stier, wie der Juno ein Sistrum, das der Isis ein Reh, das der Diana entlehnt ist. Braun erkennt auch eine Verschmelzung mit Mithras, wofür allerdings Manches spricht, namentlich der Stier. (Jahrb. d. Ver. f. Alterthumsf. im Rhein. B. 27. S. 41.) Von solcher Verschmelzung römischer, griechischer, orientalischer und gallischer Culte geben besonders Inschriften auch in andern Verbindungen zahlreiche Beweise. So lesen wir von einem Jupiter Damascenus in Rom (*Gruter.* p. XX. n. 2), von einem Jupiter Ladicus in Gallien, von einem dortigen Fluß benannt (MLXV. n. 1). Phönikischen Ursprungs scheint der Ζεὺς Ἀταβύριος auf Rhodos (*Ross*, Hellen. I, 2. p. 113. n. 26. Welcker, G. G. I. S. 170). Räthselhaft ist eine aus Syrien, zunächst Aleppo stammende griechische Inschrift, in der den väterlichen Göttern Zeus Malbachos und Selamanes ein Gelübde in Errichtung eines Monuments erfüllt wird, (*Gisbert Cuper*, Lettres de critique etc. Amst. 1742. 4.

p. 348. 457. 467. 471. 572 seq. *Boeckh.* Corp. Inscr. III. n. 4449). Huetius (S. 572) will aus dem Hebräischen die Bezeichnung des Höchsten und Frieden Gebenden in den beiden letzten Namen finden. Der Plural spricht für verschiedene Götter. Doch beweisen andere Inschriften derselben Gegend (auf dem Berge Scheik Berequet Corp. Inscr. III. n. 4450 u. 4451), daß Malbachos ein Beiname des Zeus und Selamanes ein anderer Gott ist. Da eine palmyrenische Inschrift den Malbach durch Belus erklärt, vermuthet Böckh, daß er der Sonnengott und Selamanes der Mondgott ist.

§. 11. Auch die syrische Göttin spielt in dieser Zeit und zwar in Griechenland eine Rolle. Priester derselben zogen mit ihrem Bilde auf einem Esel betteind umher. Nachdem sie die Aufmerksamkeit auf sich gezogen durch fanatische Tänze, wobei sie sich mit Schwertern am Arm und die Zunge mit den Zähnen verwundeten, sammelten sie kleine Geldstücke und Lebensmittel (*Lukian.* Luc. s. Asin. c. 35 seq.). Doch bildeten sich auch feststehende Culte selbst in Italien und England. Eine Votivstatue zeigt sie sitzend zwischen Löwen, aber ohne Mauerkrone (*Gruter.* Inscr. LXXXVI. n. 4). Die syrische Göttin aber war völlig mit der Rhea oder Kybele verschmolzen, wie Bild und Verehrung durch die Galler zeigt (*Apul.* Metam. VIII, 25 seq.). Dabei ist nur zu bemerken, daß bald die eine bald die andere Göttin mehr hervortritt. Am zahlreichsten sind die Denkmäler der Verehrung der Göttermutter, die bald ihr allein, bald mit dem Attis, bald mit andern Göttern zusammen geweiht sind. Besonders häufig ist die Verbindung mit den großen Göttern, die in dieser Verbindung wol nur die Kabiren sein können (*Gruter.* p. XXVII—XXIX). Mit der Göttin steht aber, wie bemerkt, häufig ein entsprechender Gott in Beziehung, zur Isis der Osiris, zur Rhea Attis, zur Dea Syria der Sonnengott (*Lukian.* De Dea Syr. c. 33 seq.), der neben Selene in demselben Tempel mit ihr verehrt ward. Dunkler ist ein ähnliches Verhältniß beim persischen Mithras. Zwar nennt Herodot eine persische Göttin Mithra, bemerkt aber, daß sie die aus Assyrien übertragene Aphrodite oder Mylitha sei (I, 131). Und eine solche Beziehung kennt auch Porphyrios (De Antro Nymph. ed. *Holsten.* p. 265) wenigstens mittelbar, indem Mithras auf einem Stier reitend vorgestellt als Zeichen des Thierkreises auf Aphrodite bezogen ward. Eine geflügelte Göttin kommt bei den Persern als Bärenbändigerin auf Kunstwerken öfter vor, die als Artemis bezeichnet wird und ohne Zweifel dieselbe große Naturgöttin ist (E. Gerhard, Die persische Artemis, in dessen Denkmälern ꝛc. 1857. Nr. 61—63). Es ist wahrscheinlich dieselbe weibliche Gottheit, die mit dem Mithras sogar zu einem Wesen verbunden ward (*Jul. Firm. Mat.* De Err. Prof. Rel. p. 10. ed. *Ouzel.*). Diese enge Vereinigung des Männlichen und Weiblichen zur Zwittergestalt, die offenbar die Erhabenheit des Göttlichen über den Unterschied der Geschlechter ausdrücken sollte, begegnet uns auch in andern Gegenden Asiens; der Mond ward bei den Griechen immer weiblich, Selene, vorgestellt, obgleich ein Wort männlichen Geschlechts (ὁ μὴν) für denselben Begriff ihnen nicht fehlte. Bei den Phrygiern aber erscheint er unter dem griechischen Namen Men, lateinisch Lunus, als Gott und zwar identisch mit Attis und Adonis (*Lukian.* Jup. Trag. 8, vergl. Orph. ad Mus. v. 40). Strabo kannte Tempel desselben zu Antiochia in Pisidien (XII, 8, 14), in Phrygien bei Laodikea (XII, 8, 20) und in Pontus und Albanien (XII, 3, 31). Ein Tempel war zu Karrae in Mesopotamien (Assyrien) (*Spart.* Carus 6). Auf Münzen wird er dargestellt zu Fuß oder zu Roß mit phrygischer Mütze und Halbmond. Die Tempel hatten reichen Landbesitz und zahlreiche männliche Hierodulen, dasselbe zu bearbeiten. In ähnlicher Weise und offenbar gleicher Bedeutung finden wir neben Aphrodite auch einen Aphroditos, der bei den Römern in einer Form Venus beide Geschlechter umfaßt. In Paphos war die Vorstellung alt, da schon Aristophanes des Aphroditos erwähnt haben soll und es ward davon die griechische Vorstellung des Hermaphroditen abgeleitet (*Hesych.* s. v. Ἀφρόδιτος). Ob aber das Bild in weiblicher Kleidung mit Bart und Scepter, das Macrobius (Saturn. III, 8) auf Cypern kennt, so alt sei, scheint fraglich (vergl. *Serv.* ad *Virg.* Aen. II, 630). Diese Gleichstellung oder Verschmelzung des Männlichen und Weiblichen zur Bezeichnung der göttlichen Einheit muß bis zum Untergang des Heidenthums festgehalten sein, da sie vom Macrobius als noch zu seiner Zeit auf Cypern anerkannt geschildert wird.

§. 12. Bluttaufe. Als ein in dieser Zeit aufgekommener Gebrauch ist die Bluttaufe hier zu nennen, welche von dem dabei geopferten Thiere, je nachdem es Stier oder Widder war, Taurobolium oder Kriobolium genannt wurde. Der Stier war der Rhea, der Widder dem Attis geweiht. Das erste dem Attis und der Rhea (Kybele) in Athen vollzogene Taurobolion hat ein gewisser Archelaos, der in Argos wohnhaft, dort Kleiduchos der Hera und Daduch der Kora in Lerna war, durch eine Inschrift in Distichen verewigt, nach Styl der Bildwerke und Form der Buchstaben aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. (Helbig in Gerhard, Denkm. und Forsch. 1863. Nr. 176. S. 73; vergl. Keil im Philol. 2. Suppl.-Bd. 1863. S. 588). Doch ist derselbe Gebrauch ebenso gewöhnlich in den Mysterien des Mithras, ja wird auch auf Isis, Minerva und die Virgo Cölestis von Karthago bezogen. Die älteste datirte Inschrift, die diesen Gebrauch bezeugt, ist vom Jahre 133 n. Chr. aus Unteritalien (*Mommsen*, Inscr. R. N. 2602), und zwar im Cult der Venus Cöiestis von Karthago. Inschriften bezeugen die Fortdauer und Verbreitung und werden mit der Zeit häufiger, besonders nach Constantin. Die ietzte ist vom Jahre 390 n. Chr. Der von Prudentius (Peristeph. X, 1011—51) ausführlich beschriebene Gebrauch war folgender: Der Einzuweihende, geschmückt mit einer Mitra (Binde) und goldener Krone, gekleidet in den Cinctus Gabinus, wird in eine Grube hinabgelassen, welche durch ein Bretergerüst bedeckt ist. Auf dieses Gerüst, welches mit Spalten und Bohrlöchern versehen ist, wird ein Stier oder Widder mit Kränzen

umwunden und an den Hörnern vergoldet, geführt; man tödtet ihn durch einen Stich und das Blut durch die Löcher hinabfließend, benetzt den unter dem Gerüst stehenden Einzuweihenden, welcher, nachdem der todte Körper des Thieres weggeschafft, mit blutigem Gesicht und Kleide hervorkommt und von den Umstehenden als gereinigt, gesühnt und wiedergeboren begrüßt wird. Wie die Vorstellung der Wiedergeburt vom Christenthum entlehnt ist, scheint diese Bluttaufe eine sinnbildliche Nachahmung der christlichen Auffassung, daß die Sünden der Gläubigen durch Christi Blut abgewaschen seien und bestätigt die Uebertragung christlicher Vorstellungen (vergl. *Firm. Matern.* p. 56. *Gruter.* Inscr. p. XXVIII. n. 2 seq. Marquardt, R. A. III. S. 296 fg.).

§. 13. Vergötterung der Kaiser.

Marquardt, Röm. Alterth. Bd. 4. S. 423 fg. *Jo. H. Krause, Νεωκόρος.* Civitates Neocorae sive aedituae. Lipsiae 1844.

Es ist zwischen der Vergötterung der römischen Feldherren und Kaiser bei Lebzeiten durch Provinzialstädte und der feierlichen Erklärung des verstorbenen Kaisers durch den Senat zum Gott scharf zu unterscheiden. Diese eigentliche Consecratio, wie sie zuerst bei Julius Cäsar vorkommt, wiederholt sich bei Augustus und den meisten Kaisern, denen der Senat auf Wunsch oder mit Zustimmung des Nachfolgers diese Ehre zuerkennt. Sie geschah unmittelbar nach dem Tode und ward mit dem Leichenbegängniß verbunden. Nach siebentägiger Ausstellung und Trauer fand die feierliche Verbrennung auf dem Marsfelde statt, wobei, um das Emporsteigen der Seele zum Himmel sinnbildlich auszudrücken, ein Adler vom Scheiterhaufen emporflog. Deshalb ward auch, um die Vergötterung des Kaisers darzustellen, derselbe auf dem Adler reitend abgebildet (C. A. Böttiger, Die Apotheose des Titus, in dessen Kl. Schrift. Bd. 2. S. 231). Es wurden Tempel, Festspiele und ein besonderes Priestercollegium eingerichtet; diese Priester des Augustus hießen Augustales und versahen auch den Dienst der Nachfolger aus derselben Familie, deren Mitglieder Altäre in demselben Tempel erhielten. Daher ward erst mit Vespasian ein neuer Tempel, ein neues Fest und ein neues Priestercollegium eingesetzt, die Sodales Flaviales, so nach Hadrian's Consecration die Sodales Hadrianales u. s. w. Statue und Altar des Kaisers hatten das Asylrecht. Die Verehrung der Kaiser war über alle Provinzen verbreitet und demgemäß das einzige religiöse Band, das alle Bewohner des Staats umfaßte, wobei daran zu erinnern, daß man im Kaiser wirklich eine Verkörperung des höchsten Gottes annahm, wie (oben II. §. 6) nachgewiesen ist. In Griechenland hatten die Kaiser in vielen Orten Tempel mit einzelnen Oberpriestern (ἀρχιερεύς) theils erwählt, theils erblich, theils für die Kaiser überhaupt, theils für die einzelnen Kaiser (*Ross*, Inscr. II, 224 et 225. *Keil*, Inscr. Boeot. 32). Tempel werden genannt zu Elis (*Paus.* VI, 25), Korinth (II, 8, 1), zu Sparta (III, 11, 4), Statuen an noch mehren Orten. Die nach den einzelnen Kaisern benannten Feste scheinen theils neue, theils ältere Feste zu sein, die nur einen neuen Namen bekommen hatten, wie dies schon früher geschehen war. So begegnen uns auch Inschriften, wahrscheinlich aus den Zeiten des Septimius Severus Severea, Antoninea, Antinoëa und Commodea (Corp. Inscr. I. n. 248) zu Athen, ebenda Philadelphea (n. 245), welche auch in Syrien vorkommen, mit der näheren Bestimmung Magna Severea. Philadelphea (v. Richter, Wallfahrten im Morgenlande S. 585 u. 636). Sollten sie den Brüdern Geta und Caracalla gefeiert sein? Antonea in Syrien scheinen dem Zeitalter des Alexander Severus anzugehören (v. Richter S. 587 u. 637). Dagegen erhalten die Musea zu Thespiä den Beinamen Sebasta und Cäsarea (Corp. Inscr. I. n. 1586), ebenso in Athen die Panathenea den Beinamen Sebasta, neben denen Cäsarea Sebasta genannt werden in einer Inschrift, welche auch einen Priester der Antonia Sebasta kennt (Ephem. Arch. 1860. Phyll. 53. n. 3724), wahrscheinlich aus der Zeit des Caligula oder Claudius, da Antonia wol nur die Mutter des Claudius, die Großmutter des Caligula sein kann, der befahl ihr gleiche, d. h. göttliche Ehren, wie der Livia, zu erweisen (*Suet.* Calig. 18), da der in derselben Inschrift genannte Strateg, der Priester des delischen Apollon und Aganothet der genannten Feste war, Tiberius Claudius heißt. Ungeachtet der dabei nicht zu verkennenden Schmeichelei schien eine so ungeheure Macht den Göttern gleichzukommen und wie geneigt die Zeit war, bei ungewöhnlicher Macht und Geschicklichkeit eine göttliche Wirksamkeit oder Erscheinung anzunehmen, zeigt die Erzählung von Paulus und Barnabas, die wegen Heilung eines Lahmen zu Lystra in Lykaonien als Zeus und Hermes sollten verehrt werden (Apostelgesch. 15. V. 11—13). Der göttlichen Verehrung der Kaiser rühmten sich gern die Provinzialstädte, besonders in Asien, nicht nur, wenn sie irgend eine Gunst vom Senat oder Kaiser zu erlangen hofften, sondern überhaupt, besonders auch in Inschriften und auf Münzen. Letzteres geschah, indem sie entweder einfach den Kaiser als Gott bezeichneten, wie die Pergamenier den Augustus (*θεὸν σεβαστόν*) und andere Mitglieder der kaiserlichen Familie, so die Livia (*Λιβίαν Ἥραν*) und die Julia (*Ἰουλίαν Ἀφροδίτην*) als Gottheit bezeichneten, oder indem sie, und zwar entweder das Volk oder Stadt (*ὁ νεωκόρος*[94] *δὶς δῆμος*), oder, was das Gewöhnlichste ist, die Bürger in ihrer Gesammtheit (*Ἐφεσίων νεωκόρων*) (Krause S. 27 fg.) sich selbst Tempelwärter (Neokoren) nannten. Diese Bezeichnung findet sich zuerst auf ephesischen Münzen aus der Zeit Nero's (S. 26), wird später, besonders seit Hadrian, in Städten Asiens und Syriens allgemein, kommt außer Asien in griechischen Städten nur in Perinth, Philippopolis, Thessalonike, sowie in Makedonien vor, und ist in den Zeiten des Caracalla, Heliogabalus, Alexander Severus, des älteren Valerian und des Galienus am meisten verbreitet; sie verschwindet seit M. Aurelius

94) Das früher mehr untergeordnete Amt der Neokoros scheint aber dadurch eine höhere Bedeutung erhalten zu haben (vergl. oben III. §. 5).

Gothicus (270), da seitdem keine Münzen mehr in griechischen Städten geprägt wurden. In Gegenden, wo auf Inschriften und Münzen die lateinische Sprache herrscht, findet sich kein entsprechender Ausdruck. Wir dürfen daraus schließen, daß es eine Bezeichnung großer Unterwürfigkeit ist, zu der sich nur Asien und zum Theil Griechenland erniedrigte. Manche Städte nennen sich zwei- oder dreimal, Ephesus allein viermal Neokoros (S. 48). Es ist dies schon früher auf ebenso viel Tempel der Kaiser bezogen; da indessen dieselbe Stadt sich oft auf spätern Münzen als ein- oder zweimal Neokoros bezeichnet, die auf frühern dreimal hieß, ja auch von denselben Städten in der Zwischenzeit Münzen geprägt wurden, auf denen die Bezeichnung der Zahl ganz fehlt, so reicht diese Erklärung nicht aus, und Krause vermuthet, daß die Münzen nur in dem Jahre diese Bezeichnung erhalten haben, in dem die gewöhnlich vierjährigen Spiele zu Ehren der Kaiser gefeiert seien, also so viele, als Tempel vorhanden waren und bezeichnet nach der Folge der Einsetzung (S. 42 fg.). Demgemäß müssen nirgends mehr als vier gewesen sein, was sehr wohl möglich, da ein Tempel die Altäre mehrer Kaiser umschloß.

§. 14. Gnostiker. — J. H. Neander, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1810 und in dessen Allg. Gesch. d. christl. Kirche. 1. Bd. 1. Abth. 4. Abschn. Hamb. 1826. F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis. Tübingen 1835. — Und nicht blos die heidnischen Religionen wurden auf das Mannichfaltigste unter einander gemischt, sondern es sind auch zahlreiche Versuche gemacht, Heidenthum, Judenthum und Christenthum mit einander zu verbinden. Unsere Kenntniß dieser Systeme und Sekten beruht auf den Schriften der Kirchenväter gegen dieselben (Corpus Haeresiologicum. Ed. *Fr. Oehler*. Berolini 1856—1861) und ist nach Abfassung der Eingangs genannten Schriften bedeutend erweitert durch die auf dem Berge Athos wieder entdeckte Schrift des römischen Bischofs Hippolytos (Refutatio omnium Haeresium. Ed. *Miller*. Oxoniae 1851. Rec. Lat. vertit, notas adjecerunt *L. Duncker* et *F. G. Schneidewin*. Gottingae 1859). Er behandelt die meist dem 2. Jahrhundert angehörigen Schriften und Lehren der Peraten, Sethianer, des Simon Magus, der Valentinianer, des Basilides, Justinus, der Doketen, des Monoïmos, Tatianus, Marcion, Cerdo, Apelles, Cerinthos, Theodotos, der Melchisedekianer, Montanisten, der Noëtianer, des Kallistos und der Elchasaiten. Auf die einzelnen Systeme einzugehen, würde zu weit führen, obgleich sie für die Zeitrichtung charakteristisch sind. Um aber diesen Zeitcharakter wenigstens an einem Beispiele deutlich zu machen, theilen wir die Lehre der Naasener mit: Sie nannten sich von Naas (hebr. Schlange) Schlangenverehrer, weil die Schlange ihr Hauptsymbol des Göttlichen war. Den ersten Anfang aller Dinge nannten sie Mensch und Menschensohn und theilten ihn dreifach, den vernünftigen (*νοερόν*), den seelischen (*ψυχικόν*) und den stofflichen (*χοϊκόν*). Sie nannten ihn Adam und glaubten, daß die Gnosis (tiefere Erkenntniß) in Beziehung auf ihn der Anfang der Gotteserkenntniß sei. Und alles dies, das Vernünftige, Seelische und Stoffliche sei herabgekommen in Jesus und zugleich hätten durch ihn gesprochen die drei Wesenheiten (Substanzen, *οὐσίαι*) zu den drei Geschlechtern. Drei Geschlechter gebe es des Alls, sagten sie, ein angelisches (*ἀγγελικόν*), ein seelisches und ein stoffliches, und drei Kirchen seien, eine angelische, eine seelische und eine stoffliche, ihre Namen aber seien: die Auserwählten, die Berufenen und die Gefangenen. Dies gibt Hippolytos (X. p. 502) als den Kern ihrer Lehren. In der ausführlichen Darstellung (p. 131) gibt er die Begründung durch Zurückführung auf die allegorisch gedeutete griechische Mythologie sowol als des alten und neuen Testaments. Ihren Urmenschen fanden sie wieder in den Mythen aller Völker vom Ursprung des Menschengeschlechts, ihre Lehre suchten sie nachzuweisen als übereinstimmend mit den ägyptischen sowol als phrygischen, den eleusinischen sowol als samothrakischen Mysterien. In allen (p. 170) scheint die Schlange eine Rolle gespielt zu haben, wie es bekannt ist von den Bakchischen Mysterien, die ja wieder in alle übergriffen. Der dreileibige Geryones ist Prototyp jener Dreiheit, die Entmannung des Attis war ihnen Sinnbild der Erhebung aus der Sinnenwelt zur ewigen Wesenheit. Bei den Peraten war besonders noch die Astrologie eingemischt und auf eine wo möglich noch willkürlichere Weise symbolisch genommen. Ein Anhänger der Astrologie war auch Bardesan zur Zeit des Kaisers Marc Aurel, dessen Schrift vom Fatum oder das „Buch der Gesetze der Länder" in syrischer Sprache erhalten ist (*W. Cureton*, Spicilegium Syriacum. London 1855. p. 1 seq.). Ueberhaupt waren die gnostischen Sekten theils mit der Philosophie, theils mit dem Aberglauben in der mannichfaltigsten Weise gemischt. In ihrer pantheistischen Emanationslehre macht sich theils die Ansicht geltend, daß bisher ein untergeordnetes Wesen für die höchste Gottheit gehalten sei, theils die Lehre von der Abstufung der einander untergeordneten Aeonen geltend. Der dem Gnosticismus sich anschließende Aberglaube ist theils astrologischer Art, theils knüpft er sich an die Amulete (*Kopp*. De diffic. interpr. lib. I. c. 3).

§. 15. Verbreitung und Verfolgung des Christenthums. Das Christenthum machte sich als Weltreligion geltend und trat schon dadurch feindlich allen bisherigen Religionen, die sich an bestimmte Völker schlossen, gegenüber, ebenso sehr aber dem Staate, der die bisherigen Religionen anerkannt und in der Kaiserverehrung den Anfang einer Staatsreligion gegeben hatte, über welche das Christenthum noch hinaus ging, indem es, ohne die Völker aufzulösen oder zu amalgamiren, die ganze Menschheit umfassen wollte. Es wollte, sollte und konnte gewähren, was die bisherigen Versuche in Verschmelzung entsprechender oder verschiedener Götter, verschiedener Völker vergeblich erstrebt hatten, aber nicht ohne lange und furchtbare Kämpfe (Aegidi, Römisches Reich deutscher Nation in Bluntschli's Staatswörterbuch Bd. VIII). Wenn Nero die Schuld des großen

Brandes im Jahre 64 n. Chr. in Rom auf die Christen schob und viele derselben, als wären sie dessen überführt, verbrennen ließ, so ist das keine, auch nur durch den Schein der Gesetzlichkeit motivirte Verfolgung, sondern Nero benutzte den Haß der Menge gegen diese neue Sekte, welche die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen begann, um den Vorwurf, Urheber des Brandes zu sein, von sich abzuwenden. Die ersten Spuren der Verfolgung finden wir beim jüngeren Plinius (Ep. X, 97 u. 98), dessen Briefwechsel uns zugleich den gesetzlichen Grund der Verfolgung erkennen läßt. Wegen ihrer Zurückhaltung und Heimlichkeit schienen die Christen einer geheimen Verbindung zu verbrecherischen Zwecken, ja der Verschwörung verdächtig. Dazu kam, daß die Verehrung der Kaiser Staatsgesetz war, dem die Christen sich entzogen, und wenn es geboten ward, geradezu widersetzten. Diese Widersetzlichkeit bei Leuten, welche geheime Zusammenkünfte hielten, mußte bei den Römern geradezu als Verbrechen erscheinen. In Vollmacht des Kaisers Trajan erließ daher Plinius d. J. als Statthalter von Bithynien ein Edict gegen geheime Verbindungen (*Ἑταιρίαι*), und nach diesem Edict schritt er gegen die Christen ein. Die Achtung, welche die Christen ihm von mehr als einer Seite einflößten und die große Zahl der Christen veranlaßten ihn, beim Widerruf derselben die Verfolgung aufzugeben und dieselbe überhaupt nur anzustellen, wenn Kläger auftraten (*G. Haenel*, Corpus Legum ab Imperator. ante Justinianum latarum anno 104 p. C. p. 79). Es muß also das allgemeine Gesetz gegen fremde Religionen, das wir in Rom früher anerkannt finden, damals auf die Provinzen nicht anwendbar gewesen sein. Das neue Gesetz ist unter der milden Regierung Hadrian's und der Antonine nur selten in Anwendung gekommen. So scheinen die besonders an die Antonine gerichteten Vertheidigungsschriften der christlichen Apologeten nicht ohne Erfolg gewesen zu sein. Diese Apologien von Justinus Martyr, Ignatius, Athenagoras, Minutius Felix, Arnobius, Cyprianus u. A., unter denen jedoch einige den Schein annehmen, früher geschrieben zu sein, als sie wirklich sind, zeigen nicht nur den Vorzug des Christenthums vor dem Heidenthum, sondern decken auch die innern Widersprüche des Heidenthums auf, und zeigen, wie die unsittlichen Mythen und die schamlosen Symbole selbst in den Mysterien der Unsittlichkeit zum Vorwand, ja zur Förderung dienen mußten. Der Berufung auf die reineren Ansichten der griechischen Philosophen gegenüber machten sie, wie die Kirchenväter wenigstens zum Theil, die von Aristobul ausgegangene Ansicht geltend, daß die reineren Lehren der Philosophie und der Mysterien keine Entdeckung der Griechen sei, sondern aus einer Geheimlehre stamme, die ihren Ursprung in den Mosaischen Schriften und älteren jüdischen Traditionen habe, und durch Orpheus und Musäos, der auch wol gar mit Moses für dieselbe Person gehalten wurde, zu den Griechen gekommen sei. Die wichtigsten Schriften sind zusammengefaßt in den Sammlungen: Corpus Apologetarum Christianorum saec. sec. Ed. *J. C. Th. Otto*. 8 Voll. Jenae 1847—1861. Patrum Apostolicorum Opera. Ed. *A. R. M. Dressel*. Ed. 2. Lips. 1863. Die kleineren lateinischen Apologien sind meistens mit dem Octavius des Minutius Felix zuletzt von J. G. Lindner Longosalissae 1773 herausgegeben. Den Arnobius adv. Gentes bearbeitete zuletzt G. F. Hildebrand. Halis 1844. Einige dieser Apologien, wie die des Meliton, eines gewissen Ambrosios (Meletemata) und des Mara, Sohns des Serapion, Brief an seinen Sohn sind nur in syrischer Sprache erhalten. *W. Cureton*, Spicilegium Syriacum. London 1855. p. 41 seq. Den Apologien schließen sich in Zweck und zum Theil auch in der Ansicht die Sibyllinischen Bücher an, deren Verfasser theils die oben erwähnten Sibyllinischen Bücher der Juden in christlichem Sinne umarbeiteten, theils ganz neue schufen, um das Heidenthum als Abfall von der reinen Religion der Urzeit darzustellen, die im Christenthum neu verklärt wieder erschienen sei (vergl. oben II. §. 5). Doch zeigen zugleich die zahlreichen Märtyrergeschichten, daß in einzelnen Fällen streng und grausam verfahren sei. Die Freudigkeit, mit der die Märtyrer in den Tod gingen, steigerte die Achtung gegen die Christen und mehrte in gleichem Maße ihre Zahl. Damit steigerte sich die Spannung und der Haß nahm zu; daß übrigens der Gegensatz des Christenthums gegen das Heidenthum auch bei Heiden im 2. Jahrhundert zum vollen Bewußtsein gekommen war, zeigt die Berücksichtigung der Christen bei den eleusinischen Mysterien, bei deren Eröffnung ausgerufen ward: „Wenn ein Atheist, ein Christ oder ein Epikureer als Beschauer der Orgien gekommen ist, so soll er angeklagt werden (? *φευγέτω*) [96]); diejenigen aber, welche an die Gottheit glauben, sollen geweiht werden zum guten Glück" (*Luk.* Alex. 38).

IV. Von der völligen Verschmelzung heidnischer Religionen unter einander und mit der Philosophie in Gestalt der Emanationslehre des Neoplatonismus durch Plotin bis zur Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion. Vergeblicher Kampf gegen das Christenthum von Caracalla bis Constantin 212—306 n. Chr.

§. 1. Wir haben mit dem 2. Jahrhundert einen Abschnitt gemacht, weil im Anfange des 3. Jahrhunderts zwei Thatsachen zusammentreffen, welche tief in die weitere Entwickelung der religiösen Verhältnisse eingreifen, so schwer das auch im Einzelnen nachzuweisen ist. Das sind die Ertheilung des Bürgerrechts an alle Bewohner des römischen Reichs im Jahre 213, wodurch die Macht des Kaisers als Pontifex Maximus und die römische Gesetzgebung, also auch das Gesetz gegen fremde Religionen, die sich bis dahin auf Italien und die römischen Bürger in den Provinzen erstreckt hatten, alle Theile des Reichs und ihre Bewohner umfaßten, und die in der Lehre Plotin's vollendete Ver-

96) Das Wort *φεύγειν* bedeutet bekanntlich, wenn man *δίκην* hinzudenken kann, angeklagt werden. Obgleich man hier auch die erste Bedeutung „fliehen, verjagt werden" annehmen könnte, scheint mir die Annahme der gerichtlichen Verfolgung die wahrscheinlichere.

schmelzung der griechischen und orientalischen Culte, der Religion und des Aberglaubens und beider mit der Philosophie. Es trat also fast gleichzeitig ein vollständiger politischer und religiöser, ja selbst wissenschaftlicher Synkretismus ein, deren vereinigter Macht das Christenthum schwerlich so nachhaltig Widerstand hätte leisten können, wenn es nicht auch schon durch seine Verbreitung gerade unter dem bessern Theile der Bevölkerung eine genügende Stärke gewonnen hätte. Es war Antoninus Bassianus, Sohn des Septimius Severus, genannt Caracalla oder Caracallus, 211—217, der aus der eigennützigen Absicht, die nur den römischen Bürgern aufgelegte Erbschaftssteuer von 5 Procent, die er auf 10 erhöhte, von allen Bewohnern des Reichs beziehen zu können, allen das römische Bürgerrecht ertheilte (*Dio Cass.* LXXVII, 9. *Ulp.* l. 17. D. de stat. hom. [I, 2]). Dabei kommt für die Religion die Macht des Kaisers als Pontifex Maximus in Betracht, die auch in die Rechte der Ehe, der Familien und des Begräbnisses vielfach eingriff (*Ael. Lamp.* V. Comm. c. 20. *Dio Cass.* XLVIII, 44). Daß nicht wenige und bedeutende Angelegenheiten zur Entscheidung des Pontifex Maximus gelangten, zeigt die Revision, welche Alexander Severus dem Collegium Pontificum, dem der Quindecemviri und Augurn gestattete (*Ael. Lamp.* V. Sev. 22). Das Collegium Pontificum in den Colonien stand unter dem Pontifex Maximus, wie das in Rom. Das Collegium der Pontifices in Rom hatte aber die Oberaufsicht über den ganzen Staatscultus, weshalb, nachdem nun alle Bewohner des Staats Bürger geworden, auch alle Provinzialculte unter Oberaufsicht des Kaisers als Pontifex Maximus kommen mußten. Diese konnte er nicht unmittelbar üben. Es fragt sich, ob nun zur Ausübung desselben vermittelnde Unterbeamte eingesetzt sind oder die Amtsbefugniß des bestehenden Priesterthums erweitert ist. Es ist aus dieser Zeit keine ausdrückliche Ueberlieferung über eine Veränderung der Art bekannt. Da indessen Priester der Provinzen genannt werden, muß eine Hierarchie in dieser Weise eingerichtet sein, wobei vielleicht die Priester und Oberpriester der verstorbenen Kaiser eine vermittelnde Stellung einnahmen oder erhielten. So heißt ein Cajus Valerius Arabinus (*Gruter.* p. LXXVIII) Sacerdos Romae et Augusti Provinciae Hispaniae Citerioris, und die Priester der Kaiser in den Provinzen führen häufig den Namen ἀρχιερεύς, der dem römischen Pontifex entspricht. Es kommen im Codex Theodosianus, der durch Kaiser Theodosius II. veranstalteten Gesetzsammlung (besonders XII, 1 und XVI, 10), auch Stellen vor, die es nicht zweifelhaft lassen, daß Priester für ganze Provinzen dagewesen sind, wie dies Jac. Gothofredus (De Statu Paganorum Praef. I. und im Commentar zu den genannten Titeln des Codex Theodosianus) nachgewiesen hat. Er beruft sich auf l. 46. 60. 75. 148 u. 175. C. Th. de Decur. (XII, 1). l. 38 (De Episc. XVI, 2). l. 22 (De Tiron. VII, 13). Sie heißen bald Sacerdotes Provinciae, bald Sacerdotales. Von den Provinzen Asien, Syrien und Aegypten werden sogar die besondern Namen angeführt: Asiarcha, Syriarcha, Archierosyne Aegypti, dabei hatte Antiochien einen besondern Oberpriester, Alytarcha genannt (l. 2. C. Th. de expens. lud. [XV, 9] l. 103 u. 112. Decur. [XII, 1] l. 12. C. Th. X, 1 de jure Fisci und Jac. Goth. zu diesen Stellen). Zwar hat das Wort Asiarcha bei Strabo eine andere Bedeutung, aber wenigstens sind Oberpriester von Asien seit Alexander Severus durch Inschriften, namentlich in Thyatira, bezeugt (*Boeckh.* Corp. Inscr. II. n. 3487—3509). Das Institut der Provinzialpriester ist weiter begründet und auch in Gallien und Italien nachgewiesen von Th. Mommsen (Ber. d. Verhandl. d. G. d. W. in Leipzig. 1850. Phil.-hist. Cl. S. 63). Diese Priester genossen mancherlei Privilegien, hatten dagegen große Leistungen, besonders die Kosten für die Festspiele zu tragen (vergl. Mommsen S. 199 fg.). Daher kann, wenn Eusebios (Hist. Eccl. VIII, 14) erzählt, im Jahre 309 habe Maximinus großen Eifer in Belebung des Heidenthums gezeigt, Tempel erbaut, in jedem Orte Priester eingesetzt und über alle Priester einer Provinz einen Oberpriester, das keine Neuerung sein.

§. 2. Ferner scheint wohl zu erwägen, daß, indem Antonins Caracalla allen freien Einwohnern des römischen Reichs das Bürgerrecht ertheilte, das alte Gesetz gegen fremde Religionen nun für das ganze Reich Gültigkeit erhalten mußte. Muß es auch dahin gestellt bleiben, ob blos die Praxis der Gerichte in Anwendung jenes alten Gesetzes oder eine erneuerte gesetzliche Bestimmung die Quelle gewesen ist. Julius Paulus, der im Rathe des Septimius Severus saß und Stadtpräfect unter Alexander Severus ward, sagt in seinen Receptae Sententiae (Lib. V. Tit. 22. §. 3): „Daß, wer durch Beschneidung zum Judenthum übertrat oder sie an seinen Sklaven geschehen ließ, mit Confiscation seiner Güter und Deportation nach einer Insel bestraft werden solle." Wenn wir da keine ausdrückliche Strafbestimmung gegen das Christenthum lesen, so erklärt sich das genügend daraus, daß wir das Werk besitzen, wie es für einen christlichen Staat zugestutzt war. Gegen Bekehrung zum Christenthum muß dasselbe verfügt gewesen sein. Auch findet sich noch (V, 21. §. 2) eine allgemeine Bestimmung, welche, bevor das Christenthum Staatsreligion ward, gegen dasselbe geltend gemacht sein muß. Es heißt da: „Wer neue, nach Herkommen und Vernunft unbekannte Religionen einführt, soll, wenn er höheren Ständen angehört, deportirt, wenn er von geringeren Ständen ist, hingerichtet werden." Doch die mildeste Anwendung des Gesetzes vermochte so wenig als die grausamste Ausführung strengerer Edicte. Vergeblich war auch jeder Versuch, Christenthum und Heidenthum zu verschmelzen; es konnte, weil es in sich widersprechend war, nicht gelingen, Judenthum und Christenthum zu Theilen einer alle Völker des römischen Volks umfassenden Mischreligion zu machen. In fast wahnsinniger Weise affectirt bei der ausschweifendsten Lasterhaftigkeit die größte Frömmigkeit Antoninus, der den Beinamen Heliogabalus erhielt (217—222), weil er zu Emesa in Syrien Priester des gleichnamigen Sonnengottes gewesen war,

dem er auch in Rom einen Tempel erbaute. Dann brachte er die Himmelsgöttin aus Karthago nach Rom, um sie mit ihm zu vermählen (*Dio Cass.* LXX, 11 u. 12), und ließ sich zum Priester weihen. In diesen Tempel brachte er das Bild oder Symbol der Kybele, das Feuer der Vesta, das Palladium, die Ancilien (die dem Mars heiligen Schilde). Er wünschte auch den Cult der Juden, Samariter und Christen damit vereinigt zu sehen (*Lampr.* 6 u. 7). So fuhr er in einem Wagen mit Löwen bespannt im Costüm der Mutter der Götter, ein andermal als Bakchos mit einem Gespann von Tigern. Bald wollte er alle übrigen Religionen vernichten, bald ließ er sich in alle aufnehmen und einweihen, bald wieder wollte er alle verschmelzen (6 u. 7). Solcher Wahnsinn konnte freilich den gefeierten Göttern nur schaden; doch scheint die Aufmerksamkeit, die er dem Sonnendienste erwies, nicht ohne Folgen gewesen zu sein. Derselbe ward immer mehr der Mittelpunkt des Heidenthums. Alexander Severus (222—255) war den Christen wieder günstig und überhaupt tolerant. Er hob den seit der Empörung unter Hadrian auf den Juden lastenden Druck wieder auf und hatte in seiner Hauskapelle (Lararium) neben Orpheus und Apollonius von Tyana auch Abraham und Christus (*Ael. Lampr.* 29), wollte sogar für Christus einen Tempel erbauen (44), und in einem Streite über ein Grundstück entschied er für die Christen, weil es für den Gottesdienst bestimmt war (*Ael. Lampr.* 45). In den Stürmen der nächsten Jahre mag der religiöse Unterschied weniger beachtet sein. Ganz den entgegengesetzten Weg schlug Decius ein (249—251), der unter Androhung der grausamsten Marter die Christen zur Rückkehr ins Heidenthum zwingen wollte. Die an alle Statthalter erlassenen Edicte wurden in aller Strenge vollzogen (*Haenel*, Corp. Leg. p. 167). Es folgten abermals Stürme, die das römische Reich im Innern und durch Angriffe von Außen erschütterten, und abermals konnte jeder seinen Trost suchen in der Religion, die ihn am meisten ansprach. Da konnte das Christenthum nur gewinnen. Aurelian (270—275), der die Ruhe herstellte und das Reich nach Außen sicherte, hat, wie es scheint, auch das Heidenthum neu zu beleben versucht, indem er dem Sonnengott von Emesa in Rom einen Tempel errichtete und eine Priesterschaft mit dem Titel Pontifices (*Vopisc.* 35) einsetzte, von denen nun die eigentlichen Pontifices sich durch den Beisatz Vestae oder Majores unterschieden (Marq., R. A. Bd. 4. S. 92 u. 195). Aber der äußere Glanz vermochte die Gemüther nicht zu gewinnen. Ebenso vergeblich war die Befragung der Sibyllinischen Bücher über die Mittel, das Christenthum zu unterdrücken (*Haenel*, Corp. Leg. p. 171). Auf die milden Regierungen der Kaiser Tacitus, Probus und Carus folgte der letzte Versuch, das Christenthum mit Gewalt zu unterdrücken in der grausamen Verfolgung Diocletian's (284—305). Aber der Heldenmuth der Märtyrer gewann gerade den besseren Theil der Bevölkerung für das Christenthum.

§. 3. Die wissenschaftliche Bearbeitung der Mythologie ist Aufgabe des ersten Theils gewesen, dabei aber gleich bemerkt, daß dieselbe auch als Schluß jedes Zeitraumes dieses zweiten Theils zu betrachten sei. Insofern die wissenschaftliche Bearbeitung nur eine historische ist, hat sie, selbst wenn sie eine Erklärung versucht, nur als Quelle Geltung und Bedeutung. Anders ist es mit denjenigen Bearbeitungen, die nicht nur eine Erklärung versuchen, sondern derselben einen religiösen Zweck gibt, wie bei den Stoikern; denn indem sie die Volksreligion mit der Philosophie in Uebereinstimmung setzt, hält sie auch die Gebildeten bei der Volksreligion fest oder gewinnt sie wieder. Wenn die Erklärung der Mythologie sich als eigentlicher Inhalt der Religion geltend macht und einen priesterlichen Charakter annimmt und auf die Religion selbst gestaltend und umgestaltend einwirkt, so wird sie recht eigentlich Theil der Religionsgeschichte, wie dies mit Apollonios von Tyana, Plutarch und dessen Nachfolgern in der Akademie Apuleius, Numenios und Maximus von Tyros der Fall war. Diese Richtung erreichte im Plotinos, Porphyrios und Jamblichos um Mitte und Ende des 3. Jahrhunderts ihre Vollendung (vergl. 1. Theil. 1. Abschn. III. §. 6—12). Diese Neuplatoniker traten nun auch als Vertheidiger des Heidenthums und Feinde des Christenthums auf. Das bekannteste Werk der Art sind die 15 Bücher des Porphyrios gegen die Christen, die schon Constantin 325 zu vernichten befahl (*Socrat.* Hist. Eccl. I, 9) und Theodosius II. zu verbrennen gebot (Acta Concil. Ephes. *Harduin.* I, 1719. *Mansi* 5, 413. *Haenel.* C. L. p. 200 u. 248). Von Plotin bis zu den letzten Platonikern Athens erbte diese Richtung in einer ununterbrochenen Reihe verwandter Systeme fort, welche eine Uebereinstimmung der bedeutendsten Philosophien, wie aller Religionen und sogar des astrologischen und magischen Aberglaubens in der Theurgie unter einander voraussetzten und als eine von Plato stammende Geheimlehre geltend machten, zum Theil auch aus den Offenbarungen des ägyptischen Gottes Hermes Trismegistos ableiteten, dessen Schriften alle ägyptische Weisheit umfaßt haben sollten. Nach Notizen bei Jamblichos (De Mysteriis VIII, 1) aus Seleukos gab es 20,000, aus Manetho 36,525. Clemens (Strom. VI, 4. §. 37) nennt 42 Bücher. Schon Plutarch (Is. et Os. c. 3) und Galen (Simpl. Medicam. facult. VI. Praef. ed. Chart. XIII, 145. Bas. II, 68. *Kuhn.* XI, 798) kennen Schriften dieses Hermes. Die älteste der vorhandenen Schriften, deren Lactantius unter Constantin d. Gr. angeführte Hermetis Trismegisti Asclepius, ist De Natura Deorum Dialogus. Aehnlich und vielleicht von demselben Verfasser, also wahrscheinlich aus dem Ende des 3. Jahrh. scheint die Schrift „Definitionen des Asklepios an den König Ammon" (*Ὅροι Ἀσκληπιοῦ πρὸς Ἄμμωνα βασιλέα*). Später ist der Pömander (*Ἑρμοῦ τοῦ Τρισμεγίστου Ποιμάνδρης*) aus dem 3. Jahrhundert. Ausgaben von Ficinus Lat. Tarvisii 1511. fol. und Griech. von Adr. Turnebus Paris. 1554 und Fr. Fluss. Candalia. Burdig. 1574. 4. und Fr. Patricius in dessen Nova de universis philosophia Ferrar. 1593 u. 1611. fol. c. com. *Hannib. Roscelii.*

Coloniae 1630. fol. Teutsch von D. Tiedemann. Berlin 1781. 8. Alle drei Schriften enthalten Philosopheme über Gott, Weltall, Natur, Menschheit gemischt mit christlichen Lehren und doch mit polemischer Tendenz gegen das Christenthum. Von geringer Bedeutung für unsern Zweck sind die astrologischen, medicinischen und magischen Schriften unter dem Namen des Hermes. Das Verhältniß dieser, wie aller neoplatonischen Schriften zur Volksreligion ist nur im Allgemeinen, nicht in Beziehung auf die Lehren einzelner Philosophen genauer zu ermitteln, da auch, worauf es am meisten ankommt, die besondere Gestaltung der Mysterien, zumal die geheimen Lehren aus dieser Zeit, uns dazu nicht genügend bekannt sind. Jedenfalls muß die Lehre der Mysterien weniger abstract und dem frühern Volksglauben mehr angepaßt sein, als in den philosophischen Schriften der Fall ist, wenn auch orientalische, wie christliche Vorstellungen in dieselben aufgenommen sind. Das Wesentliche der neoplatonischen Theologie ist, daß die Götter aller Völker als gleich berechtigt anerkannt, die aber dem höchsten im unzugänglichen Lichte wohnenden Gott in bestimmten Abstufungen untergeordnet werden, in welcher Stufenleiter auch Dämonen, Engel, Aeonen und was sonst für welche, zwar übermenschliche, aber doch tiefer als die Götter stehende Wesen irgendwo angenommen waren. Und diese allgemeine Grundlage läßt sich auch wenigstens in dem, was wir aus den letzten Jahrhunderten vor ihrem Untergange von den Eleusinien vernehmen, wieder erkennen (vergl. 4).

§. 4. Wenn die Apologeten und andere Kirchenväter das Heidenthum bekämpfen, unterscheiden sie selten, was der Vergangenheit, was der Gegenwart angehört. Die besonders heftigen Angriffe gegen die Mysterien lassen indessen nicht zweifeln, daß sie damals noch in besonderem Ansehen standen und unzweideutige Zeugnisse bestätigen dies nicht nur, sondern zeigen, daß Culte, die nicht ursprünglich mystisch waren, einen mystischen Charakter annahmen, wahrscheinlich indem ihnen eine tiefere Bedeutung gegeben ward, als sie ursprünglich hatten. Von der Fortdauer der Dionysosmysterien in Athen liegt uns ein Zeugniß vor in den Briefen des Alkiphron (II, 3, 16), wo nicht nur in Uebereinstimmung mit den oben (II. §. 2) angeführten Inschriften der Dionysos vom Herde (ἀπ' ἐσχάρας) erwähnt wird, sondern ausdrücklich von mystischen Weihen mit dramatischen Aufführungen die Rede ist. Ein Bischof Kyprianos von Antiochien am Ende des 3. Jahrhunderts schreibt von sich (Conf. in Act. Sanct. Sept. VII. p. 222): „Von Jugend auf dem Apollon geweiht, ward ich schon als Kind in das Schauspiel von Drachen (die Tödtung des pythischen Drachen durch Apollon) eingeweiht. Ich war noch nicht sieben Jahre alt, als ich auch in die Mysterien des Mithras eintrat, und da ich als Fremder in Athen mich aufhielt, ward ich durch den Eifer meiner Aeltern Bürger und trug, erst zehn Jahre alt, der Demeter die Fackel und nahm Theil an der Trauer über Kora, diente auch dem Drachen der Pallas auf der Akropolis, zum Tempelwart bestellt. Ich war auch auf dem Berge Olympos, dem Wohnsitz der Götter, wie man sagt, und ward eingeweiht in des Schalles Gemeinschaft und in Erklärung der Töne (mantische Erklärung der ὀμφαὶ Διός). Ich sah dort Bäume erscheinen und Kräuter, die durch Einwirkung der Götter lebendig zu werden schienen. Ich sah dort die Folge der Stunden, indem die Geister sie wandelten und den Unterschied der Tage, die von entgegengesetzten Kräften zusammengehalten wurden. Ich sah dort Chöre singen der Dämonen und Chöre von andern, die Krieg führten und wieder von andern, die nachstellten, einander entgegengingen, handgemein wurden; und ich schaute dort jedes Gottes, jeder Göttin Heerschar, indem ich 40 Tage dort verweilte, dort, von wo, wie vom Königssitz aus die Geister ausgesandt werden zu wirken, jeder nach seiner Art auf der Erde und unter allen Völkern. Und ich aß nur Kastanien nach Sonnenuntergang, und obgleich erst 15 Jahre alt, war ich von den sieben Hierophanten in die Macht eines jeden von ihnen eingeweiht. Denn sehr bemühten sich meine Aeltern, daß ich lernen sollte, was auf Erden, in der Luft und im Meer nicht nur in Beziehung auf das natürliche Entstehen und Vergehen der Kräuter, Bäume, Leiber, sondern auch in allen wirkenden Kräften (ἐνεργείας, die als belebte, ja göttliche Wesen vorgestellt seien), die der Herr dieser Welt (ἀρχὴ τοῦ αἰῶνος τούτου) schuf im Gegensatz gegen die Schöpfung Gottes[96]). Ich kam auch nach Argos zur Weihe der Hera und ward dort eingeweiht in die Rathschlüsse der Einigung der Luft mit dem Aether, des Aethers mit der Luft, zugleich aber der Erde mit dem Wasser und des Wassers mit der Luft. Ich gelangte auch nach Elis[97]) und vernahm die stiertummelnde Artemis, damit ich lernte die Mischung und Trennung der Materie und die Thorheiten verdrehter und wilder Erörterungen. Und die Mantik vernahm ich von Phrygiern und die Leberschau lernte ich bei Barbaren und den Angang vierfüßiger Thiere und die vorbedeutenden Klänge der Gnostiker, und die Stimme im Knirschen jedes Holzes und Steins und der Todten in den Gräbern, das Knarren der Thüre und das Zittern der Glieder lernte ich kennen und die lebhafte Bewegung des Bluts in den Leibern und die Zusammenziehung und Ausdehnung der Warzen, die Würfe der Wörter in Zahlen und der Zahlen in Wörtern[98]) und die symbolischen Verletzungen des Körpers (in der Magie) als wirkliche und die wirklichen als symbolisch, die gehörten und nicht gehörten Eide und den Einklang zum Gegensatz (συμφωνίας εἰς ἐναντιώσιν?). Und nicht auf Erden und im Meer und in der Luft blieb mir verborgen weder Bedeutsames, noch Erkennbares, noch Vieldeutiges, weder Mechanisches, noch Kunstreiches bis zur magischen Umdeutung der Schriften und alldergleichen." So weit wörtlich. Im Folgenden erzählt

96) Der Herr dieser Welt ist in der christlichen Sprache, in der Kyprianos spricht, der Teufel, in der heidnischen die höchste Gottheit. 97) Ἤλιδι schlägt Preller vor statt Ἰλιδι, wenn hier nicht noch mehr verdorben ist. 98) Scheint eine Art Orakel zu bezeichnen durch hingeworfene Buchstaben, die bald als solche, bald als Zahlen genommen wurden, wie Abraxas.

Kyprianos noch, wie er alsdann nach Memphis in Aegypten und endlich zu den Chaldäern gegangen sei und auch in diesen Formen des Heidenthums alle mögliche Weisheit in symbolischer Darstellung oder esoterischer Demonstration kennen gelernt habe, ohne irgendwo Befriedigung zu finden [99]). Hier erkennen wir deutlich, daß zu den alten dramatischen Darstellungen der Mythen nicht nur allerlei theurgische Veranstaltungen gekommen sind, sondern daß auch die Dämonenlehre der Neuplatoniker in den Mysterien Aufnahme gefunden hatte, ja daß wenn auch in einfacher Gestalt die Lehre pantheistisch geworden war und man in dieser pantheistischen Philosophie zugleich eine Erklärung der Naturerscheinungen in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit zu geben versuchte. Ja es scheint, daß man es wagte, so die göttliche Weltregierung gleichsam den Geweihten vor Augen zu stellen und ihr Eingreifen in die menschlichen Schicksale zu erklären, worin ich einen Versuch erkennen möchte, das in dieser Beziehung nur Glauben fordernde Christenthum zu überbieten. Daß namentlich in den Eleusinien in dieser Zeit eine förmliche Belehrung gegeben sei, die indessen nicht allen zu Theil ward, bezeugt Theodoretos (Therap. I. p. 412. t. IV. ed. *Schulz*. Vergl. De fide IV. p. 482): „Die Rede des Hierophanten (τὸν ἱεροφαντικὸν λόγον) erfahren nicht Alle, sondern der große Haufe sieht die Handlungen (τὰ δρώμενα) und die Priester vollziehen die Satzung der Orgien, der Hierophant aber weiß allein den Sinn (λόγον) und theilt ihn mit, wem ihm gut scheint." Als Beispiel ward an der zweiten Stelle angegeben, daß Aphrodite die Begierde, Dionysos den Rausch, Priapos aber die Geilheit bedeute. Offenbar eine spätere Umdeutung, hervorgegangen aus dem Bestreben, die sittliche Tendenz zu erweitern. Wir müssen ferner annehmen, daß zwischen den verschiedenen Mysterien ein Zusammenhang stattgefunden habe, was sich nur aus einer allumfassenden Umgestaltung durch Neuplatoniker erklären läßt, was um so wahrscheinlicher ist, da alle in alle Mysterien eingeweiht, mehre derselben selbst Priester gewesen zu sein scheinen, wenigstens einen durchaus priesterlichen Charakter tragen und mit den Priestern in der engsten Verbindung standen (*Eunap.* Vita Maxim. p. 92. Comm. p. 52 ed. *Boisson.*). Vergleichen wir die Nachricht des Kyprianos über die Mysterien, so muß die Polemik der Kirchenväter gegen dieselbe auffallen, insofern sie eine wesentlich verschiedene Gestalt voraussetzen; allein theils ist dieselbe älter, Clemens starb zwischen 211 und 210, Eusebios zwar erst 340, aber er wiederholt meistens die Polemik des Clemens, die, sofern sie die überlieferte Grundlage der Mysterien traf, ihre Berechtigung behielt; da die Polemik eben nur das Gemeine, nicht das Edle und Erhabene angriff.

99) Diese so anschauliche Schilderung der religiösen Zustände im Heidenthum des 4. Jahrhunderts hat Zeller im Original und den anschließenden Auszügen mitgetheilt im Philol. Bd. 1. 1846. S. 349 (wieder abgedruckt in dessen „Ausgew. Aufsätzen." Berlin 1864. S. 279 fg.) und begleitet sie mit dem Ausrufe: „Welche Wallungen der Superstition bewegten damals die geistige Welt! Wie wurde das suchende Gemüth von einem Dunstkreise in den andern gehetzt, bis es zuletzt bei dem einfachen und seelenvollen Christenthum zur Ruhe kam!"

V. Von der Erhebung des Christenthums zur gleichen Berechtigung bis zum Untergange des Heidenthums 311—527 n. Chr.

Jac. Gothofredi, De Statu Paganorum sub Christianis Imperatoribus seu Comment. ad Tit. X. de Paganis Libri XVI. A. 1618. 4. *A. Beugnot*, Histoire de la Destruction du Paganisme en Occident. 2 Vols. Paris 1835. Ed. Lasaulx, Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser. München 1854. W. Dickhoff, Der Sieg des Christenthums über das Heidenthum unter Constantin d. Gr. (Dickhoff und Kliefoth, Theol. Zeitschr. 1863. H. 3. S. 331 fg.).

§. 1. Diocletian, der freiwillig der Herrschaft entsagte und sich auf sein Landgut bei Salonä in Dalmatien zurückgezogen hatte, soll, wahrscheinlich aus Gewissensangst, selbst seinem Leben ein Ende gemacht haben. Der Tod mochte den Christen nicht nur, sondern auch den Heiden als Strafe Gottes erschienen sein, da die Verfolgungen nicht die Verminderung, sondern die Vermehrung der Christen zur Folge gehabt hatte (*Aur. Vict.* Ep. 39. *Lact.* De morte Pers. 7). Mit besonderem Eifer sucht Maximin im Jahre 309 das Heidenthum wieder zu beleben und zu stärken (*Constantini* Orat. ad S. C. c. 25. *Euseb.* Histor. eccles. VIII, 17. *Lact.* De morte Pers. 36). Die Erwägung, daß die Spaltung der Einwohner des großen Reichs in zwei oder gar mehre einander feindliche Religionsparteien (denn auch die Christen theilten sich in mehre Parteien und zwischen Christen und Heiden standen zahlreiche gnostische Sekten) dem Staate so gefährlich, als die Ausrottung der Christen unmöglich sei, zumal im Orient, wo sie schon die Mehrzahl ausmachten, scheint Constantin den Großen vermocht zu haben, das orthodoxe Christenthum zur Staatsreligion zu erheben (Lasaulx S. 34). Solches Ziel aber konnte nur allmälig erreicht werden. In diesem Sinne erließen die Imperatoren Galerius, Constantinus und Licinius im April des Jahres 311 das erste Toleranzedict, das den Christen erlaubte „ihre zerstörten Kirchen wieder aufzubauen." Als Constantin im Jahre 312 seinen Gegner Maxentius an der milvischen Brücke besonders durch Hilfe teutscher christlicher Truppen vor Rom besiegt hatte, in welcher Schlacht die Sage ein Kreuz in den Wolken erscheinen läßt mit der Inschrift: „In diesem Zeichen wirst du siegen" (I. H. S.), erließen Constantin und Licinius ein umfassenderes Edict zu Gunsten der Christen, das der Mitherrscher Jovius Maximinus wiederholte: „Christen, die zur Verehrung der Götter zurückkehren wollten, willig aufzunehmen, diejenigen aber, die bei ihrem Glauben beharrten, ihrer Neigung zu überlassen," und da diese Fassung zu Misdeutungen Anlaß gab, folgte eine genauere Bestimmung, „daß allen, welche der christlichen Religion folgen wollten, die freie Ausübung gestattet

sein sollte, daß es fortan den Christen erlaubt sein sollte, ihre Kirchen wieder aufzubauen, und daß endlich, wenn die Christen vordem Häuser oder Grundstücke besessen hätten, die ihnen in Folge früherer Edicte entzogen worden und in fiscalischen oder städtischen Besitz übergegangen seien, diese sämmtlich den Christen als ihr vormaliges Eigenthum zurückgegeben werden sollten." Darauf folgte schon den 13. Juni 313 ein neues Edict, in welchem die beiden Kaiser unbedingte Religionsfreiheit verkündigten: „sodaß wir sowol den Christen als allen andern die Freiheit geben, derjenigen Religion zu folgen, der ein jeder wolle und die er für die ihm angemessenste erachte, damit, wer immer auch die Gottheit im Himmel ist, sie uns in allen unsern Unterthanen versöhnt und gnädig sei." Dabei ward die Rückgabe des frühern Eigenthums an die Christen wiederholt verfügt und die kaiserlichen Statthalter zur Entschädigung der damaligen Besitzer bevollmächtigt (Las. S. 22. *Euseb.* H. E. IX, 9 u. 10. *Lact.* De morte Pers. 48). Gesammelt sind diese Gesetze in chronologischer Folge im Codex Theodosianus Libri XVI, das aus andern Schriftstellern ergänzt ist in *G. Haenel*, Corpus Legum ab Imperator. Rom. ante Justinianum latarum. Lips. 1857. fol. p. 183 seq.). In demselben Edict oder unmittelbar nachher muß Constantin den christlichen Geistlichen (Klerikern) dieselbe Befreiung von lästigen städtischen Aemtern gewährt haben, die den heidnischen Priestern zustand, denn ein Edict desselben Jahres (Cod. Theod. XVI, 2, 1) befiehlt, sie gegen Belastung mit denselben durch Häretiker zu schützen. Diese Befreiung ward 319 wiederholt und auf alle Lasten ausgedehnt (XVI, 2, 2). Im Jahre 315 wurden die christlichen Kirchen von allen Abgaben befreit, 316 gestattet, Sklaven vor der christlichen Gemeinde, 321 einfach vor einem christlichen Priester frei zu lassen (Lasaulx S. 26) und 321 ward auch gestattet, zu Gunsten christlicher Gemeinden testamentarisch zu verfügen (C. Th. XVI, 2, 4). Ein gewisses Uebergewicht ward der christlichen Kirche zuerst eingeräumt durch die Verfügung, daß an Sonntagen alle Gerichtssitzungen, alle öffentlichen Arbeiten und alle städtischen Handwerke ruhen sollten, ländliche Arbeiten aber wurden gestattet (Cod. Just. III, 12, 3. Cod. Theod. II, 8, 1). Das kann zwar als Ergänzung der Gleichstellung angesehen werden. Nachdem aber 324 Licinius sich auf die heidnische Partei stützend gegen Constantin erhoben hatte und besiegt war, suchte Constantin ganz offen dem Christenthum nicht nur das Uebergewicht, sondern die Alleinherrschaft zu erringen. Er befahl den Unterthanen, zunächst aber nur im Orient, die christliche Religion anzunehmen und den allein wahren Gott zu verehren, bestellte vorzugsweise Christen zu Statthaltern der Provinzen und verbot auch den heidnischen Statthaltern, in seinem Namen den Göttern zu opfern, er verbot, neue Götterbilder aufzurichten, Orakelsprüche zu holen, Fechterspiele zu geben und überhaupt zu opfern (*Euseb.* V. Const. II, 44, 45). In der Begünstigung der Christen ging er noch weiter, indem er befahl, auf Staatskosten die christlichen Kirchen zu vergrößern, die angefangenen heidnischen Tempel unvollendet zu lassen, ja er confiscirte hellenische Tempel und übergab ihr Eigenthum der katholischen Kirche (Lasaulx S. 30 fg.). Seitdem hörte die Gleichstellung und Religionsfreiheit auf, das Christenthum ward nicht mehr durch seine innere Wahrheit, sondern durch Gewalt verbreitet; doch wagte Constantin nicht, das Heidenthum im Occident, wo noch die Mehrzahl der Bewohner sich zu demselben bekannte, gewaltsam zu unterdrücken. Dies besonders, und wol weniger, wie Lasaulx (S. 40) meint, die Prophezeiungen von Roms Untergang wird der Hauptgrund für Constantin gewesen sein, den Sitz seiner Regierung nach Byzanz zu verlegen. Die Zeit der Grundsteinlegung 326 trifft mit den ersten Schritten gegen das Heidenthum zusammen und auch zerstörte Tempel lieferten Baumaterial, die entführten Götterbilder dienten der neuen Stadt zum Schmuck. Im Sitzungslocal des Senats standen die Statuen der Musen vom Helikon. Das Thor zu demselben war dem Tempel der Artemis zu Ephesos entnommen, am Eingang desselben der Zeus aus Dodona und Athene aus Lindos auf Rhodos (*Zosim.* V, 24). Nach einer andern Nachricht standen die lindische Athene und eine Aphrodite, die auch Thetis genannt wurde, beim Eingang des Vorhofes am Forum (Schol. ad *Aristid.* Or. 50 ed. *Dind.* II. p. 710. Kedr. I, 565 ed. *Bekk.*). Constantin setzte zwar die Rücksicht auf seine heidnischen Unterthanen nicht ganz aus den Augen, gewiß aber nur, um sie nicht zum Widerstand zu reizen. Er wählte, um selbst dem Aberglauben zu genügen, eine günstige Constellation am 4. Nov. 326 zur Grundsteinlegung, bei welcher der Neuplatoniker Sopater als Telestes eine mystische Weihe zu vollziehen und Prätertalus als Pontifex thätig war. Auch bei der eigentlichen Einweihung und Namengebung assistirte ein Astrolog Valens. Auf dem Milliarium (Meilensäule) ward der Wagen des Sonnengottes errichtet und ihm die Tyche zur Begleiterin gegeben. Er ließ sogar heidnische Tempel erbauen, namentlich am Hippodrom, den der Dioskuren, am Forum den der Rhea oder Kybele und das Tycheon, einen Tempel der Glücksgöttin Tyche. Diese Götterbilder, wie andere, die er in andern Theilen der Stadt und selbst auf seinem Palast aufrichten ließ, wurden mit magischen Gebräuchen consecrirt. Hierin könnte noch ein Beweis religiöser Freiheit gefunden werden, wenn nicht das Kreuz auf dem Haupte der Tyche und der bei ihrer Weihe angestimmte Gesang: „Kyrie eleison" (Herr erbarme dich unser), sowie die Tyche in der Mitte des Kreuzes, das sein und seiner Mutter Helena Bild dem Milliarium gegenüber (auf dem Umbilicus urbis) und die eherne Apollostatue aus Ilion, die auf der ägyptischen aus Rom herübergebrachten hundertfüßigen Porphyrsäule aufgestellt, unter seinem Namen geweiht, in sich einen Theil des angeblichen Kreuzes Christi aufnahm, eine Religionsmischung bewiesen, die dem Sinne des reinen Christenthums widersprach und den Anfang einer verderblichen Richtung bezeichneten, die noch heute nicht überwunden ist. Wir hören nicht, daß die christlichen Geistlichen sich dieser Religionsmengerei

widersetzt hätten. Hat vielleicht die Inschrift des Kreuzes, das die Tyche umschloß: „Einer ist der Heilige, einer der Herr, Jesus Christus, zu Ehre Gottvaters," oder daß eine Strahlenkrone aus Nägeln des Kreuzes Christi das Haupt des Apollon-Constantinus schmückte, sie beruhigt, indem sie diese Verbindung als Allegorie auf den Sieg des Christenthums ansahen? Und der Sieg war allerdings entschieden genug. Die gefeiertsten Götterbilder, außer den genannten namentlich der delphische Apollon, eine Statue des Pan aus der persischen Beute, wurden nach Constantinopel versetzt, zahlreiche Tempel, besonders an den Küsten des ägäischen Meeres wurden zertrümmert und aus ihren Trümmern christliche Kirchen in Constantinopel erbaut, andere wurden ihrer Dächer beraubt, um sie dem Verfall preiszugeben (*Sozom.* Hist. Eccl. I, 8. *Haenel*, C. L. p. 195—209). Wenn er noch in seinem letzten Regierungsjahre den lebenslänglichen heidnischen Priestern in Afrika Freiheit von kleinern Lasten auf ewige Zeiten versprach (Cod. Th. XII, 5, 2) und er schon vorher 335 ein Gesetz gab (XII, 1, 21), daß ebenda auch Priester, die ihr Priesterthum als lästiges Ehrenamt verwaltet hatten, von der Uebernahme kleinerer Lasten und Leistungen befreit sein sollen, so ist Beides offenbar keine Neuerung, sondern Schutz alter Rechte gegen eine Zumuthung wahrscheinlich von Seiten der Christen. In Afrika mochte das Christenthum sich stark genug fühlen, in der Weise sein Uebergewicht geltend zu machen. Für den übrigen Occident mochte es solches Schutzes von Oben nicht bedürfen. Hier mußten die Christen noch gegen die Heiden geschützt werden, wie 323 vor dem Zwange zur Theilnahme an heidnischen Opfern (C. Th. XVI, 2, 5). Im Gegensatz gegen den Orient hatte der Occident sich noch bis zu einem gewissen Grade der Religionsfreiheit zu erfreuen, wofür der noch heidnische Senat Roms fast ironisch durch Vergötterung Constantin's noch nach dem Tode seinen Dank aussprach (*Eutrop.* X, 8. *Orelli*, Inscr. n. 3169). Constantin's Söhne, von denen **Constantius** die Regierung des Orients, **Constans** die des Occidents erhielt, traten ganz in die Fußstapfen ihres Vaters, strebten Einheit in der Religion herzustellen und wollten, wie es scheint die Mahnung des Apologeten Julius Firmicus Maternus, das Heidenthum gänzlich mit Gewalt zu vertilgen, befolgen. Denn Constantius wiederholte für den Orient das Verbot des Opfers 341 unter Androhung von Strafen, die aber erst 356 näher bestimmt wurden, indem er den Uebertretern Hinrichtung mit dem Schwerte und Confiscation des Vermögens (C. Th. XVI, 10, 2) drohte. Constans scheint sich im Occident der Einmischung in die Religionsangelegenheiten enthalten zu haben. Die erstrebte Einheit war aber nicht einmal im Christenthum erlangt, da Constans sich zum Arianismus bekannte und die Streitigkeiten mit den Arianern zu blutigen Kämpfen führten. Bei allem Eifer wagte Constantius doch auch nach Besiegung des Magnentius, der seinen Bruder vertrieben hatte, im Occident keine gewaltsame Maßregeln gegen das Heidenthum zu ergreifen.

§. 2. **Flavius Claudius Julianus.**

Aug. Neander, Ueber Kaiser Julian und sein Zeitalter. Leipzig 1812. D. Fr. Strauß, Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren. Manh. 1847. *Jos. Duculot*, De Polytheismo Juliani Neoplatonicorum more instaurando. Lovanii 1848. Fr. Lübcker, Kaiser Julian's Kampf und Ende. Hamburg 1864.

Ein Brudersohn Constantin's des Großen war er christlich erzogen und so eifrig dem Christenthum ergeben, daß er Vorleser der heiligen Schriften werden konnte. Durch Unterricht in Grammatik und Rhetorik hatte er sich eine umfassende Kenntniß der älteren griechischen Literatur erworben und dieselbe lieb gewonnen. Die Bekanntschaft mit den Vorträgen des heidnischen Sophisten (Rhetoren und Philosophen) **Libanius** wirkte in ihm Neigung zum Heidenthum und die Erbitterung gegen seine christlichen Vettern, die seinen Bruder Gallus hatten tödten lassen, ihn selbst wiederholt verbannten und gefangen hielten, sowie der Haß, mit dem die christlichen Parteien einander verfolgten, mußten ihn mistrauisch, ja feindlich gegen das Christenthum stimmen. Neoplatoniker, besonders Maximus aus Ephesos, wußten ihn für ihren damals mit Magie versetzten Pantheismus, der sich für den geheimen Sinn des alten Plato ausgab, zu gewinnen, der seiner Phantasie besonders zusagte. Er ließ sich in die eleusinischen Mysterien einweihen und im 20. Jahre seines Alters 351 fiel er vom Christenthum ab. Doch gab er sich in der ersten Zeit öffentlich als Christen aus. Noch im Jahre 361 besuchte er die christliche Kirche am Feste der Epiphanie (*Ammian. Marc.* XXI, 2), aber gleich, nachdem er 361 vom Tode des Constantius unterrichtet, sich allein im Besitz der Herrschaft sah, befahl er: „überall die Tempel wieder zu eröffnen und auf den Altären zu Ehren der Götter die alten Opfer von Neuem darzubringen, die durch Vernachlässigung in Verfall gerathenen Tempel, vor allen, die zu Athen und Eleusis wiederherzustellen, die absichtlich zerstörten von Neuem wieder zu erbauen, die umgestürzten Altäre wieder aufzurichten und den ganzen alten Ritus der Städte wieder zu erneuern." „Alle alten Privilegien der Mystagogen, Priester und Hierophanten und des ganzen Opferpersonals stellte er wieder her, gab den Neokoren die frühere Getreidebesoldung zurück, empfahl ihnen die strengste Beobachtung der heiligen Gebräuche, ließ den Nilmesser, den Constantinus aus dem Sarapistempel in die christliche Kirche hatte bringen lassen, wieder in das Serapeum zurückbringen; nahm der christlichen Stadt Constantia die Vorrechte, mit denen Constantinus sie begünstigt hatte, und ließ die christliche Stadt Cäsarea in Kappadokien aus dem Album der Städte streichen, weil sie ihre Tempel des Zeus Poliuchus und des Apollon Patroos schon früher und den ihrer Tyche sogar unter seiner des Julian Regierung zu zerstören gewagt hatte" (Lasaulx S. 63). Auch ging es, jedoch ohne sein Geheiß und wider seinen Willen, nicht ohne Gewaltthaten ab. Einzelne Geistliche wurden gemartert und selbst getödtet, doch wurden nur solche genannt, die früher gegen das Heidenthum mit

Gewalt eingeschritten waren. Kyrillos, ein Diakonos zu Heliupolis im Libanon, der viele heidnische Götterbilder zerstört hatte, ward grausam getödtet. Marcus, Bischof zu Aeethusa in Syrien, hatte einen heidnischen Tempel zerstört und eine christliche Kirche gebaut. Er sollte nun das Geld hergeben, um den Tempel herzustellen; doch widerstand er allen Martern, durch die man ihn zwingen wollte und überlebte sie auch. Zu Emesa ward eine christliche Kirche in einen Tempel des Dionysos Gynis, der als Zwitter geschildert wird, verwandelt (*Theodor.* Hist. Eccl. III, 7). Julian wollte das Heidenthum nicht nur herstellen, sondern suchte es zu verbessern, übertrug in dasselbe die christliche Lehre von der Buße und Sündenvergebung, verlangte von den Heiden dieselbe Sittlichkeit, welche das Christenthum zur Pflicht machte, selbst die Feindesliebe, besonders forderte er zur Wohlthätigkeit selbst gegen Andersgläubige auf, bot auch selbst die Mittel dazu, forderte endlich von den heidnischen Priestern dieselbe äußere Strenge, welche die alten Canones den christlichen Geistlichen auferlegten, als: keine Schauspiele und Wirthshäuser zu besuchen, keine schlechten Bücher zu lesen und überhaupt auch äußerlich ein strenges Leben zu führen (S. 66). Er vergalt aber auch selbst den Christen gegenüber nicht Gleiches mit Gleichem. Zwar nahm er den christlichen Geistlichen die Befreiung von städtischen Lasten, Ehren und Besoldung, zwang die Kirchenverwaltung, die zerstörten Tempel herzustellen oder die Kosten zu ersetzen, die an sie verschenkten Tempelgüter zurückzugeben, doch suchte er Niemanden mit Gewalt zum Heidenthum zurückzuführen, oder wenn er sich übereilte, und den Fehler einsah, trat er zurück, so als die christlichen Soldaten sich weigerten beim Empfang des Donativs Weihrauch anzuzünden. Auch ward Niemand am Leben gestraft und in den Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Religionsparteien suche er unparteiisch zu sein. Seine Gerechtigkeit, Mäßigung und Selbstverleugnung verschafften ihm allgemeine Achtung, die ihm selbst seine Feinde und Gegner mit wenigen Ausnahmen erwiesen haben. Nur daß er den Christen das Studium der alten Literatur verbot, ist eine ungerechte Härte gewesen. Aber der Erfolg entsprach keineswegs seinen Erwartungen. War schon die Zeit seiner Regierung zu kurz, um Großes zu erreichen, so war das ganze Unternehmen nichts Anderes als ein Versuch, einem todten Körper neues Leben einzuhauchen, es war in sich widersprechend und unwahr; was er als Altes herzustellen wähnte, war nie gewesen und nur ein Gebilde der Phantasie. So mußte er selbst in der kurzen Zeit seiner Regierung (denn er fiel schon im Jahre 363 gegen die Perser) die bittersten Erfahrungen machen. Der Tempel des Apollo in Antiochia ging in Flammen auf. Als er das alte jährliche Fest des Apollo zu Daphne feiern wollte, fand er statt der Prachtaufzüge, der glänzenden Opfer, der Chöre einen einzigen alten Priester, der eine Gans opferte und als sein Arzt Oribasius das Orakel des Apollo zu Delphi herzustellen suchte, brachte dieser die Antwort: „Saget dem Kaiser, zur Erde gefallen ist der prachtvolle Hof, Phöbos hat keine Hütte mehr, keinen weissagenden Lorbeer, keine redende Quelle." Charakteristisch ist die Antwort, die ein christlicher Lehrer dem Libanius oder dem Julian selbst auf die Frage: „Nun was macht jetzt der Zimmermanns Sohn?" gegeben haben soll: „der macht jetzt einen Sarg für das, worauf du deine Hoffnungen gesetzt" (S. 70).

§. 3. Wurden auf die Nachricht von Julian's Tode auch vielfach die Opferaltäre umgestürzt, die halbvollendeten Tempel zerstört und ihre Priester mishandelt und gezwungen, wieder herauszugeben, was der Kaiser ihnen geschenkt hatte, so erkannten und gestanden doch edlere christliche Gemüther, wie Gregorius von Nazianz und Johannes Chrysostomos, daß Julian's Regierung für die Christen ein göttliches Strafgericht gewesen sei, welches ihnen zur Reinigung und Besserung dienen und sie lehren sollte, in der Meeresstille des Sturmes nicht zu vergessen, im Glück nicht übermüthig, im Unglück nicht kleinmüthig zu werden, und nicht in die Fehler zurückzufallen, wegen deren die Strafen über sie gekommen; daß sie, da die Zeiten wieder günstig geworden, gemäßigt bleiben, gegen die, welche ihnen Unrecht gethan, nicht bitter sein, nicht auf Aechtung und Gütereinziehung, auf Processe und Verfolgung denken, sondern durch Sanftmuth die besiegen sollten, die sie unterdrückt hätten. Zwar dachten nicht alle so edel, aber der nächste Kaiser Jovianus, der indessen kein volles Jahr regierte, obgleich er das Christenthum für die Staatsreligion erklärte, den Kirchen und Priestern ihre Vorrechte zurückgab und die Bedrückungen aufhob, übte doch keinen Zwang, keine Gewalt gegen die Heiden. Dieselbe Richtung verfolgten Valentinianus 364—375, der orthodoxen Kirche angehörig, der von Mailand aus den Occident, und Valens, ein Arianer, der von Constantinopel aus den Orient beherrschte. Zwar erließen sie am 11. Sept. 364 ein Edict gegen die magischen Opfer in der Nacht, das aber auf die Gegenvorstellungen des Prätertatus, der damals Statthalter von Achaia war, nicht auf die Eleusinien angewandt wurde. Valens verfolgte dagegen hart seine katholischen Unterthanen, und es war ein heidnischer Sophist, Themistius, der den Christen zur Mäßigung gegen Christen ermahnte. Dagegen gestattete er den Heiden, wieder Opfer darzubringen, ihre Feste mit öffentlichen Gastmählern zu begehen, ja sogar die Bakchischen Orgien zu feiern mit wildem Umherschweifen in Ziegenfelle gekleideter Männer, wobei Hunde zerrissen wurden (*Theodor.* Hist. eccl. IV, 22). Valentinianus, obgleich gegen die andersgläubigen Christen toleranter, zog doch viele heidnische Tempelgüter ein, und zwar zu Gunsten seines Privatvermögens (Lasaulx S. 83 fg.). Der jugendliche Kaiser Gratianus, Valentinian's Sohn, 375—383, obgleich er noch einmal Religionsfreiheit verkündigte, that doch tief eingreifende Schritte zur Unterdrückung des Heidenthums im Occident, wo es noch immer ein gewisses Uebergewicht hatte. Er entsagte 382 ausdrücklich der Würde des Pontifex Maximus, welche die christlichen Kaiser bis dahin noch immer behalten hatten, hob die Vorrechte der

Vestalischen Jungfrauen auf, nahm ihnen und den Priestern den Grundbesitz und das Recht, Vermächtnisse anzunehmen, und ließ in demselben Jahre den Altar der Victoria, an dem seit Augustus (*Suet.* 35) jeder Senator opfern mußte, aus dem Versammlungssaale wegnehmen. Diese That war entscheidend, insofern manche Christen, welche durch dieses Opfer vom Senat fern gehalten waren, nun Zutritt erhielten. Auf diese Umwandlung in seinen Ansichten scheint besonders der Bischof Ambrosius von Mailand Einfluß geübt zu haben. Vergeblich versuchte eine Gesandtschaft aus Rom, an deren Spitze der kräftigste Vertheidiger des Heidenthums, Symmachus, stand, ihn zur Zurücknahme zu bestimmen. Ambrosius siegte, obgleich auch christliche Räthe für die Gleichberechtigung der Heiden stimmten. Besonders streng verfuhr er gegen die Haruspicien (Eingeweideschau). Constantin hatte im J. 319 die Ausübung derselben nur in Privathäusern verboten, an öffentlichen Altären aber ausdrücklich erlaubt (C. Th. IX, 16, 1. 2), auch die Sühnung der vom Blitz getroffenen Oerter gestattet, 321 (C. Th. XVI, 10, 1). Das gänzliche Verbot der Opfer durch Constantius traf auch diese Gebräuche, doch müssen sie sich erhalten haben; denn Gratianus, Valentinianus und Theodosius verboten sie erst 381 bei Strafe der Proscription, dann 385 bei Strafe der Kreuzigung (C. Th. XVI, 10, 7—9). Zwar erlag Gratian schon 383 dem Maximus, dieser aber wagte sich wenigstens nicht offen für das Heidenthum zu erklären, und ward schon 388 vom Theodosius geschlagen und getödtet. Aber noch wurden in manchen der 300 Tempel und kleinern Heiligthümer Roms Opfer dargebracht; doch auch deren Zeit war dahin. Schon im Jahre 380 hatten die Kaiser Gratianus, Valentinianus II. und Theodosius gemeinsam das katholische Christenthum für die Staatsreligion erklärt, doch nur die Häretiker mit Strafen bedroht (C. Th. XVI, 1, 2 et 5, 5) und 381 geboten, alle Kirchen den Bischöfen zu übergeben (1, 3), auch die allgemeinen Opfer sowol bei Tage als bei Nacht untersagt (C. Th. XVI, 10, 7). Dann ward in demselben Jahre denen, die vom Christenthum zum Heidenthum wieder abfielen, das Recht testamentarischer Verfügung genommen (7, 1), auch 391 der heidnische Gottesdienst in seinem ganzen Umfange, nicht nur Opfer, sondern auch das Beten vor den Bildern der Götter, ja selbst das Betreten der Tempel bei Strafe von 15 Pfund Goldes verboten (10, 10). Im Orient bedurfte es dieser Mahnung kaum mehr. Kynegius, der Präfectus Prätorio, ward 385 nach Syrien und Aegypten geschickt, um den Götzendienst abzuschaffen und die Tempel zu verschließen. Im Orient, besonders in Syrien, zogen 387 im Auftrage der Bischöfe fanatische Mönche umher und zerstörten mit Feuer und Schwert die Tempel und ländlichen Kapellen inmitten der Felder (*Liban.* II. p. 167). Als der Bischof von Apamea in Syrien den Tempel des Zeus gewaltsam zerstören ließ, ward er selbst von dem erbitterten Volke in die Flammen geworfen (*Sozom.* VII, 15). Auch in Palästina, Arabien und andern Theilen des Orients bedurfte es der Gewalt. Am meisten müssen wir die Anwendung derselben in Aegypten beklagen. Im Jahre 391 gebot der Bischof von Alexandrien, den Tempel des Dionysos in eine christliche Kirche zu verwandeln. Als derselbe die obscönen Symbole zur Beschämung der Heiden öffentlich ausstellen ließ, kam es zu einem blutigen Straßenkampf, in dem auf beiden Seiten viele verwundet und getödtet wurden. Zuletzt verschanzten sich, unter Führung des Philosophen Olympius, die Heiden in dem festen Serapeum. Nun beschlossen, nach eingeholter Genehmigung des Kaisers, der Bischof Theophilus, der Stadtpräfect Euagrios und der Befehlshaber der kaiserlichen Truppen, sämmtliche Heiligthümer als Sitze der Empörung zu zerstören. Und mit dem Serapeum stürzte die letzte Säule des Heidenthums, in ihm aber gingen auch die noch übrigen Schätze alter Wissenschaft und Bildung, jene große Bibliothek, zu Grunde (*Sokrat.* V, 16 et 17 seq. *Amm. Marc.* XXII, 16, 12). Bei dieser Gelegenheit wird es gewesen sein, daß Theophilos die hölzerne Statue des Sarapis in Stücke hauen und verbrennen ließ und die Furcht sich als eitel erwies, daß die bloße Annäherung ein Alle vernichtendes Erdbeben zur Folge haben werde. Derselbe soll bei Zerstörung der Statuen und Tempel den Trug der Priester enthüllt haben, die durch Gänge in den Mauern in die hohlen Statuen gingen, um von da Orakel zu ertheilen (*Theod.* Hist. eccl. V, 22). Diese Unruhen mögen bewirkt haben, daß das Verbot des heidnischen Cultus für Aegypten im Jahre 391 noch besonders erlassen wurde. Es ward schon 392 mit Angabe aller Einzelheiten wiederholt (Cod. Theod. XVI, 10, 12). In Rom, wo am meisten zu fürchten schien, hören wir nicht von ähnlichen Gewaltthaten. Im Jahre 384 waren noch die meisten Tempel vorhanden (*Amm. Marc.* XVI, 10). Auch Symmachus, 384, klagt nicht über Zerstörung der Gebäude, sondern nur, daß die Tempel der Götterbilder und Altäre beraubt seien (Ep. X, 54). Und im Jahre 393 schreibt der heilige Hieronymus (Adv. Jovin. II, 38): „im Schmutz liegt das Capitol, Tempel und Verehrung des Jupiter sind gefallen," und 403: „das vergoldete Capitol liegt in Schmutz, alle Tempel Roms sind mit Spinngewebe bedeckt, die Stadt wird in ihren Grundfesten erschüttert, das Volk eilt in Scharen bei den Tempeln vorbei zu den Gräbern der Märtyrer" (Ep. 107, 1). Vergeblich war der letzte Versuch der heidnischen Partei, in dem Kaiser Eugenius einen Hersteller oder doch wenigstens Beschützer ihrer Religion zu finden. Er ward von Theodosius 394 geschlagen und getödtet.

§. 4. Und ungeachtet dieser strengen Verbote, dieser harten Verfolgungen bestand das Heidenthum noch über 100 Jahre, und zwar theils unter den Landleuten, theils unter den Gebildetsten und Angesehensten aus ganz verschiedenen Gründen. Die untern Stände, zumal auf dem Lande, hielten immer am zähesten am Alten fest, weil sie ihrer Abgeschiedenheit wegen der Bildung überhaupt, besonders aber Neuerungen schwerer zugänglich sind. Als die Städte im Occident schon meistens christlich waren, blieben die Landbewohner noch lange Heiden, sodaß sie

auf dieselben ihren Namen übertrugen. Die Heiden waren lateinisch bisher nach dem frühern Gegensatz der Juden gegen alle Völker, die den Völkern angehören, gentiles (ἐθνικοί) genannt, seit Valentinianus hießen sie pagani (C. Th. XVI, 2, 18). Im Griechischen dagegen wurden besonders von den Kirchenvätern die Heiden schon seit Constantin Griechen Ἕλληνες, Heidenthum Ἑλληνισμός und die Christen von den Heiden Galiläer genannt. Die Griechen hatten längst aufgehört, ein Volk zu sein, ihre Sprache war über den ganzen Osten des Reichs verbreitet; der Name, der lange an ihr gehaftet hatte, ward nun auf die von ihnen stammende Bildung in Verbindung der Philosophie mit der Volksreligion beschränkt. Arkadius und Honorius setzten den Vertilgungskampf gegen das Heidenthum fort, 395 durch wiederholtes Verbot des Tempelbesuches und der Opfer (C. Th. XVI, 10, 13), 396 durch Aufhebung der Vorrechte der heidnischen Priester (10, 14), 397 durch die Verfügung, daß das Material der zerstörten Tempel zur Ausbesserung der Landstraßen, Brücken und Wasserleitungen verwandt werden sollte (XV, 1, 36), 399 durch die Verfügung, daß die noch übrigen Tempel und Kapellen auf dem Felde in aller Stille beseitigt werden sollten (XVI. 10. 16). Als in demselben Jahre die kaiserlichen Beamten den Tempel in Karthago zerstörten, entstand in der ganzen Provinz eine große Aufregung, worauf die Kaiser an den Proconsul in Afrika ein Rescript erließen, daß zwar die heidnischen Gebräuche abgeschafft und die Götterbilder zerstört werden sollten, die festlichen Zusammenkünfte aber und die bisher mit dem Gottesdienste verbundenen Volksvergnügungen zuzulassen seien (XVI, 10, 17). In diesem Rescript, wie in einem früheren (15), ward die Erhaltung der Gebäude geboten, dennoch gestattete man nach wiederholten Ansuchen der Bischöfe noch 401 die Zerstörung der Tempel in Gaza. Endlich ward 407 wieder zunächst für Karthago, aber auch für die ganze Monarchie geboten, die noch vorhandenen Tempel zu anderen Zwecken zu verwenden (vergl. Lasaulx S. 112 fg.). Dennoch hatten sich mancherlei Institutionen erhalten, an denen heidnische Gebräuche hafteten, die noch immer bestimmtere Verbote nöthig machten. So hob ein Edict des Jahres 412 alle noch übrigen Genossenschaften, die mit dem alten Cultus zusammenhingen, auf und verbot ihre Gebetfeste (C. Th. XIV, 7, 3). Eine Verfügung der Kaiser Honorius und Theodosius II. vom Jahre 415 vertrieb alle heidnischen Priester aus Karthago und allen Metropolitanstädten Afrika's und vereinigte alle früher für den heidnischen Cultus bestimmten Grundstücke mit den kaiserlichen Krongütern (C. Th. XVI, 10, 20), mit Ausnahme dessen, was schon früher der christlichen Kirche zugesprochen sei. Dabei ward auch die Verwendung heidnischer Opferschalen zu Taufhandlungen verboten und die noch übrigen priesterlichen Genossenschaften im ganzen Umfange des Reichs (Centonarii, Dendrophori, Chiliarchae) bei Todesstrafe aufgehoben und auch deren Grundstücke und Jahresrenten der kaiserlichen Privatkasse überwiesen (Lasaulx S. 125 fg.). Dennoch dauerten die Opfer fort, wie die wiederholten Verbote vom Jahre 423 und 435 zeigen. Das Edict vom Jahre 435 befahl sogar abermals, alle Heiligthümer, Tempel und Kapellen, wenn deren noch irgendwo erhalten wären, zu zerstören und die Plätze durch Aufrichtung des heiligen Kreuzes zu entsündigen [1]) (C. Th. XVI, 10, 23—25. Lasaulx S. 31 fg.). Und obgleich die römische Welt viel größere Gefahren zu bestehen hatte, bei den Angriffen der teutschen Völker und den Verwüstungen der Hunnen ließ man die Verfolgung der Heiden nicht in Vergessenheit gerathen. Ein Edict vom 17. Febr. 449 befahl, die Schriften des Porphyrios gegen die Christen zu verbrennen. Und als allgemeine Noth auch im alten Opfercultus wieder Hilfe suchen ließ, ward 451 das alte Gesetz gegen den heidnischen Cultus erneuert, dies beweist, daß noch manche Tempel, wenn auch verschlossen, doch unzerstört standen (Cod. Just. I, 1, 3 u. 11, 7). Anthemius erneuerte die frühere Strafbestimmung gegen Anhänger des Heidenthums. Endlich 494 sehen wir die Gesetzgebung einmal einschreiten gegen unwürdige und unchristliche Sitten und Einrichtungen unter den Christen selbst. Anastasius I. verbot die blutigen Menschen- und Thierkämpfe im Amphitheater und alle unzüchtigen Schauspiele in den Theatern (*Theoph.* Chron. T. I. p. 221, 12. *Proc.* Paneg. 15. 16. *Prisc.* Paneg. 223). Der Bischof Gelasius I. in Rom verbot die Lupercalia in Rom und setzte dafür das Fest Mariä Reinigung ein (Lasaulx S. 142). Der Tempel des Apollon auf dem Monte Cassino in Italien ist das letzte Heiligthum, von dem wir hören, daß es zum Gottesdienst trotz aller Verbote benutzt ward. Der heilige Benedict zerstörte Tempel und Hain im Jahre 529 und gründete das Mutterkloster des Benedictinerordens, dessen treuer Fleiß in Erhaltung und Verbreitung altklassischer Werke allerdings Manches wieder gut gemacht hat, was der christliche Fanatismus zerstört hatte. In dasselbe Jahr fällt auch in Griechenland der letzte Schlag gegen das Heidenthum in der Aufhebung der Philosophenschule in Athen, welche die letzte Zuflucht und die letzte Stütze des Heidenthums war (Lasaulx S. 143 fg.). Das Gesetz schärfte den Magistraten ein, das Heidenthum in aller Weise zu verfolgen, verbot Vermächtnisse für den heidnischen Cult oder sprach dieselben den städtischen Einkünften zu (Cod. Just. I, 11, 9. *Basil.* I, 1, 19). Ein zweites und letztes Edict bedroht die vom Christenthum Abfallenden mit dem Tode, sprach den im Heidenthum Beharrenden alles Eigenthum ab, befahl sie in Noth zu lassen und angemessen zu bestrafen (C. Just. I, 11, 11 und *Basil.* I, 1, 20). So weit war das Christenthum so bald gesunken, so sehr hatte es sich selbst vergessen, daß es das Hauptgebot der Liebe geradezu auf den Kopf stellte. Und dieser Fanatismus ist in der katholischen Kirche so fest gewurzelt, wie die gewaltsame Bekehrung eines Theils von Teutschland,

1) Braun (Die Capitale S. 26) versteht, daß nicht die Tempelgebäude zerstört, sondern nur nicht mehr als Tempel gebraucht werden sollten.

die Verfolgung der Waldenser, die Grausamkeiten gegen die Ureinwohner Amerika's, die Religionskriege und die Verfolgung der Protestanten zeigen, daß sie nach anderthalb Jahrtausenden kaum erkaltet.

§. 5. Trotz aller Gesetze und Verfolgungen verharrten viele, besonders hochstehende Männer und Frauen beim Heidenthum, obgleich sie keine heidnische Gebräuche mehr ausüben konnten. Bis zum Jahre 417 finden wir Heiden in den höchsten Aemtern des Reichs; der im Jahre 386 verstorbene Vettius Agorius Prätextatus vereinigte mit den Würden des Pontifex und Augur nicht nur viele Priesterthümer in Griechenland und Rom, sondern bekleidete auch die höchsten Staatsämter und war zuletzt Präfectus Prätorio von Italien und Illyrien (*Gruter*. Inscript. p. MCII. n. 2). Quintus Aurelius Symmachus, der eifrigste Vertheidiger des untergehenden Heidenthums, war 384 Stadtpräfect und 391 Consul. Auch die Stadtpräfecten des Jahres 396 Messala, des Jahres 397 Florentius und selbst der Stadtpräfect von Constantinopel im Jahre 404 waren Heiden. Wie die tüchtigsten, so finden wir auch die edelsten Menschen unter den Heiden. Vor Allen muß hier die edle Hypatia genannt werden, die vom christlichen Pöbel in Alexandria in einer christlichen Kirche im Jahre 415 auf das Grausamste hingemordet wurde, eine so edle Frau, daß selbst der katholische Geschichtschreiber dieser Zeit, Lasaulx (S. 130), gesteht, „wäre sie eine Christin gewesen, so würde sie als Märtyrerin im Andenken der Nachwelt fortleben." Erst im Jahre 416 und 417 verordneten kaiserliche Decrete, daß kein Heide Officiersstellen in der Armee, Aemter in Justiz oder Administration, noch sonst irgend ein Ehrenamt sollte verwalten können (C. Th. XVI, 10, 21. C. Just. I, 10, 2). Zu den letzten ausgezeichneten Heiden gehört auch der als Dichter ausgezeichnete Claudius Claudianus, Freund des Stilicho. Er war aus Alexandria gebürtig, dichtete zwar lateinisch, aber nach griechischen Mustern, bewegt sich leicht in griechischen Mythen und den Raub der Persephone besang er als Heide wol nicht ohne Beziehung auf die Eleusinien (*Aug*. Civ. D. V, 26. *Oros*. VII, 35). Und als ein Edict der Kaiser Honorius und Theodosius II. vom 11. April 423 die etwa noch vorhandenen Heiden mit der ganzen Strenge der Gesetze bedrohte, brach eine so gesetzlose Verfolgung aus, daß schon zwei Monate später ein Gesetz erlassen werden mußte (10. Juni), das den Christen verbot, „an die Juden und Heiden, die sich ruhig verhielten und nichts Aufrührerisches und Gesetzwidriges unternehmen, Hand anzulegen" (Las. S. 131). Also sonst schien selbst die Volksjustiz gerechtfertigt. Und wie matt ist selbst die Predigt eines Augustinus gegen Beraubung der Heiden (Serm. 178. c. 5. Vol. V, 2. p. 851. ed. *Bened*.). Es gibt kaum ein schlechteres Zeugniß für Toleranz, als wenn es dem Kaiser Leo zum besondern Ruhm angerechnet wird, daß er den Quästor und Philosophen Isokasios aus Antiochien, der 467 als Heide denuncirt und gebunden vor Gericht geschleppt ward, unter Zujauchzen des Volks frei ließ (Las. S. 139). Der Neuplatoniker Hierokles, Schüler des Isidor, wurde blutig gegeißelt, wobei er eine Hand voll Blut dem Richter ins Gesicht geschleudert haben soll mit den Worten des Homerischen Verses (Od. IX, 347):

Nimm, o Kyklop und trink, auf Menschenfleisch ist der Wein gut!

Verbannt, kehrte er doch später nach Alexandria zurück (*Suid*. s. v.). Der Grammatiker Pampretios, Schüler des Proklos, ein geborener Aegypter, lange Lehrer in Athen, galt Anfangs viel beim Kaiser Zeno (474—491), ward aber, da er sein Heidenthum nicht verbarg, in Constantinopel der Magie beschuldigt, erst aus der Stadt vertrieben, dann als Rebell hingerichtet (*Suid*. s. v. *Theoph*. Chronogr. p. 261, 13). Ein anderer Schüler des Proklos, Namens Severianus aus Damaskus, aber von vornehmer römischer Herkunft, war dem Heidenthum mit solcher Entschiedenheit zugethan, daß er die ihm unter der Bedingung, daß er Christ würde, zugesicherte höchste Stellung nach dem Kaiser ausschlug und sich ebenso wenig durch Drohungen schrecken ließ (*Suid*. s. v.). So hatte das Heidenthum seit Plotinos in den Neoplatonikern die kräftigsten und edelsten Vertheidiger und die letzten Märtyrer; doch war der Kaiser Justinianus, der den letzten Schlag führte, mehr habsüchtig als blutdürstig. Um Geld für seine Kriege und kostbaren Bauten zu gewinnen, entzog er im ganzen Reiche den Lehrern der Wissenschaft ihr Einkommen (*Zon*. XIV. p. 49. ed. *Du Fresne*). Dies traf denn auch die Akademie in Athen mit ihren reichen Fideicommissen, in deren Aufhebung Justinian auch noch seinem Glaubenseifer Genüge leisten konnte. Ein Decret verbot in Athen weiter, Philosophie zu lehren, und bedrohte die heidnischen Lehrer mit Entziehung der bürgerlichen Rechte, wenn sie nicht zum Christenthum überträten. So entschlossen sich die edlen Männer, lieber ihre Heimath zu verlassen, als ihre Ueberzeugung aufzugeben. Die letzten Heiden und Philosophen, Damaskios, der Syrer, Simplikios, der Kilikier, Eulalios, der Phrygier, Priscianus, der Lyder, Hermias und Diogenes aus Phönikien und Isidoros, der Gazäer, fanden Zuflucht bei dem persischen Könige Kosroes, der im Frieden 533 ihre straflose Rückkehr, Glaubens- und Lehrfreiheit zur Bedingung machte. Und sie wurden nicht weiter belästigt; mit ihnen starb das Heidenthum, aber auch die freie Wissenschaft aus (*Procop*. Hist. arc. 26. *Agath*. De reb. Just. II. p. 49. *Joh. Malal*. II, 187; XVIII. p. 451. *Suid*. s. v. πρέσβυς).

§. 6. Betrachten wir nun den heidnischen Cultus in seinen letzten Erscheinungen, so dürfen wir kaum neue Gestaltungen mehr erwarten. Es kann sich nur darum handeln, nachzuweisen, welche Gestaltungen am längsten sich hielten, welches die letzten Tempel waren, die in Trümmer sanken und welche Statuen die letzte Verehrung empfingen. Gerade hierüber sind nur wenige Berichte vorhanden, aber so urkundliche, als nur zu wünschen ist. Es sind die Denkmäler, mit denen das untergehende Heidenthum ihre letzten Vertheidiger ehren durfte. Sie sind darin merkwürdig, daß damals die höchsten priester-

lichen Würden Athens und Roms in derselben Person vereinigt waren. Ein dem Mithras im Jahre 365 n. Chr. vom Ulpius Egnatius Faventinus in Rom dargebrachtes Opfer gibt ein bemerkenswerthes Beispiel von solcher Verbindung der verschiedensten Priesterwürden. Egnatius war römischer Augur und hatte zugleich mehre Priesterwürden im Dienst des Mithras (Pater et Hierocorax [1a]) von Raben benannt, dessen Name einen Grad der Weihe bezeichnet), außerdem war er Priester des Bakchus unter dem Titel Archibucolus, Hierophant der Hekate, Priester der Isis, und hatte die Bluttaufe von Stier und Widder (taurobolium und criobolium) empfangen (*Gruter.* XXVII, 4). Eine ähnliche Verbindung begegnet uns bei einem Sextilius Agesilaus Aedesius, der Rechtsanwalt in Afrika, Mitglied des kaiserlichen Consistoriums, Vicepräfect von Spanien gewesen war und verschiedene Hofämter bekleidet hatte. Nach einer Inschrift widmete er im Jahre 376 den großen Göttern, der Mutter der Götter und dem Attis einen Altar, nachdem er das Amt eines Oberpriesters (Pater Patrum) des Mithras bekleidet, Hierophant der Hekate, Archibucolus des Bakchus war, und sich rühmt, durch die doppelte Bluttaufe für die Ewigkeit wiedergeboren zu sein [2]) (*Gruter.* XXVIII, 2). Der schon oben genannte Vettius Agorius Prätextatus war einer der angesehensten Römer unter Gratian und Theodosius und der eifrigste Vertheidiger des Heidenthums. Die ihm und seiner ihn überlebenden Gattin errichteten Statuen zeigen, wie beliebt sie waren, und die erhaltenen Inschriften derselben lassen zugleich uns erkennen, welches damals die angesehensten Culte nicht nur in Rom, sondern auch in Griechenland waren, denn er war kurz vor seinem Tode 384 zum Praefectus Urbi und Praefectus Praetorii für Italien und Illyricum ernannt worden, Proconsul in Achaia gewesen. Nach jener Inschrift (*Gruter.* MCII. n. 2) vereinigte er in sich die geistlichen Würden eines Pontifex der Vesta, d. h. er war Mitglied des Collegiums, Pontifex Solis (des Sonnengottes, er war Augur, Quindecemvir (Mitglied des Priestercollegiums, das die Sibyllinischen Bücher bewahrte), heißt Tauroboliatus, denn er war durch die Bluttaufe eingeweiht, und zwar in die Mysterien des Mithras. Denn nach einer andern Inschrift (*Donati* Suppl. ad *Murat.* I. p. 72. n. 2 bei *Beugnot* I. p. 444) heißt er Vater der Väter (Pater Patrum), was einen obersten Priester des Mithras bezeichnet. In derselben Inschrift heißt er Curialis, und zwar des Herakles, und Neokoros, d. i. Priester der früheren Kaiser, ferner eingeweiht in die Eleusinien bekleidete er die Würde eines Hierophanten [3]). Die seine Gattin Fabia Aconia Paulina, Tochter des Aconius Catullinus, ehrende Inschrift (*Gruter.* CCCIX. n. 2 u. 3) unterrichtet uns, daß auch sie in die Eleusinien eingeweiht war, und zwar, wie es hier ausdrücklich heißt, dem Jakchos, der Ceres und Kora, in die Mysterien des Liber (Dionysos), Ceres und Kora zu Lerna in Argolis, die mit den Eleusinien an Alter wetteiferten; sie heißt ferner „der Göttin in Aegina geweiht," wo sie Hierophantria der Hekate war, und scheint auch Priesterin der Ceres gewesen zu sein (Sacrata Ceréris). Sie heißt ferner Isiaca, war also auch in die Geheimnisse der Isis eingeweiht, und Tauroboliata, hatte also auch die Bluttaufe, wahrscheinlich des Mithras, empfangen. Von der Absicht des Senats, dem Prätextatus eine Statue zu errichten, spricht ein Brief seines Freundes Quintus Aurelius Symmachus, der ihm als Consul vorherging und 384 als Praefectus Urbi folgte, an die Kaiser Valentinian und Theodosius. Und dieser erlebte noch die gewaltsame Zerstörung des heidnischen Cultus in Griechenland nicht blos, sondern auch in Italien, und hielt ihnen gleichsam die Grabrede (L. G. Schmieder, Des Symmachus Gründe und des Ambrosius Gegengründe. Halle 1790. S. 7). Er lebte noch 395 und wachte über die Trümmer des Heidenthums (Ep. IV, 7). Einer der letzten, der in die Eleusinien eingeweiht wurde, war der Sophist und Historiker Eunapius (dessen Vita Maximi p. 93. Comm. p. 52. *Boiss.*). Der ihn einweihende Hierophant, noch aus dem Geschlechte der Eumolpiden, weissagte den Untergang des Heiligthums und die Verwüstung Griechenlands. Es war derselbe Eumolpide, der den Kaiser Julian eingeweiht hatte, überhaupt der vorletzte Hierophant. Ihm folgte Nestorios, dessen Namen Zosimus (IV, 8) aufbewahrt hat. Er war auch Vater der Mithrasweihe in Thespiä und sah das eleusinische Heiligthum zerstören von den Gothen unter Alarich, die 395 durch die Thermopylen in Griechenland einbrachen und zertrümmerten und plünderten, was dem Glaubenseifer der Kaiser noch entgangen war (*Eunap.* Vit. Max. p. 93. Comm. p. 52. *Boiss.* und Vit. Priscip. 118. Comm. p. 65. *Boiss.*).

§. 7. Von den letzten Schicksalen der Dionysosmysterien wissen wir Nichts. Wahrscheinlich hörten sie, wenn nicht früher, wenigstens am Parnaß mit dem Einfall der Gothen auf, die Delphi am wenigsten verschont haben werden. Vielleicht fristeten sie noch in Athen ein Scheinleben. Die eifrige Beschäftigung des Damaskios, eines der letzten Neuplatoniker in Athen, mit der Orphischen Theogonie scheint dafür zu sprechen. Die unverkennbaren näheren Beziehungen, in welche die Dionysiaca des Nonnos die Athene zum Dionysos setzen, lassen einen Zusammenhang mit Athen annehmen. Dies Gedicht, dessen Verfasser am Ausgange des 4. oder am Anfange des 5. Jahrhunderts lebte, scheint ein Nachklang der, wenn auch schon abgestorbenen, Mysterien zu sein. Man möchte vermuthen, daß das Archiv eines

1a) So scheint zu lesen für Hierocoryx nach J. Chr. Wolf's Bemerkung im Exemplar unserer Stadtbibliothek. 2) Smetius erhielt die Inschrift zwar von Ligorius, weshalb sie vielleicht einer gründlicheren Prüfung bedarf, doch kennt auch Mazochi dieselbe. Ein Beweis der Unechtheit ist mir nicht aufgefallen. 3) Doch bedürfen, ja ermangeln auch diese Inschriften wol einer weiteren Beglaubigung, weil die Hierophanten der Eleusinien aus den Eumolpiden waren und damals nach Zosimus (IV, 18) Nestorius diese Würde bekleidete, sein Nachfolger aber der letzte war, der noch 384 diese Würde bekleidete.

für Mysterien bestimmten Dionysostempels zu demselben das Material geliefert habe. Athen ward damals von Gothen verschont. Es ist sogar in der nächstvorhergegangenen Zeit die Verehrung der Athene Parthenos in eigenthümlicher Weise modificirt. In Folge eines Traumes ließ der damalige Hierophant Nestorios eine Bildsäule des Achilles machen und unter der großen Bildsäule der Athene im Parthenon aufstellen. Und so oft er der Athene die herkömmliche Verehrung erwies, brachte er auch der Satzung gemäß dem Achilles seine Huldigung dar. Als nun nach Valentinian's Tode, 375 n. Chr., ein Erdbeben Griechenland verwüstete und Athen verschont blieb, schrieb man es der Erfüllung dieses Gebots zu, dem im Traum die Verheißung beigefügt ward: Es werde der Stadt zum Heil gereichen (*Zosim.* IV, 18). Und diese eigenthümliche Verbindung der Culte soll Athen auch vor dem Untergange bewahrt haben, als Alarich im Jahre 395 Griechenland verwüstete; denn er ließ Attika unversehrt und wagte keinen Angriff auf Athen, wie es heißt zurückgeschreckt durch eine Erscheinung. Als er mit seinem ganzen Heere gegen die Stadt rückte, sah er die Athene gerüstet, wie die Promachos ihm drohend um die Mauern schreiten und Achilles bewaffnet, wie er den Hektor tödtete, vor den Mauern stehen (*Zosim.* V, 6). Man darf wol vermuthen, daß auch die Verehrung der Athene mysteriös geworden und nun auch dem mystischen Cult des Achilles verbunden ward in dem einfachen Sinne, daß Stärke mit Weisheit verbunden Schutz verleiht. Uebrigens hängt dies letzte Emporflackern der Verehrung des Achilles auch wol mit dem Wiederaufleben der troischen Sage in der Poesie zusammen. Um diese Zeit dichtete Quintus Smyrnäus seine Bücher *Τῶν μεθ' Ὅμηρον* nach denselben Kyklikern, welche die Vergötterung des Achilles feierten. Und er fand Nachfolger im Tryphiodoros, von dem wir eine *Ἅλωσις Ἰλίου*, und in Kolnthos aus Lykopolis in Aegypten, von dem wir eine *Ἁρπαγὴ Ἑλένης* besitzen. Vgl. Bernhardy, Griech. Liter. Bd. 2. Abth. 1. §. 99. Da der heilige Hieronymus noch um 400 v. Chr. das Bild der Athene Parthenos sah (in *Zachar.* 12. *Val.* VI. p. 896), scheint es fast, daß das edelste Werk griechischer Kunst auch der letzte Gegenstand heidnischer Verehrung gewesen ist [4]).

§. 8. Die früher ganz einzeln hervorgetretene Verbindung des Aberglaubens mit der Wissenschaft in der Theurgie wird seit Plotin fast ununterbrochen Element der neoplatonischen Philosophie; doch scheint sie von Plotin und Porphyrios mehr theoretisch gelehrt als praktisch geübt zu sein. In voller Stärke tritt sie beim Jamblichos und dem Verfasser des Buches von den ägyptischen Geheimnissen hervor aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts. Eine Hauptrolle dabei spielen die Zauberformeln. Von ihnen sagt der zuletzt Genannte: „Sie reinigen den wahren Priester der Götter von allen Begierden und Leidenschaften, erwecken in ihm die edelste und erhabenste Kraft, den reinen Verstand, erfüllen und verbinden ihn aufs Engste mit den Göttern. Aber sie mußten in einer fremden barbarischen Sprache gesprochen werden, in der man sie von den Göttern offenbart glaubte. Des Jamblichos Schüler Aedesios, wie dessen Schüler Chrysanthios und Maximus waren Anhänger der Theurgie, Eusebios dagegen achtete sie gering als Sinnentäuschung. Als Julian zu wissen verlangte, was er damit sagen wollte, erzählte er, wie Maximus ihn und andere Freunde in den Tempel der Hekate geführt und da ein Korn Weihrauch angezündet habe, indem er einen Hymnos murmelte, worauf die Göttin erst gelächelt, dann deutlich gelacht habe; dann hätten sich die Fackeln der Göttin entzündet. Sie seien durch dies Schauspiel in Staunen versetzt weggegangen, er aber bewundere es nicht und fordere den Julian auf, es auch nicht zu thun, sondern die Reinigung durch die Rede hoch zu achten.“ Dabei blieb er inniger Freund des Chrysanthios und unterrichtete mit Maximus zusammen den Julian. (*Eunap.* Vita Maxim. p. 49 seq. ed. *Boiss.*) Doch waren die meisten Schüler Jamblichos' Theurgen, wie außer Aedesios Sopater aus Apamea, Eusthatius aus Kappadokien und dessen Gattin Sosipatra. So erbte die Theurgie in der Schule der Neoplatoniker fort. Derselben Richtung gehört (356—430) Plutarch von Athen an und ihm folgten Syrianos und Proklos im 5. Jahrhundert. Proklos aus Constantinopel (geb. 412) nahm als Nachfolger des Syrianos in Athen eine hervorragende Stelle ein. Die Schilderung seines Schülers Marnos (ed. *Boissonade* c. 19 seq.) gibt uns ein anschauliches Bild von der, wenn auch überspannten, Frömmigkeit in Verbindung der Religion und Philosophie. „Er studirte,“ heißt es, „besonders die Orphischen und Hermetischen Schriften. Nach der Sitte der asketischen Orientalen aß er nie Fleischspeise oder, wenn Gesundheitsrücksichten ihn dazu nöthigten, nur sehr wenig. Er vollzog die Reinigungen an den monatlichen Festtagen der phrygischen Göttermutter, beobachtete die heiligen Tage der Aegypter strenger, als es selbst in Aegypten gewöhnlich war. Auch die Neumonde feierte er mit Pracht und Andacht. Er beobachtete die Feste und religiösen Gebräuche fast aller Völker, nahm aber dabei nicht Gelegenheit zur Faulheit und Unmäßigkeit; wie fleißig er vielmehr im Beten und Verfassen von Hymnen war, zeigen seine Lobgesänge nicht blos auf die griechischen Götter, sondern auch auf ganz fremde Schutzgötter, den Marnos von Gaza, den Asklepios von Askalon, den Thyandrites von Arabien. Denn er sagte, es gebühre einem Philosophen, nicht irgend einer Stadt und irgend einer Gegend Priester zu sein, sondern Hierophant der ganzen Erde. Schon am frühen Morgen pflegte er sich mit Verfertigung von Hymnen zu beschäftigen; selbst wenn er in der Nacht aufwachte, betete er zu den Göttern. Auch unterließ er nie, zur aufgehenden, auf der höchsten Höhe stehenden und untergehenden Sonne zu beten. Er hatte daher auch öfter Göttererscheinungen und bedeutsame Träume, es erschienen ihm

4) Was aus demselben geworden, wissen wir nicht; daß es später wie der Scholiast zum Aristides (Or. 50. ed. *Dind.* II. p. 710) vor dem Cenaculum zu Constantinopel gestanden habe, ist ein Irrthum. Dies war eine steinerne Statue und galt für die der Athene Lindia aus Rhodos. *Zosim.* V, 24. *Kedrenos* I. p. 565. ed. *Bekk.*

Pallas, Asklepios und selbst ausländische Götter. Wenn er lehrte, leuchtete er ganz. Als einst Rufinus, ein angesehener Mann, zu ihm kam und ihn hörte, erblickte derselbe während seiner Auslegungen eine Flamme auf seinem Haupte. Als Proklos geendigt hatte, eilte er auf ihn zu und betete ihn als göttlich an. Selbst Regen konnte er durch seine Gebete und Beschwörungen herbeiführen und Erdbeben zur Ruhe bringen und Hekate zur Erscheinung zwingen." Und Proklos wähnte sich selbst übertroffen von dem Aegyptier Heraïskos. Der letzte Anhänger der Theurgie scheint Isidoros gewesen zu sein, in welchem sie auch ihren letzten Geschichtschreiber fand (vergl. Meiners S. 48 fg.). Wenn wir dergleichen beim Eunapios (Vita Soph.) und Damaskios (Vita Isidor. bei *Phot.* p. 559. Cod. 242. p. 343. ed. *Bekk.*), die unmittelbar Schüler der Leute waren, lesen, so weiß man in der That nicht, was man denken und sagen soll. Die mitgetheilte Erzählung von Eusebios zeigt, daß es zum Theil optische Experimente waren, über deren Wirkung selbst diejenigen, welche sie anstellten, gläubig erstaunten. Aber woher der Glaube an die Herrschaft über die Natur bei den Zeitgenossen? Zufall und Selbsttäuschung mochten sich unterstützen; doch ist dabei wohl zu beachten, daß der lebendigste Glaube in ihnen mit Frömmigkeit und glühender Phantasie verbunden war. Des Proklos' Schüler waren außer Marnos noch Ammonios Hermiä, der sich mehr dem Aristoteles zuwandte. Dessen Schüler waren Damaskios, Simplikios und andere der letzten Platoniker, die unter Justinian vertrieben wurden, bei denen wieder eine mehr verstandesmäßige Auffassung der Philosophie und Religion überwiegend ward. So verschieden die Auffassung des Damaskios, der sich mehr an Plato und die Orphische Theogonie anlehnte, und des Simplikios, der besonders mit Aristoteles sich beschäftigte, so waren doch Alle einig in der gleichen Anhänglichkeit an Plato und Aristoteles, wie an Orpheus und dem Heldenthum.

§. 9. Unter den nächsten Nachfolgern des Jamblichos, der selbst Schüler des Porphyrios war, scheint die Emanationslehre sehr vereinfacht zu sein, wie aus den Schriften Julian's zu entnehmen ist; doch läßt sich nicht bestimmen, wie viel ihm selbst, wie viel seinen Lehrern davon zukommt. Aedesios, ein unmittelbarer Schüler von Jamblichos, lehrte zu Pergamos. Als der spätere Kaiser Julian sich an ihn wandte, wies er diesen seines hohen Alters wegen an Chrysanthios und Eusebios, von denen er sich nach Ephesus zum Maximus wandte, der aber auch den Chrysanthios zu sich rief. Nach deren Unterricht, wie es scheint auf ihren Rath, ließ er sich in die Mysterien einweihen (*Eunapios*, Vita Max. et Jul., bes. p. 48 seq. ed. *Boiss.*). Mit dem Glauben an die überlieferten Götter der Hellenen, über die er die Lehre der Orphischen Gedichte annahm, verband er die Grundlehre der Neoplatoniker. Auch ihm war die ursprüngliche Einheit das höchste Wesen, der Schöpfer aller Götter und Wesen, die durch ihn ewig sind, von denen er die eine unmittelbar, die andere durch seine Tugend hervorgebracht hat, selbst über Alles erhaben, allwissend, allweise, heilig, mit einem Worte, der Inbegriff aller Vollkommenheiten. Von den Göttern sind die sterblichen Wesen geschaffen, die vermittels der Götter sich zum höchsten Wesen erheben können. Dasselbe ist das Gute (τὸ ἀγαθὸν) des Plato. Es bringt aus sich hervor ein ihm in allen Stücken gleiches Wesen, die unsichtbare Sonne (die Platonische Weltseele), die in der Welt der Ideen, d. h. unter den idealen Göttern herrscht. Dies Wesen bringt wieder die sichtbare Sonne hervor, die der Sinnenwelt Dasein und Leben gibt. Diese drei aber sind wieder eins (*Duculot.* Polyth. Jul. p. 95 —123). So ist die Sonne mittelbare Erscheinung des einigen Gottes. Daher ist sie es nun, die Julian vor allen anbetet, aber auch den Mond und die Gestirne überhaupt; doch glaubte er sich in Andacht selbst zum höchsten Wesen zu erheben. In der Sonne aber fand er die Vermittelung zwischen Philosophie und Volksreligion. Zur Verehrung des Helios fühlte er sich besonders angezogen, weil er, wie er selbst glaubte, nach Plato's Lehre (Phaedr. p. 247) im früheren Leben Begleiter der Sonne gewesen sei (*Eunap.* Histor. Exerc. ed. *Bekk.* et *Niebuhr* c. 23. p. 71. *Phot.* Cod. 263. *Zosim.* III, 9). Sie oder vielmehr der Sonnengott nimmt nun auch in den Mysterien die erste Stelle ein; Mithras, der stets, wie jener, König heißt und Sieger, wird als Sonne vorgestellt, die in den Eleusinien als Jakchos, in den phrygischen Mysterien als Attis wieder zu erkennen ist. Während die andern Neoplatoniker in verschiedener Weise die Mannichfaltigkeit der Wesen nach ihrer Stufenfolge aus einander legten, führte Macrobius im Anfange des 5. Jahrh. alle Hauptgötter auf die Sonne zurück (Saturn. I, 17—23; vergl. oben Th. 1. Abschn. III. §. 11 u. 12). Daß diese Auffassung auch in Griechenland nicht ungewöhnlich war, zeigt Nonnos (Dionys. XL, 369 seq.). Nachdem der Cultus und durch Justinian selbst die heidnische Philosophie verboten war, schien das Heidenthum untergegangen und war es auch in seiner selbständigen Entwickelung. Aber die gewaltsame Unterdrückung rächte sich gleichsam am Christenthum, indem viel Heidnisches später sogar in christlicher Umhüllung wieder erschien. Die Geschichte des Aberglaubens seit Verbreitung des Christenthums ist eine Fortsetzung der Geschichte des Heidenthums. Auch als Volksbelustigung erhielten sich trotz aller Verbote viele heidnische Gebräuche, wie aus den wiederholten Verboten hervorgeht. Mit den weltlichen Gesetzen wetteiferten die Synoden der Geistlichen, die jedoch den Vorzug haben, daß sie keine oder gelinde Strafen verfügen. Von besonderer Wichtigkeit ist eine Bestimmung der sechsten ökumenischen Synode zu Constantinopel vom Jahre 553 (*Phot.* Synt. Canon. T. XIII. T. VII. p. 401). Da heißt es: „Die sogenannten Kalenden, die sogenannten Gelübde (vota), die sogenannten Brumalia (die Feier des Wintersolstitiums) und das am 1. März gefeierte Volksfest wollen wir ein für allemal aus dem christlichen Staate entfernt haben; aber auch die öffentlichen Tänze der Frauen, da sie unanständig sind und viel Schaden und Verderben bringen können. Außerdem aber verbannen wir auch die im Namen der

von den Griechen fälschlich genannten Götter von Männern oder Frauen nach einer alten, dem christlichen Leben fremden Sitte aufgeführten Tänze, indem wir bestimmen, daß Niemand weibliche Kleidung anziehe und keine Frau männliche, und verbieten, komische, satyrische oder tragische Masken anzulegen und beim Keltern des Weines den Namen des verfluchten Dionysos auszurufen oder beim Eingießen des Weines in die Fässer Gelächter zu erregen, durch Unkunde oder Leichtsinn Handlungen heidnischen Aberglaubens begehend. Alle, die von nun an etwas von dem Vorgenannten wissentlich thun, befehlen wir, wenn es Kleriker sind, abzusetzen, wenn es Laien, zu excommuniciren." Viele Gebräuche aber fanden in der Kirche selbst Aufnahme. Da das Christenthum sich erst eine Form des Gottesdienstes schaffen mußte, entlehnte es die Elemente desselben aus Judenthum und Heidenthum. Zwar blieb die Predigt oder Verkündigung der Lehre, als das eigentliche Lebensprincip, eine Zeit lang die Hauptsache, der Gesang aber, als Psalm und Hymnos, war von Juden und Griechen entlehnt. Taufe und Abendmahl waren in ihrer Einfachheit christlich, an beides aber schlossen sich, z. B. im Gebrauche des Salzes und Oeles bei der Taufe, heidnische Elemente. Das Abendmahl erhielt sich am reinsten, aber selbst die Absonderung von den früheren gebräuchlichen Liebesmahlen, wie ein gewisser Gegensatz gegen den übrigen Gottesdienst, näherten dasselbe den heidnischen Mysterien. Selbst die Beichte als selbständiger Act erinnert an die Prüfungen der Mithrasweihe, wie auch die Kasteiung derselben ins christliche Mönchsthum überging. Das Gelübde der Keuschheit für Mönche und Nonnen haben ihr Vorbild in den Vestalinnen und Priestern der phrygischen Mutter, sowie in dem gleichen Gelübde als Vorbereitung zur Festfeier, besonders den Mysterien. Auch die Festfeier gestaltet sich unter heidnischem Einfluß; in Weihnachten wie Ostern ist der Mithras- und Sonnendienst wieder zu erkennen (Fr. Strauß, Das evangelische Kirchenjahr in seinem Zusammenhange. Berlin 1850). Die wissenschaftliche Gestaltung der Lehre, welche die Ursache aller Streitigkeiten und Spaltungen war, ist die Folge von der Anwendung heidnischer Dialektik. Und die Religion der Liebe vermochte so wenig über ihre Bekenner, daß sie einander mit gleichem Haß verfolgten, wie sie erst von den Heiden verfolgt waren. Stand das Heidenthum in seinen letzten Lebensregungen auch gereinigt und geläutert dem Christenthum gegenüber, ist es auch zuletzt nicht der Macht der Ueberzeugung, sondern roher Gewalt unterlegen, so beweist doch der Untergang selbst, daß es nicht lebenskräftig war. Die letzten Anhänger des Heidenthums waren Philosophen, deren Lehren, ungeachtet der Vereinfachung, der Menge unfaßbar, keinen festen Boden wieder gewinnen konnten, denn sie ermangelten einer historischen Grundlage und waren das Product dunkler Speculation. Der Glaube an die Mythen war längst verloren und die versuchte Wiederbelebung durch allegorische Erklärung nicht geeignet für allgemeines Verständniß. So zahlreich auch die Gemeinden gewesen waren, welche fremde Götter, wie Isis, die phrygische Göttermutter, Mithras und der semitische Sonnengott, unter verschiedenen Namen, um sich versammelt hatten, sie hatten weder in Griechenland, noch in Italien die Volksreligion ersetzen können. Sie waren weder als fremde Götter, noch in ihrer Verschmelzung mit den heimischen zum allgemeinen Volksbewußtsein geworden. Ungeachtet der Spaltungen innerhalb des Christenthums, besonders im Gegensatz der katholischen Kirche gegen die Arianer, hatte doch der Monotheismus zu tiefe Wurzel geschlagen, als daß der bunte Wirrwarr des Heidenthums wieder hätte zur Herrschaft gelangen können. Sind damals auch manche heidnische Gebräuche und Vorstellungen in die christliche Kirche aufgenommen worden, so sind sie veredelt und vergeistigt, man denke nur an Weihnachten und Ostern. Selbst die Kirchenverfassung Constantin's, welcher die letzte Entscheidung über Glaubenssachen in die Hand des Kaisers legte (Cäsaro-Papismus), war nicht im Geiste des Christenthums. Dem Geiste desselben entsprach eben so wenig die Herrschaft eines ersten Bischofs, wie sie sich die abendländische Kirche später ausbildete, welche nachmals den Namen vom altrömischen Pontificat geerbt hatte, und die freie Entwickelung des Geistes mehr hemmte als der Cäsaro-Papismus. Selbst daß der Fürst summus Episcopus in der Lutherischen Kirche sein soll, ist noch ein solcher Nachklang des Heidenthums. *(Chr. Petersen.)*

GRIECHENLAND.

A. Alt-Griechenland.

Griechische Kunst.

Wenn wir in den folgenden Blättern eine Uebersicht über den Entwickelungsgang der griechischen Kunst geben, so fassen wir dabei den Begriff der Kunst, dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäß, in dem engeren Sinne derjenigen Thätigkeit, welche gewisse Ideen vermittels der Gestalten und Farben zur Darstellung bringt. Am unvollkommensten leistet dies die Baukunst, die, wenn sie nicht dem bloßen Bedürfnisse dienen will — in welchem Falle sie auf den Namen einer Kunst im engeren Sinne keinen Anspruch machen kann [1]) —, allerdings auch gewisse Ideen, aber freilich nur sehr allgemeiner Art (wie die des Stützens und Tragens, des Umkleidens und Verhüllens, des Aufliegens und Belastens, des Freischwebens, des Widerstandes u. dgl.) und in blos andeutenden Formen ausprägt, bei den Griechen aber mit den beiden, die Ideen in klarerer und bestimmterer Weise darstellenden Schwesterkünsten, der Plastik und Malerei, in engster Verbindung steht, ja sogar den gemeinsamen Ausgangspunkt beider bildet und daher bei einer Schilderung der Entwickelung der griechischen Kunst in keinem Falle übergangen werden darf.

Ehe wir nun an die Lösung dieser unserer Aufgabe selbst gehen, müssen wir einige Worte über die Quellen und Hilfsmittel, welche uns dafür zu Gebote stehen, vorausschicken. Jene sind, wie überhaupt für die gesammte Alterthumswissenschaft, so auch für den Zweig derselben, der sich die historische Erkenntniß der künstlerischen Seite des antiken Lebens zur Aufgabe macht, doppelter Art; theils literarische, d. h. die entweder vollständig oder in Bruchstücken auf uns gekommenen schriftlichen Aufzeichnungen (Bücher und Inschriften) der beiden classischen Völker, theils monumentale, d. h. die durch die Stürme der Jahrhunderte hindurch, zum Theil im sicheren Schooße der Erde geborgen, erhaltenen bildlichen Denkmäler jener Völker, die zugleich Quellen und Objecte der kunsthistorischen Forschung bilden. Von besonderer Wichtigkeit sind die letzteren, wenn sie mit Inschriften versehen sind, welche uns Auskunft über die Person ihres Verfertigers oder doch über die Zeit und den Ort ihrer Entstehung geben, wie dies nicht selten bei Statuen, in der Regel aber bei Münzen, die ja auch als Erzeugnisse der künstlerischen Thätigkeit zu betrachten sind, der Fall ist. Wo solche unmittelbare Zeugnisse für die Zeit und den Ort der Entstehung eines Kunstwerkes fehlen, müssen wir diese durch Vergleichung mit anderen historisch festgestellten Bildwerken oder mit den leider sehr zerstreuten Nachrichten, welche uns die alten Schriftsteller über die Entwickelung der Kunst geben, zu ermitteln suchen.

Kein alter Schriftsteller nämlich hat eine Kunstgeschichte in unserem Sinne geschrieben, sondern auch diejenigen, welche ex professo von der Kunst handeln, haben sich entweder auf eine theoretische Darstellung der Regeln eines oder des andern Kunstzweiges, oder auf Sammlung biographischer Nachrichten von Künstlern, oder endlich auf Beschreibung einzelner, meist nur durch den Ort ihrer Aufstellung verbundener Kunstwerke beschränkt. Was zunächst jene theoretischen Schriften anlangt, so gehört die Mehrzahl derselben dem Gebiete der Architektur an, und zwar knüpfen sich die älteren hauptsächlich an einzelne Bauwerke, deren Grundpläne sie offenbar erläuterten und über die Details der Ausführung Rechenschaft ablegten. So besaß man im Alter-

1) Die Alten freilich machen zwischen der blos handwerksmäßigen Thätigkeit und dem von höheren Ideen beseelten Schaffen des Künstlers wenigstens sprachlich keinen Unterschied, indem sie beides durch dasselbe Wort, die Griechen als τέχνη (eigentlich Erzeugung, von τεκεῖν), die Römer als *ars* (eigentlich Fügung, von Wurzel *ar*; vergl. Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie I. S. 304) bezeichnen.

thum eine Schrift über das Heräon in Samos, die unter dem Namen des Theodoros, und eine andere über den Tempel der Artemis in Ephesos, die unter denen des Chersiphron und Metagenes ging (*Vitruv.* De arch. l. VII. praef.)[2]), also aus Zeiten, in welchen wir sonst noch kaum eine Spur von prosaischer Schriftstellerei finden: entweder spätere Erläuterungen zu den noch erhaltenen Plänen jener Baumeister, oder geradezu untergeschobene Werke. In den folgenden Zeiten aber schrieben in dieser Weise Iktinos und Karpion über den Parthenon, Hermogenes über den Tempel der Artemis in Magnesia und den des Dionysos in Teos, Philon über das Seezeughaus im Peiräeus, Pythios über den Athenetempel in Priene, derselbe nebst Satyros über das Mausoleion, Theodoros aus Phokis über die Tholos in Delphoi, Argelios über den Tempel des Asklepios in Tralles — lauter Schriften, die noch dem römischen Architekten Vitruvius (a. a. O., vergl. unten) vorgelegen zu haben scheinen. Daneben gab es auch theoretisch-architektonische Werke allgemeineren Inhalts, wie die Schrift des Metrodoros von Skepsis über Architektonik (*Plin.* N. H. ind. auct. lib. XXXV), des Philon über den Tempelbau (*Vitr.* a. a. O.; *Poll.* X, 188), des Silenos über die Verhältnisse des dorischen Baues (*Vitr.* a. a. O.). Unter den Römern hatte zuerst L. Fufidius ein Buch über die Architektur verfaßt (vergl. Brunn, Geschichte der griechischen Künstler II. S. 356); dann hatte M. Terentius Varro eines von den neun Büchern seiner Encyklopädie (Disciplinarum libri novem) der Architektur gewidmet; nach ihm schrieben „De architectura" P. Septumius in zwei und Vitruvius (unter Augustus) in zehn Büchern. Letzteres Werk, das einzige aus dieser ganzen Classe, welches auf uns gekommen ist, soll im Wesentlichen dem praktischen Gebrauche dienen als Anleitung zur Ausführung der verschiedenen Arten von Bauwerken und größeren Maschinen, wobei aber zahlreiche historische Notizen über ältere bedeutende Bauwerke eingestreut sind. Was der Verfasser über die Systeme des griechischen Tempelbaues lehrt, das zeigt ihn uns als einen echten Empiriker, einen Mann, der nur an den Aeußerlichkeiten haftet und aus einer verhältnißmäßig geringen Anzahl von Werken, die er selbst untersucht hat, Regeln abzieht, die eben deshalb meist schief, wenn nicht geradezu verkehrt sind. Ein eingehendes Verständniß für den tieferen Sinn der griechischen Kunstformen fehlt ihm durchaus; auch seine schriftlichen griechischen Quellen hat er offenbar bisweilen misverstanden.

Ein einzelner, für alle Kunstzweige wichtiger Theil der Technik, die Lehre von den Proportionen, war in zahlreichen Schriften behandelt worden, deren Verfasser Vitruvius (lib. VII. praef.) aufzählt; wir wollen von diesen nur den Bildhauer Silanion und den als Bildhauer wie als Maler gleich berühmten Euphranor, der außerdem auch ein Werk über die Farben geschrieben hatte (*Plin.* N. H. XXXV, 11. 40. 129), hervorheben. Die Proportionen des menschlichen Körpers insbesondere waren zur Anleitung für den statuarischen Künstler in einem ὁ κανών betitelten Werke behandelt, welches das spätere Alterthum[3]) (s. *Galenos, Περὶ τῶν καθ' Ἱπποκράτην καὶ Πλάτωνα δογμάτων* V, 3. Tom. V. p. 449 ed. *Kühn*) dem Polykleitos beilegte; doch ist dies, wegen des Stillschweigens der älteren Autoren darüber, wol für ein späteres, an die unter dem Namen ὁ κανών bekannte Statue des Polykleitos sich anlehnendes Machwerk zu halten. Sicher echt aber waren die Schriften, welche die sikyonischen Erzbildner Xenokrates und Menächmos und der Pergamener Antigonos über ihre Kunst verfaßt hatten (*Plin.* N. H. ind. auct. l. XXXIII u. XXXIV; ib. c. 8, 19, 80. 83. 84; vergl. *A. Brieger*, De fontibus librorum XXXIII. XXXIV. XXXV. XXXVI naturalis historiae Plinianae quatenus ad artem plasticam pertinent [Gryphiae 1857] p. 16 seq.), Schriften, welche außer theoretischen Erörterungen auch historische Notizen über die bedeutendsten älteren Künstler und Urtheile über die von ihnen vertretene Kunstrichtung enthielten. Auch von dem durch zahlreiche historische Schriften bekannten Polyhistor Duris von Samos wird eine Schrift über die Bildkunst angeführt (*Plin.* N. H. ind. auct. l. XXXIV; ib. 8. 19. 61, vergl. *Brieger* a. a. O. p. 27 seq.), die nach der sonstigen Richtung des Mannes, ebenso wie seine Schrift über die Malerei (*Περὶ ζωγραφίας Diog. Laërt.* I, 38) wesentlich historischen Inhalts gewesen zu sein scheint. Unter den Malern hatten Apelles, Melanthios und Asklepiodoros theoretische Werke über ihre Kunst überhaupt (s. *Plin.* N. H. ind. auct. l. XXXV; ib. 10, 36, 79 u. 111; *Diog. L.* IV, 18), Euphranor, wie schon erwähnt, über einen besonderen Zweig derselben, die Farbenlehre, geschrieben; außerdem hatten die schon als Schriftsteller über die Plastik erwähnten Bildner Xenokrates und Antigonos Werke über die Malerei verfaßt (*Plin.* N. H. XXXV, 10, 36, 68; die Schrift des letzteren scheint auch den Titel *Περὶ ζωγράφων* geführt zu haben; vergl. *Preller*, Polemonis periegetae fragmenta p. 97 seq.).

Zur zweiten Classe, Sammlungen von biographischen Nachrichten über berühmte Künstler, also den ersten Versuchen einer Künstlergeschichte, gehörten die Werke des Adäos von Mitylene *Περὶ ἀγαλματοποιῶν* (Preller a. a. O.), des Artemon (wahrscheinlich aus Kassandreia) *Περὶ ζωγράφων* (*Harpocr.* u. *Πολύγνωτος*), des Kallixenos (jedenfalls des Rhodiers, der unter Ptolemaios IV. Philopator in Alexandreia lebte) *Ζωγράφων καὶ ἀνδριαντοποιῶν ἀναγραφή* (*Phot.* Bibl. cod. 161;

2) Ueber den Tempel in Ephesos hatte auch Demokritos aus Ephesos ein Werk in zwei Büchern geschrieben; *Athen.* XII. p. 525 c; vergl. *Diog. Laërt.* IX, 7.

3) Wenn Brunn (Gesch. der griech. Künstler I. S. 219) die Erwähnung dieser Schrift schon dem Chrysippos zuschreibt, so ist dies ein Irrthum; eine genauere Betrachtung der Stelle des Galenos lehrt, daß dieser die Schrift selbst vor sich hatte, das vorhergehende Citat aus Chrysippos aber Nichts mit derselben zu thun hat.

vergl. *Preller*, Polemonis fragm. p. 178 seq.), des sonst unbekannten Menandros Ueber die Erzbildner („De toreutis" *Plin.* N. H. ind. auct. l. XXXIII), des Grammatikers Pamphilos aus Alexandreia *Περὶ γραφικῆς καὶ ζωγράφων ἐνδόξων* (s. Urlichs im Rhein. Mus. N. F. XVI. S. 247 fg.) und des Königs Juba von Mauretanien *Περὶ ζωγράφων* (*Harpocr.* u. *Παῤῥάσιος;* davon ist die von demselben u. *Πολύγνωτος* und von *Phot.* Bibl. p. 103. *Bekk.* citirte Schrift *Περὶ γραφικῆς* wol nicht verschieden).

Die Beschreibung von Kunstwerken wurde etwa seit den Zeiten Alexander's des Großen ein beliebter Gegenstand literarischer Thätigkeit, und zwar sowol in gebundener als ungebundener Rede. Einerseits nämlich entwickelte sich aus der einer jeden überfeinerten und so zu sagen blasirten Culturepoche eigenen Vorliebe für scharf zugespitzte, treffende Sentenzen und blendende Einfälle — concetti, wie es die Italiener nennen — eine besondere Richtung der epigrammatischen Poesie, das epideiktische Epigramm, worin der Dichter den in irgend einem Kunstwerke dargestellten Moment sammt der vom Künstler nur angedeuteten Motivirung desselben in prägnantester Weise durch Worte zu veranschaulichen und zugleich das eigenthümliche Verdienst des Kunstwerks, sehr häufig freilich in mehr witziger als treffender Weise, klar zu machen suchte; vergl. *O. Benndorf*, De anthologiae graecae epigrammatis quae ad artes spectant. Bonn. 1862. Die in derartigen Epigrammen ausgesprochenen Urtheile über Künstler und Kunstwerke sind eine, wenn auch nur mittelbare, doch sehr wesentliche Quelle für die auf die Plastik, Toreutik und Malerei bezüglichen Abschnitte der gewaltigen Compilation geworden, welche uns Plinius unter dem Titel der *Historia naturalis* hinterlassen hat[4]); vergl. O. Jahn, Ueber die Kunsturtheile des Plinius, in den Berichten der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1850. S. 105 fg. Da Plinius für diese Abschnitte auch einen großen Theil der früher erwähnten historischen Schriften, sowie das unten zu besprechende Werk des Pasiteles benutzt hat, so bilden dieselben weitaus die wichtigste Quelle für die Künstlergeschichte, freilich wegen der Flüchtigkeit und Nachlässigkeit, womit der Verfasser seine massenhaften Excerpte mehr äußerlich an einander gereiht als wirklich verarbeitet hat (vergl. Roß, Archäologische Aufsätze II. S. 352 fg.), eine leider im Ganzen ziemlich trübe Quelle. Doch, um zu den Beschreibungen von Kunstwerken zurückzukehren, so finden wir ganz dieselbe epideiktische Richtung, die sich in der epigrammatischen Poesie wenn nicht gerade breit, so doch laut macht, bei den Rhetoren des 2. und 3. Jahrhunderts nach Christo wieder, die mit besonderer Vorliebe Schilderungen von Kunstwerken zum Gegenstand der Vorträge, durch welche sie ihre Gewandtheit in der sprachlichen Darstellung vor einem größern Publicum zu documentiren suchten (*ἐπιδεῖξεις*), wählten. Zu dieser Classe gehören außer mehren der Lukianischen Schriften (*Ἡρόδοτος ἢ Ἀετίων; Ζεῦξις; Περὶ τοῦ μὴ ῥᾳδίως πιστεύειν διαβολῇ* §. 5; *Περὶ τοῦ οἴκου* §. 22 fg.; *Εἰκόνες* an vielen Stellen), besonders die unter dem Titel *Εἰκόνες* uns erhaltenen Gemäldebeschreibungen der beiden Philostratos, die zwar noch neuerdings als willkürliche, ohne alle Kunstkenntniß gemachte Fictionen behandelt worden sind (K. Friederichs, Die Philostratischen Bilder. Erlangen 1860), aber bei unbefangener Betrachtung vielmehr als nur rhetorisch ausgeschmückte und hier und da durch Hinzuziehung von außerhalb der künstlerischen Darstellung liegenden Momenten erweiterte Beschreibungen wirklich vorhandener Gemälde erscheinen; s. H. Brunn, Die Philostratischen Gemälde gegen K. Friederichs vertheidigt, im 4. Supplementbande der Jahrbücher für classische Philologie (1861) S. 179 fg. Spätere Nachahmer der Philostrate sind Kallistratos (aus unbekannter Zeit), von welchem wir die schwerlich auf Autopsie beruhenden Beschreibungen von 14 Statuen (*Ἐκφράσεις ἀγαλμάτων*, in „Philostratorum imagines et Callistrati statuae edd. Jacobs et Welcker" p. 145 seq.) besitzen, Chorikios (um 520 n. Chr.), unter dessen zum größern Theil noch ungedruckten Declamationen sich auch die Beschreibungen zweier zu seiner Zeit in Gaza vorhandener Gemälde befinden (herausgegeben in A. Mai's Spicilegium Romanum V. p. 428 seq. und von *Boissonade*, Choricii orationes, declamationes, fragmenta. Paris 1846); endlich Christodoros aus Koptos (um dieselbe Zeit), der außer einigen epischen Gedichten in der Manier des Nonnos auch eine poetische Beschreibung der im Gymnasion des Zeuxippos aufgestellten und bald nachher (im Jahre 532) verbrannten Statuen (*Ἔκφρασις τῶν ἀγαλμάτων τῶν εἰς τὸ δημόσιον γυμνάσιον τοῦ ἐπικαλουμένου Ζευξίππου*, 416 Verse, Anthol. Pal. II.) verfaßt hat.

Eine andere Art von Beschreibungen von Kunstwerken, bei denen nicht der künstlerisch-rhetorische, sondern der antiquarisch-topographische Gesichtspunkt im Vordergrunde steht, enthielten die Schriften der sogenannten Periegeten, d. h. der Männer, welche die Sehenswürdigkeiten und Merkwürdigkeiten einzelner Ortschaften und Gegenden oder ganzer Länder in besonderen Schriften, die zugleich als eine Art Reisehandbücher für die jene Orte Besuchenden dienten, beschrieben (vergl. über diese besonders *Preller*, Polemonis fragmenta p. 155 seq.). Der erste Vertreter dieser literarischen Richtung ist Diodoros von Athen, ein Zeitgenosse des Theophrastos, der unter andern ein Werk: *Περὶ μνημάτων* (Ueber die attischen Grabdenkmäler) verfaßt hatte (*Preller* a. a. O. p. 170 seq.); dann bedeutender als er Polemon, aus einem Dorfe bei Ilion (um 200 v. Chr.),

4) Die auf die Kunstgeschichte bezüglichen Abschnitte des Werkes sind schon von Heyne zum Gebrauch für Vorlesungen besonders herausgegeben worden (Göttingen 1790 u. 1811); jetzt findet man sie mit eingehendem Commentar in Urlichs' Chrestomathia Pliniana (Berlin 1857), Abschnitt VI. S. 271 fg. Ueber die dafür von Plinius benutzten Quellen vergl. man außer der umfassenderen Abhandlung von H. Brunn: De auctorum indicibus Plinianis disputatio isagogica. Bonn. 1856, besonders das schon mehrfach erwähnte Schriftchen von Brieger: De fontibus librorum XXXIII etc. naturalis historiae Plinianae quatenus ad artem plasticam pertinent.

von dessen sehr zahlreichen Schriften [5]) die folgenden von besonderem Interesse für die Kunstgeschichte gewesen sein müssen: *Περὶ τῆς Ἀθήνησιν ἀκροπόλεως* (4 Bücher); *Περὶ τῶν ἐν τοῖς Προπυλαίοις πινάκων; Περὶ τῶν ἐν Σικυῶνι πινάκων* (wovon die unter dem Titel: *Περὶ τῆς ποικίλης στοᾶς τῆς ἐν Σικυῶνι* citirte Schrift wol nur ein größerer Abschnitt war); *Περὶ τῶν ἐν Λακεδαίμονι ἀναθημάτων; Περὶ τῶν ἐν Δελφοῖς θησαυρῶν; Πρὸς Ἀδαῖον καὶ Ἀντίγονον* (in wenigstens 6 Büchern). Etwas jünger als Polemon war, wie es scheint, Heliodoros von Athen (*Preller* a. a. O. p. 172 seq.), der in einem umfangreichen, in 15 Bücher getheilten Werke die Denkmäler der athenischen Akropolis (*Περὶ τῆς Ἀθήνησιν ἀκροπόλεως*) behandelt hatte. Nach der Unterwerfung Griechenlands durch die Römer, um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr., gab Pasiteles, ein in Rom lebender Grieche aus Unteritalien, selbst ein hervorragender Künstler, eine Uebersicht über die berühmtesten Kunstwerke des ganzen Erdkreises in 5 Büchern („Quinque volumina nobilium operum in toto orbe," nach *Plinius*, N. H. XXXVI, 5, 39, wornach der griechische Titel etwa *Περὶ τῶν καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην θαυμαζομένων ἔργων* gelautet haben mag) heraus, welche eine Hauptquelle für das 33.—36. Buch der Naturalis historia des Plinius bildete; vergl. *Brieger*, De fontibus etc. p. 34 seq. Endlich unter den Antoninen, etwa zwischen den Jahren 160 und 180 n. Chr., verfaßte Pausanias, wahrscheinlich aus Magnesia am Sipylos gebürtig (vergl. Böckh im Index lect. Berolin. 1824/25; Westermann in den Jahrb. für Philol. Bd. 25. S. 25 fg.; Schubart in der Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1851. Nr. 37 fg.), seine uns noch erhaltene *Ἑλλάδος περιήγησις* in 10 Büchern, ein Werk, das mehr als irgend ein anderes die beklagenswerthen Lücken unserer Monumentenkenntniß ausfüllt. Freilich fehlt es dem Verfasser merklich an dem eigentlich künstlerischen Sinne und einem eingehenderen Verständnisse der Herrlichkeit der griechischen Kunst; es überwiegt bei ihm durchaus, der ganzen Richtung seiner Zeit gemäß, das antiquarische Interesse, daher er auch mit Vorliebe bei den den frühesten Kunstperioden angehörigen Kunstwerken oder bei solchen, welche durch besondere historische oder religiöse Beziehungen ihm Gelegenheit zu Digressionen auf die Gebiete der Geschichte oder der Cultsage geben, verweilt; aber die äußerst zahlreichen Beschreibungen von Kunstwerken aller Art, welche er in seine Schilderungen der Sehenswürdigkeiten der von ihm besuchten Orte verflochten hat, sind bei aller Kürze und Trockenheit doch unendlich zuverlässiger und bestimmter als die pointirten der Epigramme oder die mit ungehörigen Zusätzen ausgeschmückten der Rhetoren.

Dieser Uebersicht der wichtigsten literarischen Quellen, welche uns zugleich die Anfänge der kunstgeschichtlichen Forschung im Alterthum kennen gelehrt hat, wollen wir nun einige Bemerkungen über die Entwickelung dieser Forschung in der neueren Zeit bis auf die Gegenwart folgen lassen, die uns zugleich Gelegenheit geben werden, die wichtigsten Hilfsmittel zum Verständniß und zur Ergänzung dieser Quellen unsern Lesern vorzuführen. Wir können dabei über einen Zeitraum von etwa 1000 Jahren, über das sogenannte Mittelalter, gleichsam mit einem Sprunge hinweggehen, da derselbe für die künstlerischen Denkmäler des Alterthums im besten Falle die Zeit eines langen Winterschlafes, für die große Mehrzahl derselben aber leider die Zeit einer mehr oder minder vollständigen Zerstörung war. Finden wir doch selbst in dem Reiche, das allein ein freilich gar ärmliches und mehr und mehr in dem dürren Sande kirchlicher Orthodoxie sich verlierendes Bächlein in ununterbrochenem Bette aus dem mächtigen Strome der griechischen Cultur in die Neuzeit herüberleitete, in Byzanz, keine Spur mehr von Verständniß für die in großen Massen in der Hauptstadt zusammengebrachten Kunstwerke, die theils durch Feuersbrünste, theils durch fremde Eroberer massenweise vernichtet wurden, und es muß als eine bemerkenswerthe Ausnahme betrachtet werden, daß ein hochgestellter Mann, der Logothetes Niketas Akominatos aus Chonä in Phrygien (gestorben 1216), es der Mühe werth gehalten hat, der Nachwelt eine etwas ausführlichere Notiz über die bei der Eroberung von Byzanz durch die Kreuzfahrer (1204) zerstörten Kunstwerke zu hinterlassen (Nicetae Acominati Choniatae narratio de statuis antiquis quas Franci post captam a. 1204 Constantinopolin destruxerunt, ex codice Bodleiano emendatius edita a *Fr. Wilken*. Lips. 1830). Welche tiefe Unwissenheit im eigentlichen Hellas und selbst im Mittelpunkte der alten Cultur, in Athen, über die Denkmäler der eigenen Vorzeit herrschte, das zeigt am deutlichsten die anonyme um das Jahr 1460 verfaßte Beschreibung Athens, welche uns unter dem Titel: *Τὰ θέατρα καὶ διδασκαλεῖα τῶν Ἀθηνῶν* erhalten ist; s. Roß, Archäologische Aufsätze I. S. 245 fg. [6]). Nicht besser sah es im Westen aus, wo unter Anderem die großartigen Bauwerke Roms durch die Bürgerkämpfe zwischen den hohen römischen Adelsfamilien schwere Beschädigungen erlitten, einzelne plastische Werke nur durch zufällige Umstände gerettet wurden, wie z. B. die bronzene Reiterstatue des Marc Aurel nur der allgemein verbreiteten Meinung, daß sie den Kaiser Constantin darstelle, ihre Erhaltung verdankt. Die Stadt, welcher der Ruhm gebührt, zuerst den Denk-

5) Siehe das Verzeichniß derselben bei *Preller* a. a. O. p. 18 seq., der gewiß mit Recht den von Suidas angeführten Titel *Περιήγησις κοσμική* für einen erst in der byzantinischen Zeit gemachten hält; wenn er aber annimmt, daß Polemon selbst seinen gesammten periegetischen Werken den Titel *Περιήγησις οἰκουμένης* gegeben habe, so ist dies nicht nur unerweisbar, sondern auch unwahrscheinlich, da Polemon seine Schriften durchaus nur einzeln herausgegeben, aber nicht zu einem oder mehren größern Ganzen vereinigt zu haben scheint. Auch den Titel Ἑλλαδικός halte ich für eine von späteren Grammatikern erfundene Bezeichnung der auf die Topographie und Geschichte griechischer Staaten oder Städte bezüglichen Werke.

6) Eine ähnliche, aber kürzere Beschreibung Athens aus derselben Zeit hat Detleffsen aus einem pariser Codex herausgegeben im Archäolog. Anzeiger 1862. Nr. 168. S. 377* fg.; vergl. meine Bemerkungen dazu in der Archäologischen Zeitung 1863. Nr. 174. S. 51 fg.

mälern der alten Skulptur eine gewisse Aufmerksamkeit zugewandt zu haben, ist Pisa, wo schon im 13. Jahrhundert eine Anzahl griechischer und römischer Sarkophage zusammengebracht waren, die dann namentlich zum Schmuck der Grabmäler in dem 1283 vollendeten Campo Santo verwandt wurden: einige derselben, wie namentlich der früher in eine Seitenwand des Doms eingefügte, seit 1810 im Campo Santo aufgestellte Sarkophag mit der Darstellung der Geschichte des Hippolytos und der Phädra, dienten dem Bildhauer Niccolo Pisano als Gegenstand eifrigen Studiums und als Vorbild für eigene Werke, sodaß gleich die ersten schwachen Anfänge des Wiederauflebens der antiken Kunst von nicht geringem Einfluß auf die Entwickelung der neueren Kunst gewesen sind. Dies geschah dann in weit höherem Maße, als man im 15. und 16. Jahrhundert in Italien, von hoher Begeisterung für das Alterthum entflammt, von der Mustergültigkeit seiner Werke auf allen Gebieten des Culturlebens überzeugt, neben der Literatur auch die bildende Kunst des Alterthums neu ins Leben zu rufen, die Werke desselben als unmittelbare Vorbilder für die eigenen Kunstschöpfungen zu benutzen begann. Es ist dies die Zeit des begeisterten Sammelns der dem Schooße der Erde bald in großer Anzahl entrissenen antiken Kunstwerke, des künstlerischen Studiums derselben für praktische Zwecke, der Restauration des Verstümmelten zum Behuf eines ungestörten Kunstgenusses: lauter Gesichtspunkte, welche die kunsthistorische Betrachtung in den Hintergrund drängten und namentlich einer methodischen Interpretation der Kunstwerke durchaus nicht förderlich waren. Auch bei den besonders seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Italien zahlreichen Nachbildungen der alten Bildwerke durch den Kupferstich überwiegt in der Regel der Gesichtspunkt der künstlerischen Ausführung über den der stylgetreuen Wiedergabe.

Auch in Deutschland, wo doch jener mächtige Reiz der immer neuen Funde antiker Kunstwerke fehlte, war im 16. Jahrhundert das Interesse für die alte Kunst, neben dem für die alte Literatur, lebendig geworden; vor allen in Augsburg, wo Konrad Peutinger nebst seiner gelehrten Gattin Margarethe Welserin, Chr. Welser, die Fugger, Skulpturwerke, Inschriften und Münzen sammelten. Auch Wilibald Pirkheimer wandte der künstlerischen Seite des Alterthums Aufmerksamkeit zu, wie er namentlich die Porta Nigra in Trier zeichnen ließ und eine Beschreibung davon verfaßte; unterstützt wurde er dabei durch seinen Amanuensis, den spätern Professor in Tübingen, Andreas Rutteling, der auch in dieser seiner spätern Stellung für die Aufdeckung und Erhaltung der römischen Denkmäler in Württemberg thätig war (vergl. Stark, Archäologische Studien S. 11). Ein anderer tübinger Professor endlich, Martin Crusius, benutzte einen zunächst zu theologischen Zwecken eingeleiteten Briefwechsel mit gelehrten Griechen in Constantinopel, um einige, wenn auch sehr dürftige Nachrichten über das für das Abendland fast verschollene Athen und seine Monumente einzuziehen (vergl. Roß, Arch. Auff. I. S. 255).

Dieser künstlerische Enthusiasmus machte dann seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts mehr und mehr einer nüchternen, für manche Einzelforschungen auf verschiedenen Gebieten der Alterthumswissenschaft zwar förderlichen, aber für die Kunstgeschichte keineswegs ersprießlichen Betrachtungsweise Platz, welche die Kunstwerke nur als Hilfsmittel zur Erläuterung der sogenannten Antiquitäten, d. h. der Aeußerlichkeiten des antiken Lebens ansah, wie dies namentlich von den Franzosen und Holländern theils in äußerst zahlreichen Specialarbeiten, theils in dem großen, leider in Hinsicht auf Auswahl der Darstellungen unkritischen, in der Ausführung der Abbildungen sehr ungenauen Sammelwerke Bernard's de Montfaucon (L'Antiquité expliquée et représentée en figures. Paris 1722. V Bände fol. und V Bände Supplément) geschehen ist. Auch zur Erläuterung einzelner Stellen der Schriftsteller, insbesondere der Dichter, zog man die Bildwerke heran, zum Theil aber in durchaus willkürlicher und einseitiger Weise, wie der Engländer Spence (Polymetis or enquiry concerning the agreements between the works of the Roman poets and the remaints of the ancient artists. London 1755. fol.), der für jede Schilderung bei den römischen Dichtern ein ihr zu Grunde liegendes Bildwerk nachzuweisen suchte. Das Dankenswertheste aus dieser Zeit sind die fleißigen Sammlungen der Notizen über die alten Künstler, wie sie am vollständigsten Fr. Junius (François Dujon) in seinem *Catalogus artificum* (eigentlich Anhang zu der Schrift: De pictura veterum. Rotterdam. 1694. fol.) gab, einem Werke, das Jahrhunderte lang die Grundlage für die alte Künstlergeschichte bildete, bis es durch Sillig's Catalogus artificum (Dresden 1827) ersetzt wurde, der jetzt wieder durch das äußerst sorgfältige und reichhaltige Werk von H. Brunn, Geschichte der griechischen Künstler. 2 Bände 1853 u. 1859, auf das wir auch in der folgenden Darstellung sehr oft unsere Leser verweisen werden, verdrängt worden ist.

Das 17. Jahrhundert hat auch zuerst die künstlerischen Denkmäler Griechenlands dem Westen wieder bekannt gemacht, wenn auch diese erste Bekanntschaft zunächst noch wenig oder gar keine Früchte für die Kunstgeschichte getragen hat. Jacques Spon, Arzt aus Lyon, derselbe, der auch den ersten, freilich sehr verunglückten Versuch einer Systematik der Archäologie oder, wie er es nannte, der Archäographie machte (in den *Miscellanea eruditae antiquitatis*. Lyon. 1685. fol., auch in Polenus utriusque thesauri antiquitatum Romanarum Graecarumque nova supplementa. Venet. 1737. vol. IV. p. 633—1400), bereiste in den Jahren 1675 und 1676 in Gemeinschaft mit dem Engländer George Wheler Italien, Dalmatien und Griechenland, über welche Reise jeder der beiden einen besonderen Bericht herausgab [7]). Schon in dem Jahre vor der Ankunft der beiden Reisenden hatte der Marquis von Nointel, französischer

7) *J. Spon*, Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant. Lyon 1678; *G. Wheler*, Journey into Greece. London 1682.

Gesandter bei der hohen Pforte, sich etwas über einen Monat in Athen aufgehalten und durch einen in seiner Begleitung befindlichen französischen Maler, Jacques Carrey, die Skulpturwerke des Parthenon und einige Bauwerke der unteren Stadt zeichnen lassen. Diese jetzt in der pariser Bibliothek befindlichen, großentheils in rother Kreide, zum Theil auch blos mit Bleistift ausgeführten Zeichnungen sind zwar sehr flüchtig, vielfach von einem sehr ungünstigen Standpunkte aus und ohne alles Verständniß für den Styl der Originale entworfen, aber doch als einziges Hilfsmittel besonders für die Wiederherstellung der Giebelgruppen des Parthenon von hoher Wichtigkeit, da ein Theil der Skulpturen bald darauf, im Jahre 1687 bei der Belagerung Athens durch die Venetianer unter Morosini, gänzlich vernichtet worden ist.

Die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde für die Alterthumswissenschaft überhaupt und für Kunstgeschichte insbesondere bedeutungsvoll durch Eröffnung einer noch bis heutzutage bei weitem nicht erschöpften Quelle: durch die Entdeckung und erste Ausbeutung der Trümmerstätten von Herculaneum (1720 beim Graben eines Brunnens durch den Prinzen Elbeuf entdeckt, seit 1738 regelmäßige Ausgrabungen durch die neapolitanische Regierung) und Pompei (seit 1748) [8]. Eine ganz neue Epoche aber, die der wissenschaftlich-historischen Betrachtungsweise, beginnt für die Kunstgeschichte mit der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts. Der Vorläufer derselben ist der Graf Caylus (geb. 1692, gest. 1765), der selbst, wenn auch als Dilettant, verschiedene Kunstzweige (Kupferstecherei, Malerei, ja selbst Bildhauerei) praktisch übte, eine bedeutende Sammlung alter Kunstwerke, die er nach seinem Tode dem Staate schenkte, zusammenbrachte, und als Schriftsteller sowol durch zahlreiche Abhandlungen in den Schriften der Académie des Inscriptions, als auch besonders durch sein Hauptwerk: „Recueil d'antiquités Egyptiennes, Etrusques, Grecques et Romaines" (Paris 1752 seq. 4. 7 Bände) einer richtigeren Würdigung der alten Kunst den Weg gebahnt hat, indem er zuerst sich von der Beschränktheit des rein antiquarischen Standpunktes frei machte, die Reste der alten Kunst mit künstlerischem Auge betrachtete und durch Veröffentlichung derselben, ähnlich wie es in Italien im 15. u. 16. Jahrhundert der Fall gewesen war, veredelnd auf die Kunst seiner Zeit einzuwirken suchte. Der eigentliche Begründer aber der historischen Betrachtung der alten Kunst ist Johann Joachim Winckelmann, geboren zu Stendal den 9. Dec. 1717, ermordet zu Triest den 8. Juni 1768. Es ist hier nicht der Ort, die schweren Kämpfe, unter denen dieser Mann, den Teutschland und Italien mit gleichem Stolze den ihrigen nennen, sich zu seinem längst erkannten Berufe hindurchgearbeitet hat, zu schildern, noch auch alle die Schriften aufzuzählen, durch die er seinen Ruhm für alle Zeiten begründet hat; wir verweisen dafür auf die von Goethe gemeinsam mit Meyer, Fernow und F. A. Wolf verfaßte Schrift: „Winckelmann und sein Jahrhundert" (Tübingen 1805), auf Gurlitt's „Biographische und literarische Notiz von Johann Winckelmann" (in „Gurlitt's Archäologischen Schriften, herausgegeben von Cornelius Müller." Altona 1831. S. 373—422), auf die der neuen dresdener Ausgabe der Werke Winckelmann's (2 Bände 4. 1839 u. 1847) vorgedruckte Biographie (Bd. I. S. V—XXXVI), auf O. Jahn's Rede „Winckelmann" (Greifswald 1844), und auf den Vortrag von K. Friederichs „Winckelmann" (Hamburg 1862). Nur die beiden Werke müssen wir anführen, durch welche Winckelmann in der That eine neue Epoche für die Kunstwissenschaft überhaupt eröffnet hat: die Geschichte der Kunst des Alterthums (zuerst Dresden 1764; dazu „Anmerkungen über die Geschichte der Kunst des Alterthums." Ebendas. 1767) und die *Monumenti antichi inediti* (Rom 1767 fg. 2 Bände Fol.; einige Materialien zu einem 3. Bande, dessen Herausgabe Winckelmann beabsichtigte, meist bloße Citate aus alten Schriftstellern, liegen jetzt in der Bibliothek der École de médicine in Montpellier) mit dem „*Trattato preliminare*" (teutsch „von der Kunst der Zeichnung der alten Völker" in der neuen dresdener Ausgabe der Werke Bd. I. S. 519—585), durch welchen er die Hauptresultate seiner Erörterungen über die Geschichte der alten Kunst, zum Theil in etwas schärferer und bestimmterer Fassung, den Italienern zugänglich machen wollte. Während er in dem letzteren Werke eine methodische Erklärung der alten Kunstwerke begründet hat, wie sie dann von seinen nächsten Nachfolgern, wie besonders von Zoëga (1755—1809; Hauptwerk die Bassirilievi antichi di Roma. Rom 1807), Ennio Quirino Visconti (1751—1807; zahlreiche Publicationen alter Denkmäler, besonders im Museo Pio-Clementino, 1782—1807. VII Bände; Iconographie Grecque. Paris 1811. III Bände; Iconographie Romaine. Paris 1817; Gesammtausgabe seiner Werke Mailand 1818 fg.) und Millin (Introduction à l'étude des monuments antiques. Paris 1796 u. 1826; Galérie mythologique, 1811; Voyage dans les départements du Midi de la France, 1807. III Bände u. a.) weiter gefördert worden ist, so hat er in der Kunstgeschichte zuerst die alte Kunst nicht als eine vereinzelte Erscheinung, sondern im engen Zusammenhange mit der Entwickelung des gesammten Lebens der Völker des Alterthums betrachtet und dadurch eine Charakteristik der verschiedenen Stylgattungen in ihrer historischen Entwickelung aufgestellt, welche trotz der Unvollständigkeit des ihm vorliegenden Materials (da er kaum ein oder das andere echt griechische Kunstwerk, sondern fast nur Erzeugnisse der römischen Kunst aus eigener Anschauung kannte) doch für alle Zeiten im Wesentlichen die Grundlage der Periodisirung der alten Kunstgeschichte bilden wird. Während so dem Werke Winckelmann's das hohe Verdienst, zuerst den Gedanken einer historischen Entwickelung in die Kunstwissenschaft eingeführt und für die Kunst der Griechen durchgeführt zu haben, unbestritten

8) Vergl. *Fiorelli*, Pompeianarum antiquitatum historia. 2 Bände. Neapel 1861 fg.

bleibt, können wir seine kunstphilosophischen Anschauungen, wie namentlich seine Lehre von der „unbezeichneten" Schönheit, die durch Charakter und Individualität getrübt werde und daher zum Ausdruck, zum Charakteristischen in scharfem Gegensatze stehe (vergl. besonders Geschichte der Kunst Buch IV. Cap. 2. §. 23) und von dem auf eklektischem Wege, durch Vereinigung von lauter einzelnen schönen Formen, die man vereinzelt in der Natur beobachtet habe, entstandenen Ideal (ebendas. §. 33 fg.), von einer starken Einseitigkeit und von einem Mangel an schärferen ästhetischen Begriffen nicht freisprechen; doch bleibt ihm auch auf diesem Gebiete der Ruhm, zuerst zu einer genaueren Untersuchung der Begriffe der Schönheit und des Ideals und ihres Verhältnisses zur Natur angeregt zu haben, wie sie dann in tieferer, mehr philosophischer Weise von Schelling in seiner Rede über das Verhältniß der Kunst zur Natur (1807) und von dessen Schüler L. Schorn in der Schrift über die Studien der griechischen Künstler (1818), deren Einleitung „Vom Schaffen des Künstlers" (S. 1—115) die Elemente des künstlerischen Schaffens, die Begriffe des Kunstschönen, des Ideals u. dgl. erörtert, geführt worden ist. Ueberhaupt kann man die Einwirkung Winckelmann's auf seine Zeitgenossen wie auf die nachfolgenden Generationen nicht hoch genug anschlagen; seinem Einflusse wird es verdankt, daß die Geschichte der Kunst, wie dies durch Heyne, der in Einzelheiten, besonders in historischer Hinsicht, Winckelmann's Untersuchungen mehrfach weiter geführt hat (Antiquarische Aufsätze, 1787 fg. und viele Abhandlungen in den Opuscula academica), geschah, in den Kreis der Unterrichtsgegenstände auf den teutschen Universitäten aufgenommen worden ist [9]; seiner Anregung ist es auch vor Allem zu danken, daß die Heroen unserer teutschen Literatur, Männer wie Lessing, Herder und Goethe nicht nur der Kunst und ihrem Wesen überhaupt, sondern insbesondere der Kunst der classischen Völker, ihre Aufmerksamkeit zugewandt haben. Der letztere insbesondere hat nicht nur durch seine Schriften für ein richtigeres Verständniß der alten Kunst, wie des antiken Geistes, dem er ja in so hohem Grade congenial war, überhaupt bedeutend gewirkt, sondern auch diese Studien gefördert durch die Gründung der Gesellschaft der Weimarischen Kunstfreunde, von welcher unter seiner Leitung periodische Schriften („Propyläen," 1798—1800; „Kunst und Alterthum," 1816—1830) herausgegeben wurden. Von den sonstigen Mitgliedern dieses Kreises hat sich besonders der durch Goethe als Aufseher der Sammlungen nach Weimar berufene züricher Maler H. Meyer um die alte Kunst verdient gemacht durch reiche Vermehrung unserer Kenntniß des monumentalen Materials in Folge seiner während eines mehrjährigen Aufenthalts in Italien angestellten Nachforschungen nach den künstlerischen Resten des Alterthums, deren Resultate er in zahlreichen Anmerkungen zu Winckelmann's Kunstgeschichte, sowie in seiner „Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen und Römern" (Dresden 1824—1836. 3 Bände) niedergelegt hat, freilich mit einer in seiner Zeit, der schon eine reiche Fülle von echt griechischen Skulpturwerken zu Gebote stand, nicht mehr gerechtfertigten Beschränkung auf den Standpunkt Winckelmann's, dessen System ihm als ein unverrückbares galt, in welches er nur die von ihm beobachteten Einzelheiten einregistrirte. Aehnlich hat auch der vielschreibende C. A. Böttiger, der während seines Aufenthalts in Weimar ein freilich mehr nur geduldetes Mitglied der Gesellschaft der Kunstfreunde war, dann in Dresden durch populäre Vorlesungen [10]) auch bei dem größeren Publicum Interesse für die Archäologie zu erwecken wußte, nur durch Einzelforschungen, die bei ihm häufig dann Charakter der Kleinigkeitskrämerei annahmen, die Wissenschaft gefördert. Bedeutender ist der aus Schwaben gebürtige Architekt Aloys Hirt, der zuerst eine freilich auf ziemlich empirischem Standpunkte stehende und zu sehr von Vitruv abhängige geschichtliche und systematische Darstellung der alten Baukunst gegeben („Die Baukunst nach den Grundsätzen der Alten." Berlin 1809; „Geschichte der Baukunst bei den Völkern des Alterthums." 3 Bände. Berlin 1821—27) und auch theils in kürzeren Aufsätzen, theils in einem Abriß der alten Kunstgeschichte (Die Geschichte der bildenden Künste bei den Alten. Berlin 1833) eine der Winckelmann'schen direct entgegengesetzte Ansicht über den Begriff des Schönen und des Ideals, wornach dieses hauptsächlich auf dem Individuell-Charakteristischen beruhen soll, zur Geltung zu bringen gesucht hat.

Bald nachdem Winckelmann den stattlichen Bau seiner Kunstgeschichte vollendet hatte, wurde dieser Wissenschaft eine reiche Fülle neuen und wichtigen Materials zugeführt durch die Untersuchungen und Abbildungen der wichtigsten Bauwerke und architektonischen Skulpturen Griechenlands und Kleinasiens, worin vor allen die Engländer sich hervorgethan haben. Den Anfang machten die Architekten Stuart und Revett, die im Jahre 1751 nach Athen reisten und dort fast drei Jahre dem Studium der Monumente des Alterthums widmeten; die Resultate ihrer Forschungen legten sie nieder in den *Antiquities of Athens*, deren erster Band im Jahre 1762 veröffentlicht wurde; diesem folgten nach Stuart's Tode in langen Zwischenräumen ein zweiter (1787), dritter (1794) und vierter (1816). Das von beiden mit ihren eigenen Mitteln begonnene Werk wurde aufgenommen und weiter gefördert durch die *society of dilettanti*, eine im Jahre 1734 von einer Anzahl Männern, die in Italien Geschmack an der Kunst gewonnen hatten, gestiftete, Anfangs nur zur Beförderung eines anregenden freundschaftlichen Verkehrs bestimmte Gesellschaft, die im Jahre 1764 einen Theil der bedeu-

9) Die erst im Jahre 1822, zehn Jahre nach Heyne's Tode, veröffentlichten „Akademischen Vorlesungen über die Archäologie der Kunst" waren schon damals veraltet und ohne Wert.

10) Dieselben sind vom Verfasser selbst auch durch den Druck veröffentlicht: Andeutungen zu 24 Vorlesungen über die Archäologie (die Geschichte der griechischen Skulptur behandelnd), 1806; Ideen zur Archäologie der Malerei. 1. Theil (Geschichte der Malerei bis mit Polygnotos) 1811.

tenden Geldmittel, über welche sie zu verfügen hatte, dazu verwandte, drei Männer (den classisch gebildeten Dr. Chandler, den schon erwähnten Architekten Revett und den Maler Pars) zur Erforschung der Ueberreste des Alterthums nach Griechenland und Kleinasien zu senden; die Resultate dieser Expedition wurden in den „Ionian antiquities" (zuerst 1769, dann vielfach vermehrt und berichtigt, besonders nach den neueren Untersuchungen W. Gell's 1797) und in den „Unedited antiquities of Attica" (1817) niedergelegt [11]. Während diese Forscher die Denkmäler des griechischen Alterthums in Abbildungen der gelehrten Welt zugänglich machten, wurde durch einen andern Engländer, den Lord Elgin (seit 1799 britischen Gesandten bei der hohen Pforte), eine bedeutende Anzahl eben jener Denkmäler, besonders von der athenischen Akropolis, mit einem nur durch den Erfolg, die Erleichterung ihres Studiums, zu entschuldigenden, aber in keiner Weise zu rechtfertigenden Vandalismus von ihren ursprünglichen Standorten, an denen sie sich so viele Jahrhunderte der Barbarei hindurch erhalten hatten, fortgeschleppt und nachdem Manches beim Abnehmen von dem Bauwerke, zu dem es gehörte, in Trümmer gegangen, Anderes durch Schiffbruch vom Meere verschlungen worden war, der Rest nach langen Verhandlungen im Jahre 1816 um 35,000 Pfund Sterling für das britische Museum erworben, dessen Hauptzierde er jetzt bildet [12]. Dann unternahm in den Jahren 1811 und 1812 eine Anzahl teutscher, dänischer und englischer Reisender (Stackelberg, Haller, Linckh, Bröndstedt, Cockerell und Forster) auf gemeinschaftliche Kosten Ausgrabungen auf der Insel Aegina, welche zu der für die Geschichte der älteren griechischen Kunst so hochwichtigen Entdeckung der Giebelgruppen des Tempels der Athene, welche der damalige Kronprinz Ludwig von Baiern durch den Bildhauer Wagner um 6000 Pfund erwarb, führten, und im südlichen Arkadien, bei Phigalia (Bassä), bei welchem die für 15,000 Pfund an das britische Museum verkauften Friesplatten des Apollontempels entdeckt wurden. — Der griechische Befreiungskampf hat zwar Manches bis dahin noch erhaltene Denkmal des Alterthums zerstört, dafür aber Griechenland, dessen Bereisung unter der türkischen Herrschaft immer mit großen Schwierigkeiten verbunden war, dem Westen näher gebracht und allgemein zugänglich gemacht; auch ist, nachdem zunächst die französische *Expédition scientifique de la Morée* durch die Entdeckung der Fragmente der Metopen des Zeustempels von Olympia unser kunstgeschichtliches Material um ein wichtiges Document bereichert hatte, unter König Otto's Regierung, namentlich durch das Verdienst von L. Roß, nicht wenig zur Entdeckung neuer Denkmäler (besonders durch die Aufräumung der Akropolis in Athen in den Jahren 1834 — 1836; vergl. Roß, Archäologische Aufsätze I. S. 72 fg.), sowie zur Erhaltung der schon früher bekannten geschehen. — Auch das zweite Heimathland der griechischen Kunst, Italien, hat seit dem Beginn unseres Jahrhunderts wieder reiche Ausbeute an archäologischen Entdeckungen geliefert. Außer der früher nur mit langen Unterbrechungen und nicht in systematischer Weise fortgesetzten, erst seit der Begründung des Königreiches Italien wieder ernstlich in Angriff genommenen Aufdeckung von Pompei (die von Herculaneum hat man schon frühzeitig wegen der materiellen Schwierigkeiten wieder aufgegeben) sind vor allen die Entdeckungen in den Trümmern von Selinus auf Sicilien, die dem Herzog von Serra di Falco verdankt werden (vergl. dessen Werk Le antichità della Sicilia. Palermo 1834 seq. fol. V Bände), im Jahre 1823 zu erwähnen; dann die hauptsächlich seit 1828 in größerem Maßstabe unternommenen Ausgrabungen in Etrurien, die eine überraschend reiche Ausbeute an bemalten Vasen, etrurischen Wandgemälden, Graburnen u. dergl. geliefert und zugleich den äußeren Anlaß gegeben haben zur Gründung eines wissenschaftlichen Mittelpunktes für die archäologischen Studien, des Instituto di corrispondenza archeologica in Rom, das im Jahre 1828 hauptsächlich durch Gerhard, Panofka, Bunsen und den Herzog von Luynes begründet, unter dem Schutze und mit der Unterstützung der preußischen Regierung trotz vielfacher Ungunst der äußeren Verhältnisse sich erhalten und seit 1829 in regelmäßigen Jahrgängen eine stattliche Reihe von Bänden (annali, monumenti inediti und bullettino), die eine wahre Fundgrube und ein vollständiges Repertorium der archäologischen Studien von jener Zeit an bilden, herausgegeben hat.

Ferner sind als ausgiebig für die Geschichte der Kunst bei dem ionischen Stamme und den ihm verwandten Völkern Vorderasiens die Erforschungsreisen Kleinasiens durch Texier (Description de l'Asie mineure. Paris 1839 sq. fol. 3 Bde. Text und 3 Bde. Kupfer) und Fellows, dem namentlich die Entdeckung zahlreicher Denkmäler echt griechischer Kunstübung in Lykien verdankt wird (Asia minor 1839 und Travels in Lycia 1841, beide zusammen teutsch bearbeitet von Zenker), zu erwähnen; als Zeugnisse für die weite Verbreitung griechischer Kunst und ihren Einfluß auf die Kunstübung barbarischer Völker, die von der russischen Regierung unternommenen und noch jetzt fortgesetzten Ausgrabungen in der Krim, hauptsächlich in der Gegend des alten Pantikapäon (s. Antiquités du Bosphore cimmérien conservées au musée impérial de l'Ermitage. Petersbourg 1854. 2 Bde.; eine Art Fortsetzung dazu bilden die die Berichte über die neuesten Entdeckungen enthaltenden Comptes-rendus de la commission Impériale archéologique, bis jetzt 4 Bde. für 1859, 1860, 1861 und 1862). Endlich sind für die Frage nach dem Zusammenhang der ältesten griechischen Kunst mit der Kunstthätigkeit der älteren Culturvölker von höchster Wichtigkeit die neuerdings in großartigem Maßstabe betriebenen Untersuchungen der Denkmäler Aegyp-

11) Beide Werke, die Alterthümer von Jonien und die Alterthümer von Attika, sind ebenso wie Stuart und Revett's Alterthümer von Athen teutsch bearbeitet von Dr. K. Wagner, mit den Originalkupfern. Darmstadt 1829. 12) Vergl. „Denkschrift über Lord Elgin's Erwerbungen in Griechenland. Nach der zweiten englischen Ausgabe bearbeitet. Mit einer Vorrede von C. A. Böttiger und Bemerkungen der Weimarischen Kunst-Freunde." Leipzig 1817.

tens (Französische Expedition im Jahre 1798; Expedition von Toscana aus unter Rosellini's Leitung; Preußische Expedition unter der Führung von Lepsius, 1842—45) und Assyriens (Ausgrabungen der Franzosen in Chorsabad, s. *Botta* et *Flandin*, Monument de Niniveh. Paris 1849 seq. V Bände; der Engländer in dem Hügel von Nimrud, s. *A. H. Layard*, Niniveh and its remains. London 1849, mit dem Atlas „The monuments of Niniveh," und in den Erdwällen von Kujundschek, s. *Layard*, Discoveries in the ruins of Niniveh and Babylon 1853 mit dem Atlas „A second series of the monuments of Niniveh").

Diese Fülle neuen Materials in Verbindung mit dem hohen Aufschwunge, welchen die Alterthumswissenschaft überhaupt seit dem Anfange unseres Jahrhunderts, besonders durch Männer, wie Fr. A. Wolf, G. Hermann und A. Böckh, genommen hat, mußte natürlich einem Bearbeiter der alten Kunstgeschichte die Aufgabe stellen, nicht nur die Winckelmann'sche Darstellung in Einzelheiten zu berichtigen, sondern auch für manche Perioden der Kunstübung, wie namentlich für die ältere griechische Kunst und die Zeit der höchsten Kunstblüthe, die Winckelmann in Ermangelung fast aller monumentalen Anhaltspunkte nur ziemlich dürftig und in mehr divinatorischer als streng historischer Weise hatte behandeln können, eine ganz neue auf die erhaltenen Monumente ebenso wol als auf die Urtheile und Notizen der alten Schriftsteller basirte Darstellung zu geben. Den ersten Versuch zur Lösung dieser Aufgabe machte Fr. Thiersch in seinen drei Abhandlungen „Ueber die Epochen der bildenden Kunst unter den Griechen" (1816, 1819 und 1825; zusammengedruckt mit bedeutenden Zusätzen 1829), worin er die ganze alte Kunstthätigkeit in drei Perioden scheidet, eine Periode der Starrheit, von den ältesten Zeiten bis gegen die 50. Olympiade, während welcher die in grauer Vorzeit von Fremden, ägyptischen und phönikischen Einwanderern, zugleich mit der Religion nach Hellas importirte Kunst durch die Gesetze des Cultus in eine conventionelle Manier gebannt gewesen sei, die nur einen Fortschritt der Technik, nicht aber der eigentlichen künstlerischen Auffassung gestattet habe; eine Periode des Aufschwungs der von den Fesseln des Cultus befreiten, jetzt nur nach ihren eigenen Gesetzen sich entwickelnden Kunst, von Olympiade L—LXXII; endlich eine lange Periode der vollendeten Kunst, von Pheidias bis Hadrian, während welcher dieselbe in ihren besten Werken sich fortwährend auf einer gleichmäßigen Höhe behauptet habe. Gegen diese Ansichten trat in entschiedenster Weise auf O. Müller, zuerst in einer Recension der Thiersch'schen Abhandlungen (in den Wiener Jahrbüchern der Literatur. Bd. 36, 38 u. 39, wieder abgedruckt in seinen Kleinen deutschen Schriften. Bd. II. S. 315—398; vergl. auch ebendas. S. 523 fg.), dann in seinem „Handbuche der Archäologie der Kunst" (erste Auflage 1830; zweite 1835; dritte mit den Zusätzen von Fr. G. Welcker 1848) [13]), dem ersten Versuche einer das Gesammtgebiet der Archäologie (Geschichte der alten Kunst; Denkmälerkunde oder Kunstgeographie; die Lehre von der Technik und den Formen der alten Kunst; Kunstmythologie) umfassenden Darstellung, in deren historischem Abschnitte er sowol den echt hellenischen, von ägyptischen und asiatischen Einflüssen unabhängigen Ursprung, als die periodische, mit der Entwickelung der griechischen Cultur überhaupt gleichen Schritt haltende Entwickelung der griechischen Kunst vertheidigte. Das Handbuch, das sich um die Verbreitung der archäologischen Studien in weiteren Kreisen hohe Verdienste erworben hat, bietet auch jetzt noch die beste übersichtliche Darstellung des gesammten archäologischen Stoffes; doch muß man daneben namentlich für die Geschichte und Chronologie der Künstler das schon oben (S. 385) erwähnte Werk von Brunn, für die Architektur K. Bötticher's Tektonik der Hellenen (1852. 2 Bde u. Atlas) zu Rathe ziehen. Ergänzungen zu allen Abschnitten des Handbuches hat K. B. Stark gegeben in seinen „Archäologischen Studien zu einer Revision von Müller's Handbuch der Archäologie" (aus der Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft 1852); einen ähnlichen Zweck, eine übersichtliche Darlegung der wichtigeren Resultate der kunsthistorischen Forschungen, besonders der letzten Jahre, verfolgt Bursian's „Uebersicht der neuesten Leistungen und Entdeckungen auf dem Gebiete der griechischen Kunstgeschichte" in drei Artikeln (Jahrbücher für Philologie. Bd. 73. S. 421 fg.; Bd. 77. S. 81 fg.; Bd. 87. S. 85 fg.); endlich ist auch Stark's sehr ausführlicher Jahresbericht über die Archäologie der Kunst (Philologus XIV. S. 645 fg.; XVI. S. 85 fg.) zu erwähnen. Auf dem Standpunkte O. Müller's stehen im Wesentlichen auch die bedeutendsten unter den noch lebenden Archäologen, von denen wir nur F. G. Welcker, E. Gerhard und O. Jahn hervorheben wollen; ferner lehnen sich an das Handbuch, mit Benutzung der neueren Forschungen, auch die das classische Alterthum betreffenden Partien der die allgemeine Kunstgeschichte behandelnden Werke von Schnaase, Kugler, Lübke und anderen an, wie auch die ausführliche, für weitere Kreise bestimmte „Geschichte der griechischen Plastik für Künstler und Kunstfreunde von J. Overbeck" (2 Bände mit zahlreichen Holzschnitten. Leipzig 1857 fg.) dieselben Anschauungen vom Entwickelungsgange der griechischen Kunst vertritt. Andererseits ist Thiersch's Standpunkt in der Hauptsache festgehalten worden von A. Feuerbach in seiner „Geschichte der griechischen Plastik" (2. und 3. Theil der nachgelassenen Schriften, herausgegeben von H. Hettner 1853) und von A. Stahr in seinem leider sehr unwissenschaftlichen Werke „Torso. Kunst, Künstler und Kunstwerke der Alten" (2 Bände 1854 fg.). Bis zum äußersten Extrem endlich ist diese Ansicht von dem ausländischen, ägyptischen und assyrischen Ursprunge der gesammten griechischen Cultur, insbesondere der religiösen Ideen und der bildenden Kunst, ausgeführt worden von J. Braun in seiner

13) Die wichtigeren der im Handbuche erwähnten Monumente sind abgebildet und erläutert in dem von O. Müller und K. Oesterley begonnenen, seit dem 3. Hefte des 2. Bandes von Wieseler fortgesetzten und auch in den früheren Partien neu bearbeiteten „Denkmälern der alten Kunst."

hauptsächlich an Röth's „Geschichte unserer abendländischen Philosophie" sich anlehnenden „Geschichte der Kunst in ihrem Entwicklungsgange durch alle Völker der alten Welt hindurch auf dem Boden der Ortskunde nachgewiesen," deren 2. Band (Wiesbaden 1858) Kleinasien und die hellenische Welt behandelt; ein Werk, das sich die hohe Aufgabe gestellt hat, eine vergleichende Culturgeschichte der Völker des Alterthums zu geben, dafür aber in Folge der vom Verfasser mit naiver Arroganz zur Schau getragenen Verachtung aller kritischen historischen Forschung in vielen Punkten nur ein phantastisches Zerrbild gibt.

Wie jede historische Darstellung bedarf auch die der Kunstgeschichte gewisser Abschnitte und Ruhepunkte, durch welche eine Gliederung in Perioden herbeigeführt wird. Eine solche aber hat nur dann eine wirkliche historische Berechtigung, wenn sie wenigstens in der Hauptsache mit großen, auf das ganze Culturleben eines Volkes mächtig einwirkenden Weltbegebenheiten zusammenfällt; sie wird also im Wesentlichen mit der periodischen Anordnung der politischen und Culturgeschichte des Volkes übereinstimmen müssen. Dies glauben wir bei der griechischen Kunstgeschichte am besten durch die Eintheilung in folgende fünf Hauptabschnitte zu erreichen.

I. Die vorhellenische Kunst des sogenannten heroischen und des Homerischen Zeitalters bis zum Beginn der Olympiadenrechnung.

II. Die ältere hellenische Kunst bis zur Hegemonie Athens, Ol. I—LXXVI, 2; eine Periode, die man wieder in zwei größere Abschnitte theilen kann: die Zeit der Anfänge und Erfindungen und der Ausbildung der Technik bis gegen Ol. LX, und die Zeit der freien Entwickelung der aufstrebenden Kunst.

III. Die Zeit der Vollendung und höchsten Blüthe der griechischen Kunst: vom Beginn der attischen Hegemonie bis zum Untergange der politischen Selbständigkeit Athens durch den sogenannten lamischen Krieg, Ol. LXXVI, 3 — CXIV, 474—323 v. Chr.

IV. Die herabsteigende Kunst, von der Diadochenzeit bis zur Unterwerfung Griechenlands durch die Römer, 323—146 v. Chr.

V. Die Restauration, die Nachblüthe und der Verfall der griechischen Kunst in Rom und den römischen Provinzen; als Endpunkt kann man hier den Beginn des 4. Jahrhunderts n. Chr. ansetzen, wo durch die öffentliche Anerkennung des Christenthums die künstlerische Thätigkeit allmälig in neue Bahnen gelenkt wird.

I. Die vorhellenische Kunst bis zum Beginn der Olympiadenrechnung.

Jede Kunstfertigkeit hat ihre Wurzel in dem Bedürfniß, und daher zur Vorstufe die bloße handwerksmäßige Thätigkeit, welche die Bedürfnisse des einfachen Menschen in Hinsicht auf Wohnung, häusliche Geräthschaften und Kleidung zu befriedigen sucht. Ueber diese erste Stufe erhebt sich der Mensch zunächst durch den ihm angeborenen Trieb zur Nachahmung, der ihn antreibt, mit den Gebilden der Natur durch eigene Schöpfungen gleichsam zu wetteifern; wird dieser Trieb durch einen natürlichen Sinn für Schönheit, wie er den Griechen ja vor allen Völkern verliehen war und von ihnen frühzeitig, besonders durch den Einfluß der Poesie, ausgebildet wurde, unterstützt, so nehmen die schwachen, Anfangs mehr kindlichen Versuche der Nachbildung bald einen wirklich künstlerischen Charakter an; dies geschieht um so schneller, wenn ein Volk gewisse Handgriffe in der Bearbeitung des Rohmaterials wie auch gewisse bereits conventionell festgesetzte Formen der Ornamentik von anderen auf höherer Culturstufe stehenden Völkern annehmen kann. Die eigentliche künstlerische Weihe erhält jene Thätigkeit dann dadurch, daß sie in den Dienst der Religion tritt, entweder um den Plätzen des Cultus und den dabei verwandten Geräthschaften einen höhern Schmuck zu verleihen oder auch um ein Abbild der Gottheit, das die Ueberzeugung von der persönlichen Nähe derselben lebendiger macht, als ein bloßes formloses Symbol, ihren Verehrern vor Augen zu stellen. Auf dieser Stufe der Entwickelung nun tritt uns die griechische Kunst bereits in der ältesten Urkunde, die uns für die Erkenntniß der griechischen Cultur zu Gebote steht, in den Homerischen Gedichten entgegen. Es ist bei unbefangener Betrachtung leicht zu erkennen, daß der in diesen Gedichten geschilderte Culturzustand kein anfänglicher, sondern ein bereits mannichfach und reich entwickelter, die Zustände nicht der Zeiten, in welche die darin besungenen Begebenheiten gesetzt werden, sondern der Zeiten, in welchen die Gedichte selbst entstanden sind, d. h. etwa des 10. und 9. Jahrhunderts v. Chr., in manchen Partien auch einer noch späteren Zeit, widerspiegelnder ist. Wollen wir nun auf die jenseits dieses Zeitraums liegenden Anfänge zurückgehen, so stehen uns dafür zwei Mittel zu Gebote: die kritische Prüfung der bei den Griechen selbst über die Anfänge der Künste und Handwerke cursirenden Sagen und die Betrachtung einzelner uns noch erhaltener Monumente, deren Ursprung in die Zeit vor der Entstehung der Homerischen Gedichte zurückreicht; diese wird uns zugleich die sichersten Anhaltspunkte zur Beantwortung der Frage nach dem Zusammenhange der griechischen Kunst mit der der älteren Culturvölker geben.

Die griechische Sage führt die Anfänge der handwerksmäßigen und künstlerischen Thätigkeit theils auf Götter, wie auf Hephästos, dem noch in der Ilias und Odyssee mehre künstliche Werke aus edeln Metallen zugeschrieben werden, auf Prometheus, der besonders in Athen als Erfinder und Schutzgott des Töpferhandwerks und der Thonbildnerei galt, und auf Athene, die Erfinderin der Webekunst und des Schiffsbaues, theils auf gewisse dämonische Wesen zurück, welche, insofern sie an bestimmten Oertlichkeiten haften, für die Erkenntniß des localen Entwickelungsganges der Kunst von Bedeutung sind. Solche Dämonen sind die idäischen Daktylen

am phrygischen wie am kretischen Ida, und die hauptsächlich auf Rhodos, aber auch auf Kreta und Kypros localisirten Telchinen, welche die Sage als die ältesten Bergleute und Metallarbeiter kennt [14]), woraus wir schließen dürfen, daß diese Gegenden die ältesten Stätten der Bearbeitung der Metalle bei den Griechen waren. Als Ausgangspunkt dieser Kunstfertigkeit werden wir Phönikien zu betrachten haben, dessen Bewohner noch in den Homerischen Gedichten (vergl. ψ, 743; δ, 615 seq.) den Griechen künstliche Metallarbeiten zuführen; den Uebergangspunkt bildete jedenfalls Kypros, wo frühzeitig phönikische und griechische Stämme neben einander wohnten; nach dem eigentlichen Hellas ist diese Kunst wahrscheinlich von Kreta aus gekommen, da uns hier die zuerst auf Euboia, einer in alten Zeiten an Erz- und Eisengruben reichen Insel, seßhaften Kureten, ein halb mythischer, halb historischer, phrygisch-kretischer Volksstamm [15]), als die ältesten Metallarbeiter erscheinen. Eine ganz ähnliche Rolle spielen für die Anfänge der Architektur und Skulptur in der argivischen Sage die Kyklopen, nicht jener ungeschlachte, auf der niedrigsten Culturstufe stehende Volksstamm der Odyssee, sondern eine Art Zunft von Handwerkern (daher, als von ihrer Hände Arbeit lebend, *γαστρόχειρες* oder *χειρογάστορες* genannt; *Strab.* VIII. p. 372; Schol. *Aristid.* II. p. 52), Erfinder des Thurmbaues (*Aristot.* bei *Plin.* N. H. VII, 56, 195), welche aus Lykien zum Könige Proitos nach Argos gekommen und verschiedene Bauwerke, welche den spätern Generationen als riesenhaft und hochalterthümlich erschienen, wie die Mauern von Tiryns und Mykenä und einige Labyrinthe bei Nauplia, auch einige zu architektonischen Werken gehörige Skulpturen, wie die Platte über dem sogenannten Löwenthore in Mykenä und ein Medusenhaupt in Argos, ausgeführt haben sollen (*Strab.* VIII. p. 369; 372; *Paus.* II, 16, 5; 20, 7; *Eurip.* Electra 1158; Troad. 1088 u. ö.). Mehre dieser Werke nun sind uns noch wenigstens in bedeutenden Trümmern erhalten; so die Mauern von Tiryns, das älteste Denkmal der griechischen Befestigungskunst [16]), die aus mächtigen, ganz unbehauenen Blöcken bestehen, welche so wie sie aus dem Steinbruche sich abgelöst hatten auf einander geschichtet, die Zwischenräume dann mit kleinen Steinen ausgefüllt sind; der Mauerzug, von gewaltiger Dicke, ohne Thürme, nur mit vortretenden Mauerecken und Bastionen, besonders zur Rechten der Thore (um die vom Schild nicht gedeckte Seite der anrückenden Feinde anzugreifen), folgt genau dem Rande der Anhöhe, welche die Oberstadt einnahm, sodaß die äußere Seite der Mauer etwas tiefer steht als die innere. Alles dieses nun finden wir an den ältesten Mauerbauten nicht nur in verschiedenen Theilen Griechenlands, sondern auch bei den semitischen Völkern, in Kleinasien, auf Sardinien und in Italien, besonders in Etrurien wieder, nur mit dem Unterschiede, daß die dazu verwandten Werkstücke je nach der natürlichen Beschaffenheit des Materials, insbesondere der Art der Absonderung der einzelnen Stücke von der Bergmasse, bald dicker, bald dünner, bald vieleckig, bald länglich-viereckt oder annähernd quadratisch sind [17]); wir dürfen also diese Bauweise nicht als einem einzelnen Volke eigenthümlich, sondern als die naturgemäß bei jedem Volke, das überhaupt durch die Natur seines Landes auf den Bau mit Bruchsteinen angewiesen ist, zuerst und ohne Einfluß von Außen her geübte betrachten. Das Einzige, was den Mauern von Tiryns eigenthümlich ist, sind die im Innern der Mauer selbst, zu beiden Seiten des innersten massiven Kerns derselben sich hinziehenden Gänge oder Galerien, welche oben durch gegen einander vortretende Steinlagen überdeckt sind, also einen Ansatz zum Bogenbau, ohne das Princip der Wölbung, zeigen, die eine mit sechs fensterähnlichen, nach Oben in derselben Weise spitzbogenartig abgeschlossenen Oeffnungen gegen Außen (s. Expédition de Morée II. pl. 71 seq.; *Dodwell*, Views and descriptions of Cyclopian or pelasgic remains in Greece and Italy pl. 2—4; Göttling, Archäologische Zeitung 1845. Nr. 26). Ein ganz ähnlicher Gang ist auch in der Stadt Argos, auf dem kleineren, nördlich von der Larissa gelegenen Hügel erhalten (vergl. Curtius, Peloponnesos II. S. 354); daß aber diese Anlagen nicht blos den ältesten Bewohnern von Argolis eigenthümlich sind, lehrt die Vergleichung der etruskischen Gräberstätten, wo wir z. B. in einem Tumulus in Caere (s. Abeken, Mittelitalien vor der Römischen Herrschaft S. 235. Taf. 4, 1) einen ganz in derselben Weise construirten Gang finden. Dasselbe System des alterthümlich einfachen, ja rohen Bogenbaues ist von Griechen und Italikern öfter bei der Anlage von Stadtthoren angewandt worden, wofür z. B. ein Thor auf Samothrake (s. Conze, Reise auf den Inseln des Thrakischen Meeres Taf. XIV) und eins in Arpinum (s. Gell, Probestücke von Städtemauern des alten Griechenlands Taf. XL) besonders charakteristisch sind. Da wir dasselbe Princip des Bogenbaues durch Ueberkragung der oberen Steinlagen der Wände schon in sehr alten ägyptischen Bauten, wie in den inneren Gängen der Pyramiden, angewandt finden, so könnte man dasselbe als ein von Aegypten nach Griechenland übertragenes betrachten wollen; allein dagegen spricht nicht nur die Zurückführung jener Bauten in Argos durch die Tradition auf lykische Einwanderung, sondern auch die weit rohere, kunstlosere Form derselben im Vergleich zu den ägyptischen Bauwerken. Da nun in der That in Lykien schon der Beschaffenheit des Landes nach frühzeitig der Steinbau sich entwickeln mußte und wie die zahlreichen noch erhaltenen Reste von Städten und Felsgräbern zeigen, sich in reicher Mannichfaltigkeit entwickelt hat; da ferner

14) Vergl. Preller, Griechische Mythologie I. S. 473 fg. 517 fg. 15) *Strab.* X. p. 465 seq.; vergl. Höck, Kreta I. S. 197 fg.; Bursian, Geographie von Griechenland I. S. 125 fg. 16) Nach einer anderen Tradition (*Paus.* VIII, 38, 1) wäre das arkadische Lykosura, „die erste Stadt, welche die Sonne geschaut," das Vorbild aller übrigen Städtebauten gewesen; vergl. Jahrbücher für Philol. Bd. 73. S. 428 fg.

17) Vergl. bes. Hausmann, Ueber den Einfluß der Beschaffenheiten der Gesteine auf die Architektur, aus den Abhandlungen der königl. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. VIII. 1858.

lykische Volkselemente auch in anderen Theilen von Hellas sich vorfinden, so können wir jene alterthümlichen, von der Tradition auf die lykischen Kyklopen zurückgeführten Bauwerke in Argos als Arbeiten eines aus Lykien nach Argos gekommenen Stammes, der aus seinen kleinasiatischen Wohnsitzen bereits eine bedeutende Fertigkeit in Brechen und Bearbeitung der Steine mitbrachte, betrachten, sind aber deshalb keineswegs berechtigt, von einem besonderen kyklopischen Baustyle zu sprechen, da die charakteristischen Eigenschaften dieser Bauwerke sich auch in den primitiven Bauten anderer Völker wiederfinden [18]). So erklärt es sich auch leicht, warum man die jetzt nicht mehr nachzuweisenden Labyrinthe in der Nähe von Nauplia auf denselben Volksstamm zurückführte; denn diese Labyrinthe (*λαβύρινθος* verwandt mit *λαύρα*, Gasse, umschlossener Gang, und *Λαύριον*, dem Namen des attischen Erzgebirges) waren, wie die Analogie des noch erhaltenen Labyrinths in der Nähe der Ruinen von Gortys auf Kreta (vergl. Sieber, Reise nach der Insel Kreta I. S. 510 fg. Taf. XIII; Höck, Kreta I. S. 447 fg. Taf. 2) zeigt, sicher nichts Anderes als unterirdische, in bergmännischer Weise betriebene Steinbrüche, wie wir ähnliche, nur weit kleinere, Anlagen auch in Etrurien, besonders in den Hügeln bei Chiusi, wiederfinden, die zu allerhand sagenhaften Traditionen im Alterthume Veranlassung gegeben haben [19]); mit dem sogenannten ägyptischen Labyrinthe am Mörissee, einem alten, von Mauern umschlossenen Königsbau, der 12 Höfe und 3000 theils unterirdische, theils oberirdische Gemächer umfaßte (*Herod.* II, 148), haben jene kyklopischen Labyrinthe Nichts weiter zu thun, als daß die Griechen, als sie zuerst dieses ägyptische Bauwerk kennen lernten, dasselbe wegen einer gewissen Aehnlichkeit mit jenen unterirdischen Felskammern mit demselben Namen bezeichneten.

Auch von den den lykisch-argivischen Kyklopen beigelegten Skulpturwerken ist uns wenigstens noch eins erhalten: die über der Oberschwelle des Hauptthores in der Westseite der Mauern von Mykenä liegende Kalksteinplatte, auf welcher zwei Löwen [20]), deren jetzt abgebrochene Köpfe nach Vorn gewandt waren, die Vordertatzen auf einen hohen und breiten Sockel, auf dem zwischen ihnen eine Säule mit hohem rundem Capitäl und doppeltem, durch vier Scheiben (oder runde Balkenabschnitte) getrenntem Abacus steht, liegend in hohem Relief dargestellt sind [21]). Das Relief erinnert sowol durch seine Formengebung (die in einigen Partien entschieden naturalistische, in anderen wieder ganz conventionelle Behandlung der Thierkörper) als durch den Gegenstand der Darstellung (Löwen als Wächter des Einganges) an kleinasiatische Bildwerke, wie die Skulpturen bei den jetzigen Dörfern Uejük und Bogasköi in der alten Landschaft Pteria, dem nordwestlichen Theile des alten Kappadokiens (*Texier*, Description de l'Asie mineure I. pl. 73 seq.; Barth, Arch. Zeitung 1859. Nr. 126 u. Monatsberichte der Berliner Akademie 1859. S. 128 fg.) und mehr noch die Architravplatten von dem Tempel zu Assos in Troas (*Texier* a. a. O. pl. 114 seq.; Monumenti inediti dell' instituto III. tv. 34) [22]), die wieder mit den assyrischen Skulpturwerken, insbesondere auch den Thierdarstellungen auf Bronzeschaalen (vergl. *Layard*, Monuments of Niniveh II. pl. 57 seq.), eine unverkennbare, auf gemeinsamen Ursprung hinweisende Verwandtschaft haben; die Säule aber findet wenigstens in Hinsicht auf die Abaci mit den Balkenabschnitten dazwischen und auf die Form des Piedestals ein Analogon in zahlreichen, den Holzbau nachbildenden Gräberanlagen Lykiens, ohne daß man deshalb berechtigt ist, mit Thiersch (über das Erechtheum, 2. Abhandlung. S. 55 fg.) einen ganzen, rein imaginären, pelasgisch-achäischen Tempelbaustyl daraus zu construiren.

Derselben Zeit und Kunstrichtung wie jenes Löwenrelief gehören einige Stücke aus grünem und rothem, marmorähnlichem Kalkstein (Halbsäule, Basis einer Säule, den ionischen Säulenbasen ähnlich, Platten) mit theils muschelförmigen, theils spiralen und Zickzack-Ornamenten an, welche am Eingange des von Lord Elgin ausgegrabenen, bei den Gelehrten unter dem Namen des Schatzhauses des Atreus, bei dem Volke unter dem des Grabes des Agamemnon bekannten unterirdischen Kuppelbaues südwestlich unterhalb der Burg von Mykenä gefunden worden sind und jetzt, abgesehen von der in Nauplia über der Thüre des sogenannten Buleutikon (Rathhauses) eingemauerten Halbsäule, theils im britischen Museum, theils in den vereinigten Sammlungen in München aufbewahrt werden; s. *Dodwell*, A classical and topographical tour through Greece II. p. 232 seq.; Alterthümer von Athen Supplement, Lief. II, 1—5; Expédition de Morée, architecture II. pl. 70; vergl. O. Müller, Kleine deutsche Schriften II. S. 331 fg.; Semper, Der Styl in den technischen und tektonischen

18) Auch die Bezeichnung dieser alterthümlichen Bauweise als der „pelasgischen" ist eine durchaus willkürliche, da die Alten nur eine bestimmte Befestigungsanlage in Athen, die man als Werk der Pelasger betrachtete, wegen dieses ihres Ursprungs, aber keineswegs wegen des Baustyls, τὸ *Πελασγικόν* nannten. Ganz verkehrt aber ist es, wenn Manche auch den kunstreichen Polygonbau, der sich bis in ziemlich späte Zeit herab neben dem Quaderbau erhalten hat (vergl. meine Bemerkungen in den Berichten der Sächs. Ges. der Wissensch. 1859. S. 115 fg.), als kyklopisch oder pelasgisch bezeichnen. 19) *Plin.* N. H. XXXVI, 13, 91; vergl. *E. Braun*, Il labirinto di Porsenna comparato coi sepolcri di Poggio Gajella. Rom. 1847; Dennis, Die Städte und Begräbnißplätze Etruriens II. S. 583. 617 fg. d. d. Uebers. 20) Löwen sah darin schon *Paus.* II, 16, 5, während einige Neuere (s. Annali XXXIII. p. 18) wegen des Mangels der Mähnen und der en face-Wendung der Köpfe eine andere Thierart darin erkennen wollen.

21) Siehe die Abbildungen Expéd. de Morée II. pl. 64 seq.; Müller-Wieseler, Denkmäler der alten Kunst Taf. I, 1 u. ö., die jetzt durch Photographien nach einem in Berlin befindlichen Gypsabgusse der ganzen Platte zu ersetzen sind. 22) Absichtlich übergehe ich die von Conze (Reise auf den Inseln des thrakischen Meeres Taf. IV. n. 10 u. 11) publicirten Marmorplatten mit liegenden Thierfiguren in der Mauer des mittelalterlichen Castells von Thasos, da ich dieselben nicht für antik, sondern für Werke des früheren Mittelalters halte.

Künsten I. S. 439. Es kann kein Zweifel sein, daß alle diese Stücke bei der Anlage jenes unterirdischen Baues zur Verzierung des allein nicht mit Erde bedeckten Einganges desselben angebracht worden sind [23]); dieselben weichen sowol in Bezug auf die Verwendung des bunten Materials, als auf die Form der Ornamente durchaus von der Weise der hellenischen Kunst ab, erinnern aber in letzterer Hinsicht an die Verzierungen, womit die Façaden einiger Felsgräber in Phrygien (s. *Leake*, A tour in Asia minor p. 27; Barth, Reise von Trapezunt durch die nördliche Hälfte Kleinasiens nach Skutari S. 90 fg.), sowie an die, mit denen auf assyrischen Reliefs (vergl. besonders *Layard*, Mon. of Niniveh I. pl. 8 seq.) die Gewänder der Könige geschmückt sind; auch auf den in den Ruinen von Niniveh gefundenen Thonscherben und bemalten Ziegeln kommen ähnliche Ornamente vor. Daraus ergibt sich also, daß die hauptsächlich der Prachtliebe der Herrscher dienende Kunst der Achäerzeit in Hinsicht auf Ornamentik von der asiatischen Kunst abhängig war, indem sie sich gewisser Verzierungen bediente, die zuerst wol von den Assyrern oder Babyloniern angewandt und zu einer conventionellen Manier ausgebildet, dann theils durch den Handelsverkehr mit den Phönikern, die besonders künstlich gewebte und mit Ornamenten reich verzierte Teppiche und Gewänder nach Griechenland einführten (Z, 289 fg.; vergl. Böttiger, Gr. Vasengemälde III. S. 105 fg.) [24]), theils durch directe Einwanderungen kleinasiatischer (phrygischer und lykischer) Stämme nach dem europäischen Hellas, besonders nach Argos und Korinth, den ältesten Mittelpunkten des Verkehrs mit dem Osten, gebracht worden sind.

Das Bauwerk selbst, an dessen Eingange die eben besprochenen Ornamente angebracht waren, ist eine bienenkorbähnliche, von einem offenbar künstlich aufgeschütteten Erdhügel umschlossene Anlage von kreisrunder Grundfläche, aus concentrischen, nach Oben zu sich immer verengenden Steinkreisen, deren oberster engster durch einen Schlußstein bedeckt ist, mit einer kleinen in den Fels gehauenen Seitenkammer (*Gell.* Argolis pl. 4—6; Expédition de Morée archit. II. pl. 66; vergl. Curtius, Peloponnesos II. S. 407 fg.). Die inneren Wände des Hauptgemaches waren, wie aus zahlreichen, in regelmäßigen Reihen angebrachten Löchern, in denen frühere Besucher noch kupferne Nägel vorgefunden haben, zu schließen ist, wahrscheinlich mit Erzplatten bekleidet, ein Schmuck der an die in einigen Stellen der Odyssee erwähnten von Erz strahlenden Wände königlicher Paläste und an die Sage von dem ehernen Thalamos der Danae erinnert; auch diese Art der Verzierung, von der auch die spätere hellenische Kunst noch einige Beispiele aufzuweisen hat [25]), scheint orientalischen (assyrisch-babylonischen) Ursprungs zu sein; vergl. J. Braun, Geschichte der Kunst II. S. 43; Semper, Der Stil I. S. 302 fg. Dieselbe bauliche Construction finden wir nicht nur in zwei ganz in der Nähe des aufgegrabenen sogenannten Schatzhauses noch in ihrer Erdhülle erhaltenen Anlagen, sondern auch an andern Orten Griechenlands (bei dem Dorfe Vaphio in der Nähe des alten Amyklä in Lakonien; bei Orchomenos in Böotien; auf dem Burghügel von Pharsalos in Thessalien) wieder, an lauter Plätzen die entweder von Achäern oder dem den Achäern offenbar seit alter Zeit eng verbundenen Stamme der Minyer bewohnt waren, sodaß wir wol dieselbe, die übrigens eine naturgemäße Entwickelung von der primitiven Bogenconstruction der tirynthischen Galerien ist, als eine speciell achäische bezeichnen dürfen; sie ist noch in der spätern Zeit, bis zum 4. Jahrhundert v. Chr. herab, angewandt worden in den Gräberstätten des von Milet aus colonisirten Pantikapäon (Antiquités du Bosphore Cimmérien. Petersbourg 1854. Einleitung) und in einem wahrscheinlich um 394 v. Chr. errichteten Grabe bei Knidos (s. *Newton*, A history of discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae. Vol. II. Text. p. 486 seq. und Atlas pl. LXII). Ob auch die auf der Insel Sardinien zahlreichen, unter dem Namen Nuraghi bekannten glockenförmigen Gebäude mit einem oder mehren Gemächern im Innern von gleicher Construction (vergl. *De la Marmora*, Voyage dans la Sardaigne II, 48. pl. 3—14; *Canina*, Architettura antica s. II. Atlas tv. CXLIII; Abeken, Mittelitalien S. 36), die schon von *Pseudoaristot.* Mir. ausc. 100 als *κατασκευάσματα εἰς τὸν Ἑλληνικὸν τρόπον διακείμενα τὸν ἀρχαῖον* bezeichnet werden, in einem directen Zusammenhange mit jenen achäischen Anlagen stehen oder unabhängig davon das Product einer ähnlichen Entwickelung der primitiven Bautechnik sind, mag dahingestellt bleiben. Was aber die Bedeutung jener achäischen Werke betrifft, so darf uns der schon von den Alten dafür gebrauchte Ausdruck *θησαυροί* (vergl. *Paus.* II, 16, 6; IX, 38, 2) durchaus nicht veranlassen, dieselben für Schatzhäuser, d. h. Vorrathskammern für Kostbarkeiten oder Geräthschaften, deren man sich nur zu gewissen Zeiten bediente, zu halten; vielmehr scheint jener Ausdruck mehr ein technischer zur Bezeichnung der bienenkorbähnlichen Form, wie sie besonders auch für unterirdische Vorrathskammern für Getreide u. dergl. angewandt wurde, gewesen zu sein (vergl. *Varro*, De l. l. VII, 17; *Plut.* Philopoem. 19; *Liv.* XXXIX, 50), der mit der ursprünglichen Bestimmung jener Anlagen, die wir nach der Analogie sowol der

23) Die Meinung von Thiersch (Ueber das Erechtheion II. S. 23 fg.), daß diese Stücke erst der byzantinischen Zeit angehören, wird schon durch den Augenschein widerlegt. 24) Ueber die textile Kunst als Vorbild für die Ornamentik aller übrigen Kunstzweige s. Semper, Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten. Band I: „Die textile Kunst für sich betrachtet und in Beziehung zur Baukunst." Frankfurt a. M. 1860.

25) Die Wände des Tempels der Athene Poliuchos auf der Akropolis in Sparta waren mit Erzplatten überkleidet, daher die Göttin *Χαλκίοικος* genannt wurde (*Paus.* III, 17, 2); in dem vom Tyrannen Myron (Ol. XXXIII) errichteten Schatzhause der Sikyonier in Olympia waren zwei *θάλαμοι*, einer im dorischen, der andere im ionischen Style, *χαλκοῦ εἰργασμένοι* (*Paus.* VI, 19, 2), d. h. offenbar in derselben Weise verziert.

schon erwähnten Gräber bei Pantikapäon und Knidos, als auch der mit Hügeln bedeckten viereckten Grabkammern in den Nekropolen Lydiens und Etruriens entschieden als Gräber, wol der altachäischen Könige, zu betrachten haben, gar Nichts zu thun hat [29].

Um auch von den Pyramiden, von denen sich an mehren Orten in Argolis, besonders in der Nähe von Lerna am Fuße des Berges Chaon Reste erhalten haben (Expédit. de Morée arch. II. pl. 55; Roß, Reisen und Reiserouten durch Griechenland I, 5, 142 seq.), auf die man bisweilen zur Bestätigung der Sagen von der Einwanderung des Danaos aus Aegypten sich berufen hat, ein Wort zu sagen, so können wenigstens die uns erhaltenen Reste solcher Bauwerke hier deshalb nicht in Frage kommen, weil sie, wie der Augenschein lehrt, einer entschieden jüngern Zeit als die ist, von der wir jetzt handeln, angehören.

Die bisher betrachteten Traditionen sowol als Monumente haben uns noch keine Spur von Bauten, welche zu Zwecken des Cultus gedient hätten, gezeigt, und allerdings waren die ältesten Cultstätten wol aller griechischen Stämme nicht geschlossene Gebäude, sondern heilige Bezirke unter freiem Himmel (τεμένη), besonders auf Bergeshöhen oder in Hainen, bisweilen auch natürliche Grotten. Indessen schon die mehrfache Erwähnung von Tempeln als Wohnsitzen der Götter in den Homerischen Gedichten, wie auch einige Spuren der ältesten Sagen weisen darauf hin, daß schon frühzeitig Gebäude errichtet wurden, die man als eine Art regelmäßigen Sitz der Götter, die dort gleichsam ihren Verehrern jederzeit Audienz gaben, betrachtete und als Aufbewahrungsort für die den Göttern geweihten Gegenstände (*ἀγάλματα, ἀναθήματα*) benutzte: denn dies sind die griechischen Tempel im Wesentlichen auch in der spätern Zeit geblieben, während die Hauptverrichtungen des Cultus vor dem eigentlichen Tempelgebäude stattfanden. Die älteste Form solcher Gebäude war wol die der aus Baumstämmen oder Baumzweigen errichteten Hütte, wie die Tradition den ältesten Tempel in Delphi als Hütte (*καλύβη*) aus Lorbeerzweigen, den des Poseidon Hippios bei Mantineia als aus Eichenstämmen gefügt schildert (*Paus.* VIII, 10, 2; X, 5, 9); doch bedingt schon der Holzmangel, an dem die meisten griechischen Landschaften seit alten Zeiten litten, frühzeitig auch für diesen Zweck die Anwendung des Steinbaues. Auch sind uns noch einige solche hochalterthümliche, wenigstens außerhalb des Kreises der eigentlich hellenischen Kunst stehende Cultgebäude erhalten in dem vom Stamme der Dryoper bewohnten südlichen Theile der Insel Euboia, drei auf dem jetzt Kliosi genannten Berge bei Styra und eins auf der Höhe des Berges Ocha bei Karystos: einfache Häuser von länglich-viereckiger (eins von quadratischer) Grundform, mit einer Thüre in der Mitte der Langseite, neben welcher an dem bei Karystos noch zwei Fenster angebracht sind, die Wände aus großen, unregelmäßigen Steinplatten, zwischen die kleinere zur Ausgleichung der einzelnen Steinlagen eingeschoben sind, das Dach aus gegen einander vortretenden Steinplatten, die aber über der Mitte des innern Gemaches eine Oeffnung lassen, wie wir sie später in den sogenannten Hypäthraltempeln [27]) finden, construirt: s. Rangabé's Mémoire sur la partie méridionale de l'île d'Eubée (Paris 1852) p. 28 seq. pl. V; Bursian, Archäol. Zeitung. 1855. Nr. 82; *Urlichs*, Annali XIV. p. 5 seq., Monumenti III. tv. 37; gegen die Behauptung von Roß u. A., daß diese Gebäude keine Tempel, sondern alte Sennhütten seien, vergl. Welcker, Kleine Schriften III. S. 376 fg.

Noch später als die Cultgebäude sind die Cultbilder, die den Anfang der eigentlichen statuarischen Bildkunst (im Gegensatz zu der jedenfalls älteren Reliefbildung, die noch eine durchaus unfreie, im Dienste der Architektur stehende ist) bezeichnen, bei den Griechen, deren ältester Cultus, wie der der meisten arischen Völker auf ihrer früheren Entwickelungsstufe, ein durchaus bildloser oder wenigstens an bloße Cultsymbole, wie Bäume, rohe Steine, Säulen, Spitzkegel, Holzstämme u. dergl. sich anlehnender war, in Gebrauch gekommen. Die Veranlassung dazu gab offenbar die anthropomorphische Gestaltung der alten Naturgötter, die sich besonders unter dem Einflusse der Poesie im Bewußtsein des Volkes vollzog, ein Proceß, der jedenfalls schon Jahrhunderte vor der Entstehung der Homerischen Gesänge begonnen hat, wie denn auch wenigstens an einer Stelle der Ilias (Z, 303)

26) Vergl. besonders Mure, Ueber die königlichen Grabmäler des heroischen Zeitalters im Rhein. Museum VI. S. 240 fg.; Welcker, Kl. Schriften III. S. 353 fg. Eine neue, aber verkehrte, Ansicht darüber hat Pyl (Die griechischen Rundbauten im Zusammenhange mit dem Götter- und Heroencultus erläutert. Greifswald 1861. S. 8 fg.) aufgestellt, indem er darin eine älteste Art runder Heiligthümer erkennen will.

27) Ueber diese hat nach Quatremère de Quincy (in den Mémoires de l'institut, classe d'histoire et de littérature anciennes, t. III. p. 194 seq.) zuerst eingehend gehandelt C. Fr. Hermann, Die Hypäthraltempel des Alterthums. Göttingen 1844. Als bloße, auf einem Misverständnisse seiner griechischen Quellen beruhende Fiction des Vitruvius (III, 1) suchte sie nachzuweisen Roß, Hellenika I. S. 1 fg., dessen Behauptungen zurückgewiesen worden sind durch Bötticher, „Der Hypäthraltempel auf Grund des Vitruvischen Zeugnisses erwiesen." Berlin 1847, u. Tektonik der Hellenen. Bd. II. Buch 4. S. 361 fg.; *Falkener*, On the Hypaethron of Greek Temples; a paper read before the archaeological society of Berlin. London 1861. In der That haben wir, auch abgesehen von der Stelle des Vitruvius, noch bestimmte Zeugnisse für die Existenz solcher Dachöffnungen in den griechischen Tempeln, wie für den olympischen Zeustempel die Erzählung von dem Blitz, der auf das Gebet des Pheidias vor demselben in den Fußboden des Tempels schlug (*Paus.* V, 11, 9); für den eleusinischen Tempel die Angabe des *Plutarch.* Per. 13: τὸ δ' ὀπαῖον ἐπὶ τοῦ ἀνακτόρου Ξενοκλῆς — ἐκορύφωσε; für den delphischen die Worte des *Justin.* XXIV, 8: „deum — se vidisse desilientem in templum *per culminis aperta fastigia;*" endlich allgemein *Servius* ad *Virg.* Georg. I, 14: (Daedalus) per summam aeris (l. aedis) partem quae apud veteres sine tecto erat, cum filo (l. filio) volavit. Außerdem wird eine solche Construction des Daches nothwendig bedingt durch das theils durch die erhaltenen Monumente (wie am großen Tempel in Pästum), theils durch ausdrückliche Angaben der Alten (wie für den Zeustempel in Olympia und den der Athene Alea in Tegea) bezeugte Vorhandensein von oberen Galerien im Innern der Cellen größerer Tempel.

das Cultbild einer Gottheit erwähnt wird. Wir müssen uns diese ältesten Götterbilder durchaus als hölzerne Puppen von großer Steifheit, mit geschlossenen Augen, an dem Körper anliegenden oder steif vorgestreckten Armen und an einander geschlossenen Füßen denken, die, wie dies noch im späteren Cultus bei den Holzbildern (ξόανα) durchaus Regel war, mit Gewändern bekleidet und mit Schmuck behangen wurden. Die beste Vorstellung davon geben die Vorstellungen alterthümlicher Cultbilder auf griechischen Vasenbildern, wie des troischen Palladion's (Müller-Wieseler, Denkm. I. Taf. 1. n. 6 u. 7; Annali 1858. tv. d'agg. M. und Monumenti VI. tv. 22), des Bildes der (Athene) Chryse auf Lemnos (Müller-Wieseler a. a. O. Taf. 2, 10; Monumenti VI. tv. 8), der Artemis Lusia in Arkadien (Müller-Wieseler a. a. O. n. 11), der Hera in Olympia (Arch. Zeitung 1853. Taf. LV) und ähnlicher; vergl. Gerhard, Antike Bildwerke Taf. CCCIX. Auch die in griechischen Gräbern häufig sich findenden Thonfiguren theils sitzender, theils stehender Göttinnen, die man mit Wahrscheinlichkeit auf Athene-Polias und auf Aphrodite als Todesgöttin bezieht (vergl. Gerhard, Prodromus mythol. Kunsterklärung S. 74; Ders. Ueber die Minervenidole Athens. Berl. 1844; Ueber Venusidole. Ebendas. 1845), können zur Veranschaulichung der typischen Formen jener ältesten Cultbilder, an denen man oft auch in der Zeit der freieren Kunstübung aus religiösen Gründen festhielt (vergl. *Paus.* III, 16, 1; VIII, 42, 3), dienen. Den ersten Fortschritt von dieser rohen, handwerksmäßigen Steifheit zu größerer Lebendigkeit und Beweglichkeit durch Oeffnung der Augen, Trennung der Beine von einander und der Arme vom Körper legt die Tradition dem Dädalos bei, einer durchaus mythischen Persönlichkeit, welche die besonders in Attika und auf der Insel Kreta in geschlossenen, durch gemeinsame Abstammung verbundenen Zünften oder Gilden (*Δαιδαλίδαι*) geübte alte Kunst des Bildschnitzens aus Holz (*γλυπτική*) repräsentirt, aber im Volksbewußtsein so lebendig war, daß man noch in späten Zeiten einige für den gebildeteren Kunstgeschmack zwar abstoßende, ja lächerliche Schnitzbilder, die aber doch für den Kenner schon eine gewisse Begeisterung des künstlerischen Schaffens und ein wenn auch noch sehr kindliches und naives Streben nach dem Höchsten erkennen ließen (vergl. *Plut.* Hipp. mai. p. 282 a; *Paus.* II, 4, 5; *Cic.* Brut. 18, 71), als Werke des Dädalos aufzeigte; vergl. Brunn, Geschichte der griech. Künstler I. S. 14 fg.; Preller, Griechische Mythologie II. S. 499 fg. Die Localisirung des Dädalos in Athen (wo es noch in späteren Zeiten sowol ein *γένος* als auch einen *δῆμος* der *Δαιδαλίδαι* gab) und auf der Insel Kreta läßt uns diese beiden Orte als die ältesten Pflegestätten dieser Bildschnitzkunst erkennen; wenn aber die Sage den Dädalos von Athen aus nach Kreta führt, so scheint die von ihm repräsentirte Kunstfertigkeit vielmehr den umgekehrten Gang genommen zu haben. Daß auf Kreta die Ausbildung dieser Kunstfertigkeit durch orientalischen (phönikischen und assyrischen) Einfluß befördert worden ist, ist sehr wahrscheinlich; eine bloße Fiction dagegen ist die von Diodor (IV, 961) erhaltene Erzählung der ägyptischen Priester vom Aufenthalt des Dädalos in Aegypten; denn theils zeigen die principiell in der ruhigsten Stellung gebildeten altägyptischen Steinstatuen eben durch diese Steifheit und Unbewegtheit ihrer Haltung einen scharfen Gegensatz zu den Dädalischen Holzbildern, an denen ja gerade, oft in den übertriebensten Ausdrücken, die Lebendigkeit und Bewegtheit, die ihnen den Schein wirklichen Lebens gab, gerühmt wird (vergl. *Plat.* Menon p. 97 d. mit den Schol.; Philippos bei *Aristot.* De anima I, 3; *Dio Chrys.* Or. XXXVII, 9 seq. p. 522 ed. *Emperius*), theils unterscheidet einer der besten Kenner der alterthümlichen Kunst, Pausanias, ausdrücklich die ägyptischen Bildwerke von den ältesten attischen, die eben mit den Dädalischen ihrem Style nach durchaus identisch sind (*Paus.* VII, 5, 5; vergl. V, 25, 13). Wir müssen also auch für die Anfänge der Bildschnitzkunst bei den Griechen die Annahme eines ägyptischen Einflusses zurückweisen; auf die Frage, ob ein solcher in späterer Zeit für die Anfänge der statuarischen Bildung in Stein (Marmor) stattgefunden hat, werden wir später zurückkommen. Daß auch der Thon schon frühzeitig zu einer Art von untergeordneten Kunstgebilden, Gefäßen, die man aus Freude am Schmuck mit Ornamenten und Figuren in bunten Farben verzierte, von den Griechen verarbeitet wurde, ist unzweifelhaft. Unter dem Schutte der Ruinen von Mykenä haben sich einige Topfscherben gefunden, welche mit Ornamenten verziert sind, die denen der Säulenfragmente vom sogenannten Thesauros genau entsprechen: s. Semper, Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten I. S. 440. Außerdem aber besitzen wir noch aus Funden hauptsächlich in griechischen und etrurischen Gräbern eine zahlreiche Classe von Gefäßen aus gebranntem Thon, die auf blaßgelber Grundfarbe Figuren mit eingeritzten Umrissen, die mit rothbrauner oder schwärzlicher Farbe, woneben seltener auch andere Farben, wie weiß und violett erscheinen, ausgefüllt sind, in einem oder mehren rund um das Gefäß herumlaufenden Streifen zeigen: vergl. O. Jahn, Einleitung in die Vasenkunde S. CXLIV fg.; Semper, Der Stil II. S. 136 fg. Die Vorstellungen sind meist Thierfiguren, theils phantastische, theils wirkliche Thiere, aber in durchaus unnatürlicher, conventioneller Manier behandelt; neben und zwischen denselben sind zahlreiche Ornamente, theils lineare, theils der Pflanzenwelt entnommene, hauptsächlich zur Ausfüllung des leeren Raumes angebracht[28]). Man bezeichnet diese Gefäße, die man früher fälschlich ägyptisirende nannte, jetzt gewöhnlich als phönikisirende, mit Recht, da sowol die Bildung der Thierfiguren und Ornamente eine entschiedene Aehnlichkeit mit assyrischen und babylonischen Kunstwerken zeigt, als auch mehre Fundorte derselben, wie die Inseln Kypros,

28) Vergl. darüber auch Dr. C. F. A. v. Lützow, Zur Geschichte des Ornamentes an den bemalten griechischen Thongefäßen. München 1858.

Thera und Melos[29]), einst von Phönikern, die wir also als die Vermittler dieser orientalischen Formen für die Griechen zu betrachten haben, besetzt waren. Was nun die Entstehungszeit dieser Gefäße anlangt, so können dieselben an sich sehr alt sein, da, wie der Verkehr Griechenlands mit den Phönikern, so gewiß auch die dadurch veranlaßte Gefäßfabrication in sehr alte Zeiten hinaufreicht; allein der Umstand, daß manche dieser Gefäße nicht nur mythische Darstellungen, die doch erst durch die Ausbildung der epischen Poesie bedingt sind, sondern auch Inschriften in dem Alphabet, das wir auf den ältesten Steinschriften des erst um 710 v. Chr. von Korinth aus colonisirten Korkyras angewandt finden, zeigen, lehrt uns, daß diese Art der Gefäßfabrication noch weit in die folgende Periode hineinreicht; der Hauptsitz derselben war ohne Zweifel das nach der dorischen Eroberung zur ersten Handelsstadt Griechenlands aufgeblühte Korinth, auf welches die Tradition auch die Anfänge der Plastik in Thon und der Malerei (s. die folgende Periode) zurückführt.

Nach dieser Betrachtung der Anfänge haben wir noch auf den Standpunkt der künstlerischen Thätigkeit, von welchem uns die Homerischen und Hesiodischen Gedichte ein Bild geben, einen Blick zu werfen. Was zunächst die Baukunst[30]) anlangt, so werden Tempel mehrfach beiläufig erwähnt, jedoch nirgends genauer beschrieben; nur die Erwähnung der „steinernen Schwelle" (*λάϊνος οὐδός*) des Tempels des Apollon in Pytho (Delphi, s. I, 404; θ, 80) zeigt, daß dort schon damals der Ol. LVIII, 1 (548) durch Brand zerstörte Steinbau, dessen Errichtung die Sage dem Trophonios und Agamedes beilegte[31]), bestand. Genauer werden die Werke der sogenannten bürgerlichen Baukunst geschildert: wohlbefestigte Städte, von Ringmauern mit Thürmen (*πύργοι*), auf deren Platform sitzend man die Umgegend der Stadt überschauen kann, umgeben, durch hochgelegene Burgen, die wie das troische Pergamos auch die angesehensten Tempel einschließen, befestigt; in der Mitte der Stadt ist die mit Steinsitzen versehene Agora, die nicht blos für den Geschäftsverkehr, sondern auch für Volksversammlungen, Gerichtsverhandlungen und Wettkämpfe dient: so finden wir alle wesentlichen Elemente des spätern griechischen Städtebaues mit Ausnahme der Theater schon damals ausgebildet. Von öffentlichen Gebäuden wird uns, und zwar erst in den jüngern Partien der Gedichte, die Lesche (*λέσχη*) als ein Ort, wo müßige Leute und Bettler zu sitzen und zu übernachten pflegen, erwähnt (σ, 329; *Hesiod.* *ἔργα* 491 u. 499); jedenfalls eine einfache überdeckte Halle, deren Dach von hölzernen oder steinernen Pfeilern (*κίονες*) getragen wurde, mit Holz- oder Steinbänken an den Wänden. Am ausführlichsten sind, besonders in der Odyssee, die Wohnhäuser der Fürsten geschildert[32]), welche zwar in Hinsicht auf ihren Umfang sowol als den Glanz der innern Ausstattung einen unverkennbaren Gegensatz zu der bürgerlichen Einfachheit der folgenden hellenischen Zeit, aber doch im Wesentlichen durchaus dieselbe Construction, wie das spätere griechische Bürgerhaus, zeigen. Die ganze Anlage besteht aus drei Haupttheilen: dem Vorhof (*αὐλή*), dem Männersaal (*μέγαρον*) und dem Frauenraum (*θάλαμοι*), welche durch Thüren mit einander verbunden und durch eine gemeinsame Mauer (*ἕρκος*) mit Zinnen umschlossen sind. Durch ein großes Thor, das den einzigen Zugang von der Straße aus bildet, tritt man in den Vorhof, dessen Mittelpunkt der Altar des Zeus Herkeios, des Schützers der ganzen durch das gemeinsame *ἕρκος* verbundenen Anlage, ist; an den Seiten liegen allerhand Wirthschaftsräume, namentlich eine oder mehre offene Hallen (*αἴθουσα*) für Wagen und allerlei Geräthe, die auch von den Männern zum Schlafen benutzt werden. Durch einen Vorbau (*πρόδομος*) tritt man aus dem Hofe in den Versammlungs- oder Speisesaal der Männer, dessen aus großen Balken construirte Decke, in der sich gerade über dem niedrigen Heerde eine Oeffnung zum Abziehen des Rauches befindet, von hölzernen Säulen oder Pfeilern getragen wird; in den Wänden sind jedenfalls Fenster, d. h. viereckige durch hölzerne Läden verschließbare Oeffnungen, angebracht[33]). Durch eine Thüre in der Hinterwand gelangt man in den hintersten Theil des Hauses, der aus einem doppelten Stockwerk besteht: unten sind Vorrathskammern und Räume für die Dienerinnen, oben, im *ὑπερῷον*, das Gemach der Hausfrau und das eheliche Schlafgemach. Daß die Wände des Männersaals bisweilen mit glänzenden Erzplatten bekleidet sind (vergl. δ, 72; η, 86; *Hesiod.* *ἀ.* 150), ist schon oben berührt worden.

Aus dem Bereiche der Bildkunst werden uns Arbeiten aus Holz, Elfenbein und Metall, von vorwiegend decorativem Charakter, geschildert. Als ein hölzernes Schnitzbild müssen wir uns das Cultbild der sitzenden Athene im Tempel derselben auf der Burg von Ilion (Z, 303), als ein Holzschnitzwerk auch das große, von den Griechen mit trügerischer List aufgestellte Roß (*δουράτεος ἵππος* θ, 512), ein Werk des Phokers Epeios (λ, 523)[34]) — von dem freilich die Ilias noch Nichts

29) Einige hochalterthümliche Gefäße von dieser Insel sind in getreuen Reproductionen publicirt von Conze, Melische Thongefäße. Leipzig 1862. 30) Vergl. über die Baukunst der Homerischen Zeit überhaupt Hirt, Geschichte der griechischen Baukunst I. S. 201 fg. 31) Vergl. Preller, Griechische Mythologie II. S. 501 fg.

32) Vergl. darüber *Rumpf*, De aedibus Homericis, part. I. Gießen 1844; part. II. 1857; ders. De interioribus aedium Homericarum partibus, 1858. Nicht zu benutzen zur Reconstruction dieser Anaktenhäuser sind die Ruinen einer kleinen alten Befestigung auf dem Gipfel des Berges Aetos auf der Insel Ithaka, die W. Gell u. A. für Reste des Palastes des Odysseus gehalten haben, während, wie Leake nachgewiesen hat, die Stadt, in welche die Odyssee den Palast des Odysseus setzt, an einer ganz andern Stelle der Insel lag. 33) Als ein solches ist wol mit Apion (bei *Apollon.* Soph. p. 122. *Bekker*) und Eustathios die χ, 126 fg. erwähnte ὀρσοθύρη zu erklären, wobei es freilich auffällig bleibt, daß nach der ganzen Schilderung nur eine solche ὀρσοθύρη vorhanden ist. 34) Die spätern Griechen betrachteten den Epeios, dessen Name wol ein rein ethnographischer, den Volksstamm der Epeier (wie Argos, der auch als Verfertiger eines Schnitzbildes

weiß — denken. Das hölzerne Hausgeräthe in den fürstlichen Häusern war nicht nur künstlich gedrechselt, sondern auch öfter mit eingelegten Verzierungen aus Elfenbein und edeln Metallen geschmückt, wie das Ehebett des Odysseus, das er selbst gearbeitet (ψ, 200) und ein Lehnsessel in seinem Hause, ein Werk des Ikmalios (τ, 55) [34]). **Elfenbein** wird auch sonst zu Verzierungen angewandt, wie an Schwertscheiden (θ, 404) und als Backenschmuck der Pferde, wozu es karische und mäonische Frauen mit Purpur färben (Δ, 141). Am öftersten aber werden kunstreiche **Metallarbeiten** erwähnt. Zwar die goldenen sich selbst bewegenden Dienerinnen, die Hephästos für sich gearbeitet (Σ, 417), dürfen ebenso wenig als die goldenen und silbernen Hunde an der Thür und die goldenen Fackelträger im Saale des Alkinoos (η, 91 fg.), als Nachklang wirklich vorhandener statuarischer Darstellungen dieser Art, sondern nur als reine Phantasiebilder, wie sie gerade in den jüngeren Partien der Homerischen Gedichte so häufig sind, betrachtet werden; aber sicher der Wirklichkeit entsprechend sind die Schilderungen der Geräthe, wie Dreifüße, Mischgefäße, Becher, unter denen besonders der mit goldenen Buckeln und Tauben geschmückte vierhenkelige Becher des Nestor (Λ, 632 fg.) [36]) hervorzuheben ist; ferner Spangen, wie die goldene des Odysseus, auf welcher ein Hund, der ein Rehkalb würgte, dargestellt war (τ, 226 fg.) und namentlich Schutzwaffen, wie Panzer, Wehrgehänge und Schilde, die meist aus verschiedenen Metallstreifen zusammengesetzt und theils mit Thierfiguren, theils mit Schreckbildern, wie Drachenköpfen und dem Gorgonenhaupte [37]) — also ganz analog den vorher erwähnten ältesten Vasenbildern — verziert sind; vergl. Λ, 19 fg., 32 fg.; λ, 609 u. ö. Dagegen ist das wunderbarste Werk dieser Art, der im Alterthum und in der Neuzeit viel besprochene [38]) und nachgebildete Schild des Achilles, dessen Beschreibung (Σ, 478 fg.) jedenfalls zu den spätesten Partien der Ilias gehört, im Wesentlichen als ein bloßes Phantasiegebilde, das keinen Maaßstab für die Beurtheilung der Kunstfertigkeit der Homerischen Zeit abgeben darf, zu betrachten, wenn auch sowol in der ganzen Anordnung der Bildwerke in rund herumlaufenden parallelen Streifen mit genauer Responsion der einzelnen Darstellungen, als auch manchen einzelnen Darstellungen (wie in den Thierkämpfen und Reigentänzen, die auf alten Vasenbildern, und allenfalls der belagerten Stadt, die in assyrischen Reliefs Analogien finden) Reminiscenzen an wirklich vorhandene Bildwerke zu erkennen sind. Zahlreicher sowol als auch deutlicher sind diese Reminiscenzen in der Beschreibung des Schildes des Herakles [39]) in der sogenannten *Ἀσπίς* (einem von einem Nachahmer der Homerischen Poesie erweiterten Stücke aus dem *κατάλογος γυναικῶν*) des Hesiodos (v. 139 seq.), dessen Abfassung freilich jedenfalls erst in die folgende Periode fällt. Allerdings ist diese Beschreibung als Gesammtcomposition noch unmöglicher und noch mehr mit rein phantastischen Elementen versetzt als die Homerische; aber eine Reihe der einzeln aufgeführten Darstellungen, wie der Kampf zwischen Löwen und Ebern, der zwischen den Kentauren und Lapithen, der Tanz der Musen zum Citherspiel des Apollon, das Wagenrennen, Perseus mit dem Haupte der Medusa von Gorgonen verfolgt, findet sich in ganz entsprechender Ausführung auf alten Vasenbildern [40]), sodaß die Beschreibung sicher auf der Anschauung wirklicher Bildwerke dieser Art beruht.

Von **Malerei** endlich findet sich in den Homerischen Gedichten noch keine Spur, doch setzen die wahrscheinlich nach phönikischen Vorbildern (s. oben) gearbeiteten künstlichen Webereien, wie der Γ, 126 seq. erwähnte Purpurmantel mit Kämpfen der Troer und Achäer, ein Werk der Helena, wenigstens eine gewisse Ausbildung der Zeichnung voraus.

II. Die ältere hellenische Kunst bis zur Hegemonie Athens, Ol. 1—LXXVI, 2.

Die gewaltigen politischen Umwälzungen, welche insbesondere herbeigeführt wurden durch das Vordringen eines neuen, bisher der griechischen Culturentwickelung ferner stehenden Stammes, der Dorer, und durch die dadurch veranlaßten Auswanderungen bedeutender Bruchtheile der früher im europäischen Griechenland seßhaften Stämme nach den Küsten Kleinasiens, wo sie schon stammverwandte Elemente vorfanden und mit diesen neue Staaten, die rasch zu bedeutender Blüthe gelangten, bildeten, mußten natürlich zunächst eine Unterbrechung der alten Kunstübung herbeiführen, bis sich nach Consolidirung der neuen Staatengründungen zunächst und hauptsächlich im Dienste der Gottheiten, unter deren besonderem Schutze diese jungen Staaten aufblühten, wieder Gelegenheit und Raum für eine über die Befriedigung des Bedürfnisses hinausgehende, wirklich künstlerische Thätigkeit darbot. Vor Allem war es die epische Poesie, welche durch die Ausprägung der einzelnen Gottheiten

---

der Hera genannt wird, den der Argiver) repräsentirender ist, ebenso wie den Dädalos als einen historischen Künstler (*Plat.* Ion. p. 533 a); in Argos zeigte man ein altes Schnitzbild des Hermes als sein Werk (*Paus.* II, 19, 6).

35) Vergl. darüber auch K. Grashof, Ueber das Hausgeräth bei Homer und Hesiod, im Jahresbericht über das königl. Gymnasium zu Düsseldorf, 1858. 36) Asklepiades von Myrlea hatte eine besondere Schrift über diesen Becher (*Περὶ τῆς Νεστορίδος*) geschrieben, Dionysos der Thraker auf Rhodos eine Nachbildung desselben anfertigen lassen: *Athen.* XI. p. 488 a. 489 a. 37) Ueber diese Kunstform, die von der ältesten Entwickelung der griechischen Kunst an eine bedeutende Rolle spielt, vergl. K. Levezow, Ueber die Entwickelung des Gorgonenideals in der Poesie und bildenden Kunst der Alten. Berlin 1833, und dazu die Bemerkungen von O. Müller, Kleine deutsche Schriften II. S. 465 fg. u. 668 fg. 38) Zu der in O. Müller's Handbuche der Archäologie §. 59, 1 aufgeführten Literatur ist neuerdings hinzugekommen: *Lloyd*, The homeric design of the shield of Achilles. London 1854; Overbeck, Gesch. d. gr. Plastik I. S. 48 fg.; Friederichs, Die Philostratischen Bilder S. 223 fg.

39) Vergl. darüber besonders O. Müller, Kl. d. Schriften II. S. 615 fg. und *Deiters*, De Hesiodea scuti Herculis descriptione. Bonn. 1858. 40) Mit Recht vergleicht Deiters a. a. O. vor Allen die große Vase des Ergotimos und Klitias: Monumenti IV. t. 54—58; Arch. Zeitung 1850. Nr. 23. Taf. 23. 24.

zu plastischen Gestaltungen einer schöneren, verklärten Menschlichkeit, wie durch die Ausbildung eines ganzen Kreises von Sagen, deren Mittelpunkt einzelne hervorragende, von der dichterischen Phantasie in scharfen Umrissen gezeichnete Heldengestalten bildeten, der bildenden Kunst gleichsam die Hand reichte und sie zu einer Fülle für sie vorbereiteter Stoffe hinführte. Dieses Handinhandgehen der Poesie und bildenden Kunst ist es, durch welches erst das eigentlich Hellenische, das in seiner Anerkennung der Gleichberechtigung des geistigen und sinnlichen Elements im Menschen und in seinem Streben, die völlige Uebereinstimmung beider durch Ausprägung jeder Idee in der ihr völlig entsprechenden Form zu erreichen, zugleich das rein Menschliche ist, zur Erscheinung kommt. Wie nun aber das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der verschiedenen griechischen Staaten erst allmälig sich abklärt, so tritt uns auch in der Kunst das Hellenische zunächst in zwei verschiedenen Elementen entgegen, dem dorischen und ionischen, die gleichsam convergirend gegen einander laufen, bis sie im attischen ihren Vereinigungspunkt und dadurch ihren höchsten Abschluß finden. Die charakteristischen Unterschiede beider kann man am besten dahin präcisiren, daß bei den Doriern das Schwerfällige, Ernste und Gebundene, bei den Joniern das Leichte, Anmuthige und Freie überwiegt, Gegensätze, die durchaus in dem verschiedenen Stammcharakter begründet sind und sich mit einigen Modificationen auch auf dem politischen, socialen und literarischen Gebiete wiederfinden.

Am bestimmtesten ausgeprägt hat sich diese Verschiedenheit in der Architektur, wenigstens im Tempelbau, der nicht nur in den republikanischen, sondern auch in den monarchischen Staaten, wie Lakonien, den hauptsächlichen, um nicht zu sagen einzigen Vorwurf der Baukunst im höheren Sinne bildet, indem der Staat gewisse architektonische Kunstformen gleichsam als Vorrechte der Götter behandelt und ihre Anwendung bei menschlichen Wohnungen untersagt [41]). Daß gerade im Tempelbau der schon von den Alten anerkannte Gegensatz eines dorischen und ionischen Styls sich am schärfsten und deutlichsten zeigt, liegt offenbar daran, daß die Kunstform des Tempelbaues sich am frühesten bei jedem der beiden Stämme in selbständiger Weise ausgebildet hat, namentlich früher als die Plastik, in welcher, wie wir später sehen werden, jener Gegensatz bei weitem nicht so bestimmt auftritt. Daher erklärt es sich auch, daß wir die früheste Entwickelung beider Stylarten nicht mehr in Monumenten nachweisen können, sondern daß uns dieselben schon in den ältesten uns erhaltenen Denkmälern in gewisser Art fertig entgegentreten, woraus man keineswegs folgern darf, daß sie gleich auf einmal vollständig als ein geschlossenes System hervorgetreten seien; daß vielmehr auch hier eine allmälige, aber vor der Zeit, aus welcher uns noch Monumente erhalten sind, liegende Entwickelung stattgefunden hat, beweist schon der eine Umstand, daß das eine wesentliche Glied des dorischen Frieses, die Metope, welche uns bereits in den ältesten der uns erhaltenen Denkmäler als eine zwischen die Triglyphen eingelassene Steinplatte erscheint, ihrem Namen nach (μετόπη = Zwischenöffnung) ursprünglich ein offener Raum zwischen den den Dachkranz stützenden Triglyphen war, bestimmt, um in den noch nicht von Säulenhallen umgebenen, sondern nur aus der auf drei Seiten von Mauern umschlossenen, vorn durch Säulen zwischen den die Wände abschließenden Pfeilern (Anten) zugänglichen Cella bestehenden Tempel Licht einzulassen [42]). Dagegen ist wenigstens für den dorischen Bau zuzugeben, daß in den ältesten Monumenten sowol die ursprüngliche Bestimmung der einzelnen baulichen Glieder als auch die hauptsächlich auf der Verschiedenheit der Proportionen der Säulen und des Gebälks, sowie der Stellung der Säulen zu einander beruhende charakteristische Eigenthümlichkeit der Stylgattung schärfer und deutlicher hervortritt als in den jüngern.

Es ist nicht unsere Absicht, hier eine Darstellung des Systems des dorischen und ionischen Tempelbaues zu geben, sondern wir verweisen hierfür unsere Leser auf die ausführliche Darlegung von Bötticher im ersten und zweiten Buche der Tektonik der Hellenen und auf die darauf begründete kürzere von L. Lohde, Die Architektonik der Hellenen. Berlin 1862. Wohl aber müssen wir, da wir uns die Darstellung der historischen Entwickelung der griechischen Kunst zur Aufgabe gemacht haben, ehe wir die bedeutendsten architektonischen Monumente dieser Periode in historischer Folge ins Auge fassen, in der Kürze auf die Frage nach dem historischen Verhältnisse der beiden Stylarten zu einander, sowie zu der Baukunst der älteren Culturvölker eingehen. Schon im Alterthum (vergl. *Vitruv.* IV, 1) finden wir die Meinung verbreitet, daß der dorische Styl der ältere, der ionische nur eine jüngere Modification desselben sei, und auch die neueren Forscher haben meist, wenn sie auch die gesonderte Entwickelung beider Stylgattungen zugestehen, der dorischen als der einfacheren, das Princip der Einheit repräsentirenden, ein höheres Alter als der mannichfaltigeren, die Vielheit darstellenden ionischen vindiciren zu müssen geglaubt. Dabei vergißt man aber, daß diese principielle Verschiedenheit ja eben auf der verschiedenen Eigenthümlichkeit der beiden Stämme, die gerade in den ersten Zeiten ihres Auftretens in der Geschichte am schärfsten ausgeprägt erscheint, später aber

41) Vergl. K. Bötticher, Andeutungen über das Heilige und Profane in der Baukunst der Hellenen. Berlin 1846.

42) Für diese ganze Frage dürfte besonders auch die Untersuchung der auf den ältesten Vasenbildern dargestellten Tempelbauten von Interesse sein. So zeigt das durchaus als Tempel behandelte Haus der Thetis auf der Vase des Ergotimos und Klitias (Mon. IV. t. 54 seq.) deutlich charakterisirte dorische Säulen mit Basen. Einiges dieser Art gibt Semper, Der Stil II. S. 243 fg., etwas mehr *Hittorf*, Restitution du temple d'Empédocle, Atlas, pl. XVIII u. XX. Für die Münzen hat etwas Aehnliches, jedoch in viel weiterem Umfange, versucht *J. L. Donaldson*, Architectura numismatica or architectural medals of classic antiquity illustrated and explained by comparison with the monuments and the descriptions of ancient authors and copious text. Lond. 1859.

sich mehr und mehr assimilirt, beruht. So wenig die Ionier früher den dorischen, dann erst den ionischen Dialekt gesprochen haben, ebenso wenig haben sie erst dorisch, dann ionisch gebaut, vielmehr haben sich, ähnlich den beiden Dialekten, die beiden Baustyle unabhängig von einander, ungefähr gleichzeitig entwickelt: der dorische in den von den Doriern in Gemeinschaft mit den Resten der altachäischen Bevölkerung im Peloponnes gegründeten Staaten, hauptsächlich wol in Korinth, da die Tradition den Korinthern die Erfindung der von den Dachflügeln umschlossenen dreieckigen Giebelfelder (*ἀετοί*) und der Verzierung der Dächer mit den sogenannten Stirnziegeln beilegt (*Pindar*. Ol. XIII, 21; *Plin*. N. H. XXXV, 12, 43, 152); der ionische in den ionischen Staaten Kleinasiens, die ja auf fast allen Gebieten der Cultur dem europäischen Hellas vorangeeilt sind.

Ueber den Zusammenhang beider Baustyle mit der Bauweise der vorhergehenden Periode läßt sich bei dem Mangel an Säulenbauten aus derselben kein sicheres Urtheil fällen. Das Capitäl der Säule auf dem Relief über dem Löwenthor in Mykenä zeigt nur eine ziemlich entfernte Aehnlichkeit mit dem der dorischen Säule, während die am Eingange des sogenannten Thesauros des Atreus aufgefundene Säulenbasis in ihrer Zusammensetzung aus Spira (Pfühl) und Trochilos (Hohlkehle) der ionischen Säulenbasis entspricht. Die dryopischen Heiligthümer können schon wegen des Mangels an Säulen nicht wohl zur Vergleichung herangezogen werden; doch entspricht der länglich-viereckige Grundplan der Mehrzahl derselben durchaus der Form der Cella des dorischen wie des ionischen Tempels und die Oeffnung in der Mitte des Daches ist von den Ioniern, die von Anfang an umfangreichere Tempel gebaut zu haben scheinen und die ursprünglich zum Einlassen des Lichts bestimmte Metope (s. S. 398) nicht kannten, wahrscheinlich durchaus festgehalten worden, während bei den Dorern erst der Verschluß der Metopen und die Erweiterung des ursprünglichen Grundplanes des Tempels, des *ναὸς ἐν παραστάσιν* (templum in antis) zum *ναὸς περίπτερος* die Anwendung des Oberlichts bedingte. Daß ein gewisser Zusammenhang des ionischen Baustyls mit der Bauweise der Völker des inneren Asiens stattfindet, ist, obgleich uns keine phönikischen und assyrischen Säulenbauten erhalten sind, die persischen aber, die mannichfache Berührungspunkte mit dem ionischen Style zeigen, erst aus einer Zeit stammen, in welcher dieser bereits vollständig ausgebildet war, doch daraus zu schließen, daß wir auf einigen assyrischen Reliefs [43]) Säulen, die mit den ionischen namentlich in der Bildung des Capitäls durch Polster mit Voluten übereinstimmen, dargestellt sehen und daß auch die sonstigen Ornamente des ionischen Styls mehrfach den auf assyrischen Bildwerken angewandten entsprechen, wornach eine Entlehnung von Formensymbolen und charakteristischen Ornamenten von den Assyriern durch die Ionier nicht abzuleugnen ist. Näher scheint auf den ersten Blick die Vergleichung des dorischen Säulenbaues mit dem ägyptischen zu liegen, wie sie namentlich von neueren Forschern öfters angestellt und zur Herleitung des dorischen Baustyls aus Aegypten benutzt worden ist [44]). Allein eine aufmerksamere Vergleichung lehrt uns, daß diese Aehnlichkeit doch mehr eine allgemeine ist, wie sie auch unabhängig von einander bei verschiedenen Völkern unter ähnlichen Naturverhältnissen und bei Gleichheit des Materials [45]) sich entwickeln konnte, und gerade die charakteristischsten Theile des dorischen Baues, das Säulencapitäl mit dem weit ausladenden Wulst (Echinos) und der auf demselben aufgemalten Blattverzierung, und die Gliederung des Frieses in Triglyphen und Metopen wenig oder gar nicht berührt [46]); daß ferner sowol das äußerst mannichfaltige Grundschema der ägyptischen Tempelanlage als auch die flache Bedachung derselben von der constanten Weise des hellenischen Tempelbaues überhaupt sehr weit absteht. Nimmt man nun hinzu, daß gerade für die dorischen Staaten des Peloponnes, in denen der dorische Baustyl sich entwickelt hat, auch Korinth nicht ausgenommen, ein reger Verkehr mit Aegypten, der zur Entlehnung der baulichen Formen von diesem hätte führen können, in der Zeit vor der Eröffnung Aegyptens durch Psammetich weder bezeugt, noch an sich wahrscheinlich ist, so wird man nicht umhin können, die Annahme der ägyptischen Herkunft des dorischen Baustyls als eine unberechtigte Hypothese zu bezeichnen.

Eine Anzahl Tempelreste machen es uns möglich, die Ausbildung des dorischen Styls in der Architektur von der alterthümlichen Schwerfälligkeit zu dem Eindrucke des maßvollen Ernstes zu verfolgen. Den alterthümlichsten Charakter zeigt der Tempel in der unteren Stadt Korinth [47]), von dem zu Stuart's Zeit (s. Alterthümer von Athen III. Lief. 12. Taf. 10 fg.) noch zwölf, jetzt nur noch sieben Säulen mit ihrem Architrav erhalten sind, aus denen sich der Grundplan des Tempels nicht mehr sicher feststellen läßt; doch sieht man wenigstens, daß er peripteros war. Die Säulen, aus grobem Kalkstein, mit einer doppelten Lage von röthlichem Stuck überzogen, bis zum Capitäl aus einem Stück, sind sehr kurz und stämmig (nicht ganz vier untere

43) Vergl. *Layard*, Niniveh and its remains II. p. 273; dazu Semper, Der Stil I. S. 383 fg.

44) Vergl. *Lepsius*, „Sur l'ordre des colonnes-piliers en Égypte et ses rapports avec le second ordre Égyptien et la colonne grecque“ in den Annali IX. p. 65 seq.; *Falkener*, „On some Egyptian-Doric columns in the southern temple at Karnak“ im Museum of classical antiquities I. p. 87 seq.; J. Braun, Geschichte der Kunst II. S. 70 fg. 45) Gegen die vielfach beliebte Herleitung des dorischen Baustyls aus dem Holzbau vergl. meine Bemerkungen in den Jahrb. für Philol. Bd. 73. S. 430 fg. 46) Vergl. meine Bemerkungen a. a. O. S. 425 fg. und Bergau und Erbkam im Archäol. Anzeiger 1863. n. 176 — 179. S. 115* fg. Was J. Braun, Geschichte der Kunst II. S. 75 von „Triglyphen in Aegypten und Asien,“ anführt, hat theils mit dem dorischen Triglyphon eine nur ganz entfernte Aehnlichkeit, theils gehört es, wie der Triglyphenfries an dem angeblichen Grabdenkmale des Absalom, einer ganz späten Zeit der verballhornten griechischen Architektur an; vergl. Stark, Philologus XIV. S. 742. 47) Nach der auch von Curtius (Peloponnesos II. S. 525 fg. 532) gebilligten Vermuthung Leake's der von *Paus*. II, 4, 1 erwähnte Tempel der Athene Chalinitis.

Durchmesser hoch) und sehr stark verjüngt, der Echinos des Capitäls ist sehr weit ausladend, der Architrav von bedeutender Höhe, die Zwischenräume zwischen den Säulen, besonders den Ecksäulen, sind sehr eng. Diesem korinthischen Tempel, über dessen Erbauungszeit wir nicht einmal eine Vermuthung aussprechen können, steht an Alter wahrscheinlich zunächst der große Tempel in Poseidonia (vergl. *Major*, Les ruines de Paestum ou de Posidonie, 1768; *Paoli*, Rovine di Pesto 1784) mit 6 × 14 Säulen und einer doppelten, unteren und oberen Säulenstellung im Innern der also jedenfalls hypäthralen Cella. Er ist aus mit feinem Stuck überzogenem Kalktuff erbaut, und war durchaus mit Farben, von denen sich noch mehrfache Spuren erhalten haben, bedeckt; die Säulen und großen Flächen (Architrav, Dachkranz) waren, wie es scheint, gelblich, die Triglyphen und Tropfen dunkelblau, die Metopen roth bemalt [48]. Die Säulen sind noch kurz und stämmig ($4^1/_4$ untere Durchmesser hoch), stark verjüngt mit geringer Schwellung und stehen dicht bei einander, das Capitäl ist noch weit ausladend und etwas gedrückt, Architrav und Fries hoch und schwer, besonders die Tropfen von auffallender Größe, aber der Eindruck des ganzen Bauwerks ist ein durchaus harmonischer, der die Idee mächtiger, concentrirter Kraft in uns erweckt. Auch die Zeit der Erbauung dieses Tempels läßt sich nicht einmal annähernd bestimmen. Eher ist dies möglich für den mittleren der drei Tempel auf der Akropolis von Selinus (s. *Serradifalco*, Antichità di Sicilia II. tv. 8 seq.), der als der alterthümlichste unter den zahlreichen Tempeln dieser Stadt wahrscheinlich bald nach der Gründung derselben (Ol. XXXVIII, 2 = 627 v. Chr.) erbaut worden ist. Er hat in seinem Grundplane manche auffallende Eigenthümlichkeiten, wie namentlich die sehr lange und schmale Cella mit doppelter Vorhalle, wodurch ein starkes Misverhältniß in der Zahl der Säulen der Schmal- und Langseiten (6 × 17) bedingt ist; um dasselbe für das Auge weniger auffällig zu machen, haben die Säulen der Schmalseiten einen um $^1/_{16}$ größeren Durchmesser und sind auch etwas weiter gestellt als die der Langseiten. Die Säulen sind schon etwas schlanker ($4^1/_2$ untere Durchmesser) als am Tempel von Poseidonia, aber das Gebälk ist noch von bedeutender Höhe und Schwere; am Dachkranze bemerkt man die Eigenthümlichkeit, daß die Platten mit den Tropfen über den Metopen nur halb so groß sind als die über den Triglyphen. Hier finden wir zuerst eine Anzahl Metopen (die an den Schmalseiten, während die der Langseiten blos bemalt waren) mit sehr alterthümlichen Skulpturen (auf die wir weiter unten zurückkommen werden) auf rothem Grunde versehen, über denen sich oben eine Mäanderverzierung hinzieht. Diesem Tempel steht in Hinsicht auf den architektonischen Charakter sehr nahe einer der Tempel der unteren Stadt Selinus (F bei *Serradifalco* a. a. O. tv. 18 seq.), der aber nach dem fortgeschrittneren Style der Skulptur auf zwei in ihrer unteren Hälfte erhaltenen Metopen bedeutend später erbaut sein muß. Von Interesse ist an demselben besonders die reiche Verzierung des Dachkranzes, die in ganz flachem Relief angedeutet und dann mit Farben (hauptsächlich grün, roth und gelb) ausgeführt ist; vergl. *Serradifalco* a. a. O. tv. 20.

Das erste Beispiel der Anwendung des Marmors beim dorischen Tempelbau bietet uns der Tempel des Apollon in Delphi, der, nachdem der ältere abgebrannt (Ol. LVIII, 1 = 548), unter Leitung des Architekten Spintharos von Korinth aus Tuffstein, die Façade aus parischem Marmor, mit bedeutendem Umfange, hypäthral, mit ionischen Säulen im Innern der Cella errichtet wurde (*Herod.* II, 180; V, 62; *Paus.* X, 5, 13; vergl. Bursian, Geographie von Griechenland I. S. 174 fg.; *Foucart*, Révue archéologique N. S. VIII. p. 43 seq.). Der Bau scheint erst in den letzten 60er Olympiaden begonnen worden zu sein und war am Schlusse der Perserkriege noch nicht vollendet (vergl. *Aesch.* in *Ctes.* 116), ja der plastische Schmuck wenigstens der Giebelfelder wurde erst in den 80er Olympiaden ausgeführt.

Ungefähr um dieselbe Zeit oder noch etwas früher wurde der Neubau des großen Zeustempels in Olympia unter der Leitung des Architekten Libon aus Elis begonnen, dessen Vollendung ebenfalls erst in die folgende Periode fällt [49]. Der sehr umfangreiche, hypäthrale Tempel, ein Peripteros mit 6 × 13 Säulen, war aus mit feinem Stuck überzogenen Kalktuff erbaut; nur das Dach war mit ziegelförmigen Platten aus pentelischem Marmor — nach *Paus.* V, 10, 3 eine Erfindung des Naxiers Byzes — gedeckt. Vergl. Expédition de Morée I. pl. 62 seq.; Rathgeber, Olympieion in dieser Encyklopädie Sect. 3. Bd. 3. S. 179 fg.; Curtius, Peloponnesos II. S. 53 fg.; Bötticher, Zeitschrift für Bauwesen III. (1853) S. 38 fg. u. 138 fg.

Dem Ende dieser Periode [50] gehört wahrscheinlich auch der Tempel der Athene auf der Insel Aegina an,

---

48) Ueber das von den Griechen bei der Bemalung ihrer Tempel, namentlich der dorischen, angewandte System ist neuerdings viel verhandelt worden; vergl. Semper, Vorläufige Bemerkungen über bemalte Architektur und Plastik bei den Alten. Altona 1834; ders. „On the study of polychromy and its revival" im Museum of classical antiquities I. p. 228 seq.; ders. „Die vier Elemente der Baukunst." Braunschweig 1851; ders. Der Stil I. S. 457 fg. 514 fg. Kugler, Ueber die Polychromie der antiken Architektur und Skulptur, in den Kleinen Schriften und Studien zur Kunstgeschichte I. S. 265 fg.; *Hittorf*, Restitution du temple d'Empédocle à Sélinonte ou l'architecture polychrome chez les Grecs, avec un atlas. Paris 1851; Hettner, „Wie die Alten ihre Tempel bemalten" in der Allgemeinen Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur 1852. S. 928 fg.

49) Da nach *Paus.* V, 10, 2 der Tempel aus der Beute von der Unterwerfung der Pisaten (um Ol. LII; vergl. Duncker, Geschichte der Griechen II. S. 417) errichtet wurde, so kann man den Anfang des Baues wenigstens nicht allzu spät nach diesem Ereignisse setzen. 50) Ueber die Erbauungszeit des Tempels, dessen Beziehung auf Athene jetzt feststeht (vergl. Roß, Archäolog. Aufsätze I. S. 241 fg.), gehen die Ansichten der Neueren ziemlich weit aus einander. Abgesehen von der seltsamen Meinung Roß' (Wanderungen in Griechenland I. S. 147), daß derselbe „vielleicht

der nicht nur durch die Giebelgruppen, auf die wir später zurückkommen, für die Geschichte der Skulptur, sondern auch durch seine architektonische Ausführung für die Geschichte der Architektur von hoher Wichtigkeit ist, indem er den Uebergang von der strengen, noch etwas schwerfälligen Art der altdorischen Monumente zu der feinen und geschmackvollen Behandlung des dorischen Styls in den Tempelgebäuden Attika's repräsentirt. Der Tempel, ein hypäthraler Peripteros mit 6 × 12 Säulen und einer doppelten Säulenstellung im Innern der Cella, ist aus gelblichem Sandstein, mit feinem Stuck überzogen, nur das Dach sammt dem Traufbord (Sima) mit den Löwenköpfen aus Marmor, und zeigt noch bedeutende Spuren des reichsten Farbenschmuckes, womit er in allen Theilen bedeckt war: die Hauptfarben waren roth und blau in verschiedenen Nüancirungen, daneben für die Pflanzenornamente auch gelb und grün; vergl. Expédition de Morée III. pl. 53 seq. Die Säulen sind etwas über 5 untere Durchmesser hoch, also noch stämmiger als die der athenischen Tempel, wie auch die Höhe des Architravs und Frieses noch bedeutender ist als bei diesen, aber das Capitäl sammt den Ringen steht an Leichtigkeit und Feinheit des Profils dem dorisch-attischen sehr nahe, von welchem nur die drei Einschnitte des Säulenhalses unter den Ringen (an den attischen Monumenten nur einer) abweichen.

Eine ganz eigenthümliche Erscheinung in der Geschichte der griechischen Architektur bildet der aus grauem vulkanischen Gestein erbaute dorische Tempel auf der Akropolis der Stadt Assos in Troas (*Texier*, Description de l'Asie mineure II. pl. 112 seq.) durch seinen mit den schon früher (S. 392) erwähnten hochalterthümlichen Skulpturen verzierten Architrav, an dem sich noch Platten, allerdings ohne Tropfen, erhalten haben, welche von dem Vorhandensein eines darüber hinlaufenden dorischen Triglyphenfrieses, dem auch ohne Zweifel einige der aufgefundenen Skulpturplatten als Metopen angehörten, Zeugniß geben. Die durchaus vereinzelt dastehende Erscheinung eines mit fortlaufenden Reliefdarstellungen verzierten Architravs ist wol nur durch eine Reminiscenz der altorientalischen und altachäischen Sitte, die Wandflächen mit Erzplatten, die mit Reliefs in getriebener Arbeit geschmückt waren, zu bekleiden (vergl. S. 393), zu erklären. Vergl. Semper, Der Stil I. S. 432 fg.

Fast gar Nichts ist von den Tempelbauten des ionischen Styls aus dieser Periode erhalten, sodaß wir über die frühere Entwickelung desselben nur sehr wenig sagen können. Das älteste bedeutende Monument, von dem wir Kunde haben, ist der große Tempel der Hera auf Samos, nach *Herod.* III, 60 der größte aller Tempel die er kannte, begonnen von Rhoikos, Sohn des Phileas, fortgeführt und vollendet von dessen Sohne Theodoros, dessen Erbauung etwa zwischen Ol. XXV—XXXV. zu setzen sein dürfte [51]). Zwar wird von Vitruvius (VII praef.) eine Schrift des Theodoros: „De aede Junonis quae est Sami *dorica*," angeführt; allein daß in dem letzten Worte ein Fehler steckt, beweisen die, wenn auch geringen, Reste des Bauwerks (s. Alterthümer von Jonien Cap. 5. Taf. 2 fg.; *Guérin*, Description de l'île de Patmos et de l'île de Samos p. 215 seq.), welche einen allerdings sowol von den Formen der attisch-ionischen als der späteren kleinasiatisch-ionischen Kunst in mehrfacher Hinsicht abweichenden ionischen Styl erkennen lassen. Es ist eine einzige, nach Oben nicht mehr vollständige Säule aus weißgrauem Marmor, ohne Canelüren, mit einer Basis, welche aus einer mit der untersten Säulentrommel ein Stück bildenden Spira und einem auffallend hohen Trochilos aus grau und grünem Marmor besteht; daneben hat man, außer mehren ähnlichen Basen, ein fragmentirtes kolossales Capitäl, an welchem der sogenannte Eierstab in Skulptur ausgeführt, wie durchgängig an den ionischen Capitälen zwischen den Voluten, hier freilich ohne Reste von Voluten, erscheint, und einige Bruchstücke anderer mit Ansätzen von etwas kümmerlichen Voluten (s. Alt. v. Jonien a. a. O. Taf. 4. Nr. 5) gefunden. Der Plan des Tempels (nach den ziemlich unsicheren Annahmen in den Alterthümern von Jonien S. 162 ein Dipteros von 10 × 21 Säulen, 344 Fuß lang und 166 Fuß breit) kann nur durch Ausgrabungen festgestellt werden.

Etwas später begann der Bau des großen Tempels der Artemis zu Ephesos [52]), den *Herod.* II, 148 neben dem samischen Heräon als das bedeutendste hellenische Bauwerk nennt. Nachdem der sumpfige Grund, auf dem der Tempel errichtet werden sollte, nach der Anweisung des Theodoros, Sohnes des Rhoikos aus Samos, zur Aufnahme der Fundamente hergerichtet worden war (*Diog. L.* II, 8, 19), wurde der Bau selbst durch Cher-

weit über den Anfang der Olympiadenrechnung," jedenfalls aber über die 30er Olympiaden zurückreiche, schwanken auch die auf sichereren Fundamenten ruhenden Ansetzungen zwischen dem Anfang der 60er und der zweiten Hälfte der 70er Olympiaden, indem man sich theils auf den alterthümlichen Charakter der Skulpturen und die Erwähnung eines Heiligthums der Athene auf Aegina bei einer Begebenheit aus Ol. LXV, 2 (519) durch *Herod.* III, 59 beruft (Welcker, Alte Denkmäler I. S. 30 fg.; Overbeck, Zeitschrift f. d. Alterthumswissensch. 1856. Nr. 51), theils in den Darstellungen der Giebelgruppen eine Beziehung auf die Besiegung der Perser, an der ja auch die Aegineten einen ruhmvollen Antheil genommen hatten, findet (O. Müller, Kleine deutsche Schriften II. S. 677 fg.; Handbuch der Archäologie §. 80, 12; 90, 3). Mir scheint, daß es uns an sichern Anhaltspunkten zur Entscheidung der Frage fehlt; der Styl der Architektur wie der Skulptur dürfte am besten in die Zeit kurz vor Beginn der Perserkriege, um Ol. LXX., passen

51) Ueber das vielbestrittene Zeitalter des Rhoikos und Theodoros, die uns in der Geschichte der Plastik wieder begegnen werden, vergl. Brunn, Gesch. d. gr. Künstl. I. S. 30 fg.; II. S. 380 fg.; Urlichs im Rhein. Mus. N. F. X. S. 1 fg. und meine Bemerkungen in den Jahrb. f. Philol. Bd. 73. S. 509 fg. 52) Ueber diesen hat neuerdings sehr ausführlich, wenn auch nicht immer überzeugend gehandelt *Edw. Falkener*, Ephesus and the temple of Diana, London 1862, part II. (p. 189—346); ganz kürzlich, nachdem das Obige bereits geschrieben war, Urlichs, Skopas' Leben und Werke (Greifswald 1863) S. 228 fg.

siphron aus Knossos auf Kreta begonnen, durch dessen Sohn Metagenes fortgeführt und durch Demetrios, der das Amt eines Neokoros im Tempel verwaltete, und Päonios aus Ephesos vollendet, nachdem er im Ganzen 120 Jahre in Anspruch genommen hatte (*Strab.* XIV. p. 640; *Vitruv.* VII. praef.; *Plin.* N. H. XXXVI, 14, 95): wahrscheinlich nicht sehr lange nach der Regierungszeit des Kroisos (Ol. LIV, 2—LVII, 2 = 563—549), da dieser eine große Anzahl der Säulen und goldene Rinder als Weihgeschenke dafür stiftete (*Herod.* I, 92)[53]. Nach der Angabe des Vitruvius (III, 1), dem eine dem Chersiphron und Metagenes zugeschriebene Schrift über diesen Tempel vorlag, war derselbe ein ionischer Dipteros octastylos; das Material war ein in der Nähe der Stadt selbst brechender weißer Marmor, die Säulenschäfte großentheils aus einem Stücke, die Verhältnisse der Säulen im Vergleich zu den späteren ionischen Bauten noch alterthümlich; vergl. *Vitruv.* IV, 1; X, 6 seq.; *Plin.* N. H. XXXVI, 23, 56, 179. Bei der Wiederherstellung nach dem von Herostratos gestifteten Brande durch den Architekten Deinokrates (*Strab.* a. a. O.) wurde er wahrscheinlich noch etwas vergrößert; auf dieses Bauwerk dürften die von *Plin.* a. a. O. §. 95 gegebenen Maße — 425 Fuß zu 225 Fuß — und die Zahl von 127 (wol 128) Säulen zu beziehen sein, welche auf einen Dipteros dekastylos mit 10 × 21 Säulen, dreifacher Säulenstellung an den Schmalseiten und je vier Säulen zwischen den Anten der Vor- und Hinterhalle hinweisen; die letztgenannten nebst je sechs der dritten und je acht der zweiten Reihe an den Schmalseiten des Pteron waren wahrscheinlich die von *Plin.* a. a. O. erwähnten 36 *columnae caelatae*, d. h. wol Säulen mit Reliefplatten, *στυλοπινάκια*, am Schaft[54]), wie im Tempel der Apollonias in Kyzikos.

53) Urlichs (a. a. O. S. 248 fg.) setzt den Beginn des Baues um Ol. XLI., Brunn (Gesch. d. gr. K. II. S. 345 u. 382 fg.) gar erst um Ol. L., beide meiner Ansicht nach zu spät, denn nach Liv. I, 45 ist anzunehmen, daß der ephesische Tempel um Ol. LX. vollendet war; daß der Bau Ol. XXXVI. schon begonnen hatte, ist auch aus der Angabe des Kallimachos (H. in Dian. 248 seq.; vergl. *Hesych.* u. *Λύγδαμις*) von der Bedrohung des Tempels durch die Kreren unter Führung des Lygdamis zu schließen. Wenn wir in einer anderen Stelle des Plinius (N. H. XVI, 40, 79, 213) von demselben Tempel lesen: „utpote cum tota Asia extruente quadringentis annis peractum sit," so beruht dies, wie man aus §. 214 schließen kann, auf einer Verwechselung der Zeit, während welcher an dem Tempel gebaut wurde, und der, welche seit der Wiederherstellung desselben durch Deinokrates bis auf den Gewährsmann des Plinius, M. Licinius Mucianus, verflossen war. — Ganz haltlose Ansichten über die Zeit der Erbauung, respective Erneuerung des Tempels findet man bei *E. Falkener*, Ephesus and the temple of Diana p. 210 seq. 54) Sollte nicht, da „caelatae uno scapo," wie schon Fea (zu Winckelmann II. S. 234 Note) bemerkt hat, schwerlich richtiges Latein ist, vielmehr „caelatae imo scapo" zu lesen sein? Urlichs, der übrigens jetzt an der überlieferten Lesart (una a Scopa) festhält, nimmt (a. a. O. S. 238 fg.) die 36 columnae caelatae als die doppelte (untere und obere) Säulenstellung im Innern der Cella an, sodaß nur 91 Säulen für das Peristyl, den Pronaos und Opisthodom übrig bleiben; allein dies ist gegen die bestimmte Angabe des Plinius, daß die 127 Säulen 60 Fuß Höhe haben, was für die im Innern der Cella unmöglich ist.

Die älteste Anwendung des ionischen Styles im europäischen Hellas, von der wir historische Kunde haben, finden wir in dem Schatzhause der Sikyonier in Olympia, welches der Tyrann Myron, nachdem er Ol. XXXIII. einen Wagensieg in Olympia gewonnen, erbaut hatte; darin waren zwei noch nach altachäischer Weise (vergl. oben S. 393. Anm. 25) mit Erzplatten ausgekleidete Gemächer (*θάλαμοι*), das eine im dorischen, das andere im ionischen Style ausgeführt (*Paus.* VI, 19, 2), eine Verbindung der beiden Stylarten, die wir dann zunächst in dem delphischen Tempel (vergl. S. 400) wiederfinden. Doch ist die Anwendung des ionischen Styls für Tempelbauten wenigstens in Attika jedenfalls viel älter, da der alte, durch die Perser verwüstete, aber erst lange nach dem Abzuge derselben wieder hergestellte Tempel der Athene Polias auf der athenischen Burg (das sogenannte Erechtheion) gewiß ebenso wie der restaurirte in ionischem Style erbaut war. Ueberhaupt dürfte wol die Mehrzahl der älteren, vor dem Perserkriege erbauten Tempel in Athen dieser Stylgattung angehört haben; so namentlich der unter Peisistratos und seinen Söhnen durch die Architekten Antistates, Kallaischros, Antimachides und Porinos[55]) begonnene große Tempel des olympischen Zeus (*τὸ Ὀλυμπιεῖον*), der offenbar ein Seitenstück zu den großen Tempelbauten in Samos und Ephesos bilden sollte, aber nach Vertreibung der Peisistratiden unvollendet liegen blieb und erst weit später, der veränderten Geschmacksrichtung der Zeit gemäß, in korinthischem Style fortgeführt und endlich durch Hadrian vollendet wurde; vergl. Bursian, Geographie von Griechenland I. S. 300 fg. Nur der ältere Parthenon auf der Burg, dessen Bau wahrscheinlich ebenfalls durch Peisistratos begonnen wurde, war, wie die noch erhaltenen Reste zeigen, bereits im dorischen Styl aufgeführt; vergl. Roß, Archäologische Aufsätze I. S. 126 fg.; Strack, Archäol. Zeitung 1862. Nr. 160. 161.

Ein neues Feld für die künstlerische Architektur wurde in unserer Periode gewonnen durch die Anlage von Gebäuden für die musikalischen und dramatischen Aufführungen, welche jetzt mit den Hauptfesten gewisser Gottheiten, namentlich des Apollon und Dionysos, verbunden wurden. Das älteste Bauwerk dieser Art, von dem wir historische Kunde haben, war die sogenannte *Σκιάς* in Sparta, ein Rundgebäude mit zeltförmigem Dache, das wahrscheinlich ursprünglich für die seit Ol. XXVI. an den Karneen, dem Feste des Apollon Karneios, gebräuchlichen musikalischen Productionen, also zu einem *ᾠδεῖον* bestimmt war, später aber zu Volksversammlungen benutzt wurde (*Paus.* III, 12, 10; Etym. m. p. 717, 36)[56]); zur Erbauung desselben

55) Sollte etwa dieser letztere Name einem bloßen Misverständnisse des Vitruvius (praef. lib. VII.), in dessen Quelle vielleicht angegeben war, daß die Fundamente des Tempels aus λίθος πώρινος angelegt waren, seinen Ursprung verdanken? 56) Dies hat richtig erkannt Urlichs, Rhein. Mus. N. F. X. S. 19. Pyl (Die griechischen Rundbauten im Zusammenhange mit dem Götter- und Heroencultus S. 92) hält das Gebäude ohne Grund für einen Tempel der Hestia.

beriefen die Spartaner einen Meister aus Samos, Theodoros, den Sohn des Telekles, woraus wir schließen dürfen, daß solche Anlagen schon früher bei den Joniern Kleinasiens in Gebrauch waren. Dieselbe Bestimmung und ähnliche Form hatte ohne Zweifel auch das von Solon oder Peisistratos erbaute, später zu anderen Zwecken benutzte alte Odeion am Ilissos in Athen; vergl. Bursian, Geographie von Griechenland I. S. 299. Weit einflußreicher noch war die bald nach Ol. LXX. unternommene Erbauung eines steinernen Theatron in Athen am südöstlichen Fuße des Burghügels, welches das Vorbild für alle ähnlichen Anlagen in ganz Griechenland wurde: eine Anzahl über einander aufsteigender Sitzreihen aus Stein in der Form verlängerter concentrischer Halbkreise, theils auf dem natürlichen Felsboden, theils auf einem steinernen Unterbau ruhend, am athenischen Theater 13 Zoll hoch, 2 Fuß 8 Zoll tief, in zwei Hälften, deren vordere zum Sitzen, die hintere etwas vertiefte zum Aufsetzen der Füße der höher Sitzenden bestimmt ist, getheilt, von 2 Fuß 5 Zoll breiten Treppen aus schrägen, mit Rillen zum sicheren Auftreten versehenen Steinplatten unterbrochen; vor der untersten Sitzreihe die Orchestra, der Platz für den Chor, darüber auf hohem steinernen Unterbau die Bühne, deren Rückwand wenigstens in Athen erst später unter der Staatsverwaltung des Redners Lykurgos in Stein ausgeführt wurde. Vergl. im Allgemeinen Strack, Das altgriechische Theatergebäude. Potsdam 1843; Wieseler, Theatergebäude und Denkmäler des Bühnenwesens. Gött. 1851; Schönborn, Die Skene der Hellenen. Berlin. 1858; Lohde, Die Skene der Alten, Programm der archäol. Ges. zu Berlin 1860. Ueber das athenische Theater steht ein besonderes Werk von Strack, dem die Ausgrabung desselben verdankt wird, in Aussicht.

Weit weniger als in der Architektur machen sich die Stammesunterschiede zwischen Joniern und Doriern in der Plastik geltend, daher auch die Alten auf diesem Gebiete der Kunst nicht von einem ionischen und dorischen Style sprechen; jedoch unterscheidet Pausanias [57]) öfter bei alterthümlichen, dieser Periode angehörigen Werken die *Ἀττικὴ* und *Αἰγινητικὴ ἐργασία*, von denen die letztere als die strengere, knappere, zäher an dem conventionellen Typus der ältesten Kunst festhaltende, jene als die weichere, vollere und freiere erscheint, sodaß sie in der That, wenn auch in beschränkter Weise, als Repräsentanten des Jonismus und Dorismus betrachtet werden können [58]). Soweit wir die Unterschiede in der plastischen Thätigkeit beider Stämme noch erkennen können, beruhen sie hauptsächlich darauf, daß die Jonier vorzugsweise bekleidete, die Dorier nackte Gestalten bildeten, daher bei diesen eher Richtigkeit und Naturwahrheit in den Körperformen mit Ausnahme des Angesichts, an dessen starrem, leblosem Typus, der sich besonders in einem eigenthümlichen, ausdruckslosen Lächeln zeigt, sie bis zum Ende dieser Periode festhielten, bei den Joniern eher Anmuth und Freiheit in der Gesichtsbildung und Zierlichkeit in der Behandlung des Faltenwurfs der Gewänder sichtbar ist. Dies hängt damit zusammen, daß bei den Doriern, bei denen ja die Gymnastik und Athletik mehr als bei den anderen griechischen Stämmen gepflegt wurde, im letzten Abschnitt unseres Zeitraums, seit Ol. LX., die Statuen der Sieger in den olympischen Spielen einen Hauptvorwurf der Plastik bildeten. Der erste, dem die Ehre einer Bildsäule zu Theil wurde, war der Spartaner Eutelidas, der Ol. XXXVIII. in Olympia im Ringkampfe und Pentathlon der Knaben gesiegt hatte (*Paus.* VI, 15, 8); doch muß die Statue desselben erst sehr lange Zeit nach dem Siege errichtet worden sein, da nach der ausdrücklichen Angabe des Pausanias (VI, 18, 7) die ersten Athletenstatuen, die nach Olympia geweiht wurden, die des Praxidamas von Aegina, der Ol. LIX. im Faustkampfe, und des Rhexibios aus Opus, der Ol. LXI. im Pankration siegte, waren, beide noch aus Holz, jene aus Cypresse, diese, die sorgfältiger ausgeführte, aus Feigenholz. Kurz vorher hatten die Bürger von Phigaleia in Arkadien auf dem Markte ihrer Stadt ein Steinbild des Arrhachion, der Ol. LIV. in Olympia sterbend im Pankration siegte, aufgestellt, das namentlich in Hinsicht auf die Haltung des Körpers noch ganz den alterthümlich steifen Typus, wie er für die Bildung der Göttergestalten aus religiösen Gründen festgehalten wurde, zeigte: die Füße waren nur wenig von einander getrennt, die Arme lagen starr am Körper bis zu den Schenkeln hinab (*Paus.* VIII, 40, 1). Daß dieser Typus damals noch allgemein von der Kunst bei Einzelstatuen beobachtet wurde, sieht man auch daraus, daß alle die uns erhaltenen Statuen in Marmor und Bronze, sie mögen sitzende oder stehende Gestalten darstellen, die man mit Wahrscheinlichkeit vor Ol. LX. setzen kann, bei vollständiger Herrschaft über das Material und vollendeter Technik durchaus dieselbe Starrheit und Steifheit der Haltung zeigen. Offenbar ist es erst die Athletenbildung gewesen, welche die Künstler ermunterte, diesen Bann, in welchem die Kunst durch die Religion gehalten wurde, zunächst für Menschen- und Heroengestalten zu brechen und die jene Freiheit und Lebendigkeit der Stellungen und Bewegungen, wie wir sie in den etwa 15 Olympiaden nach der Statue des Arrhachion ausgeführten äginetischen Giebelgruppen finden, möglich machte. So theilt sich die Geschichte der Skulptur in unserer Periode naturgemäß in zwei Hauptabschnitte: die Zeit der vollständigen Ausbildung und Vollendung der Technik bis um Ol. LX. und die Zeit des ersten freieren Aufschwungs der Kunst, wo sie, allmählich sich lösend von den Fesseln der religiösen Tradition, gestützt auf sorgfältige Beobachtung besonders des menschlichen Körpers, von der conventionellen Manier zur Naturwahrheit sich erhebt.

Fassen wir nun zunächst jenen ersteren Zeitabschnitt ins Auge, so finden wir, daß der Ausgangspunkt der Vervollkommnung und Ausbildung in der Technik, wenigstens der Bildnerei in Erz und Marmor, Jonien, d. h. die

57) Vergl. I, 42, 5; V, 25, 13; VII, 5, 5; VIII, 53, 11; X, 17, 12; 37, 8.

58) Vergl. die freilich nicht immer zutreffenden Bemerkungen von *Friederichs*, Nationum Graecarum diversitates etiam ad artis statuariae et sculpturae discrimina valuisse. Erlang. 1855.

Küsten und Inseln Kleinasiens, ist, wo die Kunst, ähnlich der Poesie, in engem Schulzusammenhange, meist in erblicher Tradition von Geschlecht zu Geschlecht geübt wird; daß aber der dem ionischen Stamme vor allen inwohnende Wandertrieb zahlreiche Künstler veranlaßt, nach dem Festlande von Hellas, besonders nach dem Peloponnes, zu ziehen, wo sie dann nicht nur Werke ihrer Hände hinterlassen, sondern auch Schüler, die ihre Kunst immer weiter tragen, heranbilden. Daneben sind für die Holzskulptur Kreta, Attika und Aegina, für die Plastik im engeren Sinne, d. h. die Thonbildnerei, Korinth, für die Töpferei insbesondere auch Athen mit seinem Kerameikos die wichtigsten Pflegestätten.

Den engsten Zusammenhang mit der vorhergehenden Periode finden wir zunächst in der **Holzschnitzerei**, der **vor** der Ausbildung der Plastik in Marmor und Erz ausschließlich, **nach** derselben wenigstens noch häufig die Aufgabe zufiel, Götterbilder in menschlicher Gestalt, wie sie jetzt mit wenigen Ausnahmen in keinem Heiligthume mehr fehlen durften, zu schaffen [59]). Ihre Vertreter arbeiteten noch durchaus in geschlossenen Zünften, wie die Dädaliden in Attika und auf Kreta, daher auch nur wenige Künstlernamen, und auch diese noch von mehr sagenhaftem Gepräge, auf diesem Gebiete uns begegnen, wie der Kreter **Cheirisophos**, von unbekanntem Zeitalter, der Künstler eines vergoldeten Holzbildes des Apollon in Tegea (*Paus.* VIII, 53, 8) und der Aeginet **Smilis**, Sohn des Eukleides, dem hölzerne Cultbilder der Hera auf Samos und in Argos (*Paus.* VII, 4, 4; *Athenag.* Leg. pr. Christ. 17) und Sitzbilder der Horen im Heräon zu Olympia aus Gold und Elfenbein (*Paus.* V, 17, 1) beigelegt wurden, der aber schon seinem Namen nach (von σμίλη, Schnitzmesser) wol nur als Personification der Holzschnitzkunst zu betrachten ist, aus der sich naturgemäß schon frühzeitig die sogenannte chryselephantine Technik entwickelte, welche zur Bildung der nackten Partien Elfenbein, für die Bekleidung dünnes geschlagenes Gold, das über einen hölzernen Kern gelegt wurde, verwandte [60]). Eine sicherere historische Persönlichkeit ist der Athener **Endoios**, von welchem Holzbilder der Athene Polias in Erythrä in Ionien (*Paus.* VII, 5, 9) der Athene Polias auf der athenischen Akropolis (aus Oelbaumholz: *Athenag.* Leg. pro Christ. 17) und der Artemis in Ephesos (*Athenag.* a. a. O.; auch bei *Plin.* N. H. XVI, 40, 79, 214 ist mit Sillig *Endoeon* zu lesen), ein Elfenbeinbild der Athene Alea in Tegea (*Paus.* VIII, 46, 5), ein von Kallias **vor** dem Erechtheion auf der athenischen Burg geweihtes, also wol steinernes Sitzbild der Athene [61]) (*Paus.* I, 26, 5; *Athenag.* a. a. O.), und Marmorstatuen der Chariten und Horen **vor** dem Athenetempel in Erythrä (*Paus.* VII, 5, 9) erwähnt werden. Zwar nennen ihn Pausanias und Athenagoras einen Schüler des Dädalos, und jener berichtet sogar, daß er seinen Lehrer auf der Flucht nach Kreta begleitet habe, allein der Name des Kallias als des Stifters des einen seiner Werke verwehrt es uns, ihn für älter als Peisistratos, dessen Zeitgenosse der erste bekannte Athener dieses Namens war (vergl. **Böckh**, Die Staatshaushaltung der Athener I. S. 630), zu halten, was noch dadurch bestätigt wird, daß uns die Inschrift eines von ihm gefertigten Bildwerkes in Athen erhalten ist (*Rangabé*, Antiq. helléniques I. n. 22), die den Formen der Buchstaben nach recht wohl in diese Zeit gehören kann [62]), wie auch dadurch, daß er, offenbar unter dem Einflusse der Bildnerschule von Chios (s. unten), bereits in Marmor arbeitet.

Ein jedenfalls der ersten Hälfte unserer Periode angehöriges, von einem kleinasiatischen oder auch von einem korinthischen Künstler unter Einfluß kleinasiatischer Vorbilder [63]) gefertigtes Werk der Holzschnitzkunst war der **Kasten** oder die **Lade** aus Cedernholz, ein Erbstück in der Familie des Vaters oder der Mutter des korinthischen Tyrannen **Kypselos** (Ol. XXXI, 2—XXXVIII, 4), in welchem dieser nach der gewöhnlichen, jedenfalls sagenhaften Tradition (vergl. *Schubring*, De Cypselo Corinthiorum tyranno. Gotting. 1862. p. 24 seq.) von seiner Mutter Labda vor den Nachstellungen ihrer Verwandten, der Bakchiaden, versteckt worden sein sollte, von Kypselos selbst oder seinen Nachkommen in dem Tempel der Hera zu Olympia geweiht. An den Seiten des wahrscheinlich viereckten Kastens (wol mit Ausnahme der Rückseite, die leer gewesen zu sein scheint) zogen sich über einander fünf Streifen mit sehr zahlreichen, theils aus dem Holze des Kastens geschnitzten, theils aus Elfenbein und Gold angefügten Figuren hin, welche mythische, größtentheils der Heroensage angehörige, zum Theil durch Beischriften erläuterte Scenen darstellten. Die Reihenfolge der Darstellungen ging auf dem untersten Streifen von der Rechten zur Linken, auf dem zweiten von der Linken zur Rechten, auf dem dritten wieder von der Rechten zur Linken u. s. f., also in jener Anordnung, welche man in der Epigraphik βουστροφηδόν nennt; die dargestellten Scenen selbst finden sich zum großen Theil ganz ent-

59) Eine Uebersicht über die wichtigsten der bei Pausanias, unserer Hauptquelle, erwähnten Kunstwerke aus Holz gibt **Schubart** im Rhein. Mus. N. F. XV. S. 104 fg.   60) Gegen die Ansicht Brunn's (Gesch. d. gr. Künstler I. S. 26 fg.), der den Smilis als eine historische Person betrachtet und um Ol. L—LX. ansetzt, vergl. meine Bemerkungen in den Jahrb. f. Philol. Bd. 73. S. 508 fg.   61) In der von Welcker und Brunn, wie es scheint, misverstandenen Stelle des Athenagoras ist deutlich von zwei verschiedenen Athenebildern die Rede: τὸ τῆς Ἀθηνᾶς — τὸ ἀπὸ τῆς ἐλαίας τὸ παλαιὸν καὶ τὴν καθημένην Ἔνδοιος εἰργάσατο.

62) Brunn (Gesch. d. gr. Künstl. I. S. 98 fg.), der überhaupt die älteren Künstler durchgängig zu weit herabrückt, macht den Endoios zum Zeitgenossen des zweiten, unter dem Beinamen Λακκόπλουτος bekannten Kallias und setzt ihn um Ol. LXX., was gegenüber den Angaben des Pausanias und Athenagoras, sowie der des Plinius von dem hohen Alter des ephesischen Bildes sehr unwahrscheinlich ist. Vergl. auch **Schubart**, Zeitschrift f. d. Alterthumswissensch. 1850. Nr. 14 fg.; **Welcker**, Kl. Schriften III. S. 516 fg.   63) Dies ist zu schließen aus der asiatischen Bildung der Artemis mit Flügeln, die in der einen Hand einen Panther, in der andern einen Löwen hielt (*Paus.* V, 19, 5), wie sie auf einem Vasenfragmente von der Insel Thera, auf der Vase des Ergotimos und Klitias und auf andern Bildwerken erscheint; s. **Gerhard**, Arch. Zeitung 1854. Nr. 61—63; **Welcker**, Griech. Götterlehre II. S. 390.

sprechend auf den ältesten Vasenbildern wieder. Vergl. die Beschreibung des Kunstwerkes bei *Paus.* V. c. 17—19 und dazu Welcker, Zeitschrift f. die alte Kunst S. 270 fg.; O. Jahn, Archäol. Aufsätze S. 3 fg.; Arch. Zeitung 1850. Nr. 17. S. 192; Berichte der Sächs. Ges. d. Wiss. 1858. S. 99 fg.; Brunn, Rhein. Mus. N. F. V. S. 335 fg.; Preller, Archäol. Zeitung 1854. Nr. 72. S. 292 fg. (jetzt in den „Ausgewählten Aufsätzen aus dem Gebiete der classischen Alterthumswissenschaft," herausgegeben von R. Köhler. S. 425 fg.); Overbeck, Gesch. d. gr. Plastik I. S. 70 fg.

Nächst der Holzschnitzerei ist die Thonbildnerei am frühesten, hauptsächlich in Korinth und Athen, ausgebildet worden: ein Korinther, Hyperbios, soll die Drehscheibe (die die Griechen jedenfalls lange vor der Homerischen Zeit aus Asien erhalten haben), ein Athener, Koroibos, die Töpferei erfunden, endlich ein Sikyonier, Butades, in Korinth das erste Relief aus Thon gebildet haben (*Plin.* N. H. VII, 56, 198; XXXV, 12, 151; vergl. *Athenag.* Leg. pro Christ. 17): lauter sagenhafte Traditionen, die nur durch ihre localen Anknüpfungspunkte von Interesse sind. Ebenso sagenhaft ist die Tradition von den korinthischen Töpfern Eucheir, Diopos und Eugrammos, welche mit Demaratos, dem Vater des spätern römischen Königs Tarquinius Priscus, nach Etrurien gewandert sein sollten (*Plin.* l. l. §. 152); doch läßt auch diese uns auf den offenbar durch alten Handelsverkehr vermittelten Zusammenhang der etrurischen Keramentik mit der korinthischen einen Schluß machen. Die Erzeugnisse dieses Kunstzweiges waren theils Gefäße, theils Reliefs mit Ornamenten oder mythisch-historischen Darstellungen. Was die Gefäße anlangt, so sind die in Griechenland fabricirten, mit wenigen Ausnahmen (vergl. Semper, Der Stil II. S. 133) nur bemalt, daher wir bei Betrachtung der Malerei auf sie zurückkommen werden, während die ältesten in Etrurien gefertigten plastische Verzierungen, meist Thierfiguren, oder auch Processionen von zum Theil ganz phantastischen Menschengestalten, in um das Gefäß herumlaufenden Reliefstreifen, zeigen (vergl. *Micali*, Storia degli antichi popoli Italiani. Tav. 22—26; O. Müller, Handbuch der Archäologie §. 171, 2). Die Reliefbildung in Thon ging offenbar aus von dem Bestreben, dem Ziegeldache der Tempelgebäude durch Anbringung von Ornamenten an den oberen und unteren Enden des Giebels einen höheren Schmuck zu verleihen; daher bildete man sogenannte Stirn- (Front-) Ziegel oder Akroterien, auf denen reich mit Farben bedeckte Pflanzenornamente oder Masken von Thier- und Menschenköpfen, theils in flachem Relief, theils in runder Arbeit (πρότυπα und ἔκτυπα bei *Plin.* l. l. §. 152) angebracht waren. Eins der charakteristischsten unter den uns erhaltenen Werken dieser Art ist ein wahrscheinlich zum alten Parthenon gehöriger Stirnziegel mit der Gorgonenmaske in der ältesten Form auf der Akropolis in Athen; s. Roß, Archäol. Aufs. I. Taf. VIII. Nächst dem Dache waren es die leeren Dreiecke der Giebelfelder, welche frühzeitig zur Ausfüllung durch plastischen Schmuck einladen mußten; und obwol uns aus Griechenland kein Beispiel von der Verzierung eines Tempelgiebels mit Reliefs oder runden Figuren aus Thon, wie sie an dem Giebel des tuskischen Tempels Regel war, erhalten ist, so dürfen wir doch kaum zweifeln, daß diese Art des Schmuckes dem mit Marmorwerken vorausgegangen ist. Auch die inneren Wände der Tempelcellen und Grabgemächer wurden bisweilen mit Reliefs aus gebranntem Thon, die in die verschieden gefärbte Wand selbst eingelassen oder auf derselben befestigt eine Art Fries bildeten, verziert. Wir besitzen noch eine ziemliche Anzahl solcher Reliefs, die zwar in der Körper- und Gesichtsbildung, in der Behandlung des Haares und der Gewandung noch alterthümliche Steifheit und Magerkeit, aber in der Auffassung und Behandlung der dargestellten Gegenstände einen echt künstlerischen Charakter, Naturwahrheit und Tiefe der Charakteristik zeigen und daher höchst wahrscheinlich dem zweiten Zeitraum unserer Periode angehören. Vergl. O. Jahn in den Abhandlungen d. Sächs. Ges. d. Wiss. Bd. VIII. S. 710. Anm. 29. Mehre derselben stammen aus den Gräbern der Insel Melos, wie die beiden offenbar zusammengehörigen, Perseus mit der enthaupteten Medusa und Bellerophon die Chimära bekämpfend (*Millingen*, Ancient unedited monuments ser. II. pl. II. u. III.), die kalydonische Eberjagd (Jahn in den Berichten d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1848. S. 123), Orestes und Elektra (*Conze*, Monumenti VI. Tav. 57) u. a.; andere aus Tenos, wie die einen Jüngling forttragende Sphinx (Stackelberg, Gräber der Hellenen Taf. 56, 1); aus Aegina, wie die Aphrodite-Nemesis nebst Eros auf einem von Greifen gezogenen Wagen (*Welcker*, Monumenti I. Tav. 18. b.; Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K. I. Taf. XIV. n. 53), die Skylla (Monumenti III. Tav. 53, 2) u. a.; aus Athen, wie der kitharspielende Apollon (Stackelberg, Gräber Taf. 56, 4). Größere statuarische Bildungen aus Thon gehörten in Griechenland, abgesehen von den Thonmodellen für Erzstatuen, zu den Ausnahmen [64]), während sie in Etrurien ziemlich häufig waren; um so zahlreicher aber und beliebter waren die kleinen Figuren (Statuetten) aus gebranntem Thon, die in der Regel mit bunten Farben, die man aber mehr conventionell als naturalistisch anwandte, bemalt wurden (ein schönes Beispiel ist die sitzende Athene aus Athen bei Stackelberg, Gräber der Hellenen Taf. 57), theils zu Weihgeschenken der Aermeren für die Heiligthümer, theils zum bloßen Schmuck der Wohnungen und der Gräber, oder zum Spielwerke für die Kinder bestimmt; der allgemeine Name, womit man namentlich in Athen diese Classe von Bildwerken bezeichnete, war κόραι (Puppen), daher ihre Verfertiger, auf welche die statuarischen Künstler mit einer gewissen Verachtung herabzusehen pflegten, κοροπλάθοι genannt wurden (*Plat.* Phaedr. 5. p. 230. b.; Theaet. 4. p. 147. b.; *Isocr.*

64) Cultbilder aus Thon im Heiligthume der θεοὶ μέγιστοι in Triteia in Achaia erwähnt *Paus.* VII, 22, 9; Gruppen aus Terracotta auf dem Dache der βασίλειος στοά in Athen (also eine Art großer Akroterien) ders. I, 3, 1.

De antidos. 2. p. 310; vergl. auch *Dio Chrys.* Or. XXXI, 153; Or. LX, 9).

In der Bearbeitung der Metalle war der erste bedeutende Fortschritt, der in unserer Periode gemacht wurde, die Erfindung der Löthung des Eisens (*κόλλησις σιδήρου*), d. h. des Verfahrens, die einzelnen Stücke vermittels eines leicht flüssigen metallischen Körpers mit einander zu verbinden, wodurch eine festere und feinere Verbindung als vermittels des Nietens (Anheftens mit Nägeln) [65]) erzielt wird. Der Erfinder war Glaukos von Chios (so *Herod.* I, 25; *Paus.* X, 16, 1 u. A., während Andere ihn einen Samier nannten; vergl. Brunn, Gesch. d. gr. K. I. S. 29), der nach dem unverdächtigen Zeugnisse des Eusebios (Chron. armen.) in die 22. Olympiade gehört, nicht ein statuarischer Künstler, sondern Verfertiger kunstreicher Geräthe, wie wir sie schon aus der vorigen Periode kennen; als sein Meisterstück bewunderte noch das spätere Alterthum einen eisernen Untersatz für einen Mischkessel (*ὑποκρητηρίδιον*), welchen Alyattes, König von Lydien, lange nach dem Tode des Künstlers, um Ol. XLIII., nach Delphi stiftete. Derselbe bestand aus einzeln getriebenen, durch das Loth an einander befestigten Eisenstäben, die mit Linearornamenten, Pflanzen und Thierfiguren verziert waren; das Ganze hatte die Form eines oben abgestumpften, pyramidal aufsteigenden Thurmes mit durchbrochenen Seiten; vergl. *Herod.* und *Paus.* a. a. O.; *Athen.* V. p. 210. c. Noch von weit größerer Bedeutung aber für die Verwendung der Metalle, wenigstens des Erzes, zu statuarischen Zwecken war ein zweiter Fortschritt in der Technik, der nach den übereinstimmenden Zeugnissen der Alten durch Rhoikos, Sohn des Phileas, und Theodoros, Sohn des Telekles, auf Samos um Ol. XXV. (s. oben S. 401. Anm. 51) gemacht wurde [66]): an die Stelle der alten Manier, das Erz mit Hammer und Bunzen zu treiben (*ἐλαύνειν*, daher die Werke *σφυρήλατα*), trat nun der Erzguß, d. h. das Verfahren, daß man nach dem Thonmodell zunächst einen ihm genau entsprechenden feuerfesten Kern aus Gyps oder einem dem Feuer widerstehenden Stein fertigte, auf diesem die Statue sorgfältig in Wachs modellirte und darüber wieder einen feuerfesten Mantel (*λίγδος, χοάνη, χῶνος*) aus feinem geschlemmten Thon oder Asche, die in dünnen Lagen über das Wachs gestrichen wurde, legte; war dieser trocken, so wurde das zwischen dem Kerne und dem Mantel befindliche Wachs sorgfältig herausgeschmolzen und in den so entstandenen leeren Raum das flüssig gemachte Metall durch eine Oeffnung des Mantels hineingeleitet. Statuen von geringeren Dimensionen wurden im Ganzen, sehr große in einzelnen Stücken, die später zusammengelöthet wurden, gegossen. War die Statue im Guß vollendet, so mußten noch die feineren Einzelnheiten, die beim Guß nicht ganz rein und scharf herauskamen, durch Ciseliren mit Meisel und Hammer ausgearbeitet und so der mehr handwerksmäßig hergestellten Statue die eigentlich künstlerische Weihe gegeben werden. Vergl. Winckelmann, Geschichte der Kunst Bch. VII. Cap. 2; Hirt in der Amalthea 1. S. 251 fg., und dazu das Vasenbild (jetzt in Berlin), welches eine Erzgießerei vorstellt, bei Gerhard, Trinkschalen Taf. 12. 13; Panofka, Bilder antiken Lebens Taf. 8, 5. Noch besaß man im späteren Alterthum ein Werk von einem der beiden Begründer dieser Technik, eine im Tempel der Artemis zu Ephesos aufgestellte Statue der Nacht von Rhoikos (*Paus.* X, 38, 6). Die Kunst erbte dann, wie dies in jener Zeit Regel war, in der Familie des Rhoikos und Theodoros fort, und so finden wir etwa vier Generationen später (um Ol. LV.) wieder einen Theodoros, Sohn eines Telekles, der sich hauptsächlich *als kunstreicher Metallarbeiter*, besonders auch in der Bearbeitung der edlen Metalle und Edelsteine zu kostbaren Gefäßen und Schmucksachen, Ruhm erwirbt (vergl. Brunn, Gesch. d. gr. K. I. S. 36; Urlichs, Rhein. Mus. X. S. 23 fg.). Von Samos aus verbreitete sich der Erzguß jedenfalls ziemlich schnell nach dem europäischen Hellas, und zwar wurde er besonders von den Doriern, die in der zweiten Hälfte unserer Periode entschieden den ersten Rang darin einnehmen, mit Vorliebe gepflegt. Zuerst scheint es Kreta gewesen zu sein, wo die neue Technik zugleich mit der Marmorskulptur Aufnahme gefunden hat und namentlich durch die auch als Marmorbildner berühmten Dipoinos und Skyllis (s. unten) nach dem Peloponnes verbreitet worden ist, wo Sikyon und Aegina ihre Hauptsitze werden. Auch in Sparta finden wir zwei jedenfalls dem ersten Abschnitte unserer Periode angehörige Künstler, Syadras und Chartas (*Paus.* VI, 4, 4), als Vertreter derselben; von dem hervorragendsten spartanischen Künstler, Gitiadas, der den Tempel der Athene Chalkioikos auf der Burg von Sparta erbaute, die Erzreliefs mit verschiedenen mythologischen Scenen, welche die Wände der Cella desselben bedeckten, und die Erzstatue der Göttin selbst, sowie zwei in Amyklä aufgestellte Dreifüße mit Bildern der Aphrodite und Artemis fertigte (*Paus.* III, 17, 2 seq.; 18, 7), ist es freilich zweifelhaft, ob er sich des Erzgusses oder noch der alten Technik des Hämmerns bediente, da Pausanias (IV, 14, 2) jene Dreifüße ausdrücklich als Weihgeschenke aus der Beute

65) Diese primitive Technik fand Pausanias (III, 17, 6) noch an einer Erzstatue des Zeus Hypatos in Sparta, welche er als das älteste aller vorhandenen Erzwerke bezeichnet, womit es freilich nicht wohl stimmt, daß man sie für ein Werk des Klearchos von Rhegion, eines Schülers des Dipoinos und Skyllis (s. unten) hielt, da dieser lange nach der Erfindung des Erzgusses gelebt haben muß: man wird also, wenn man nicht einen Irrthum der spartanischen Ciceroni in der Angabe des Künstlers annehmen will, diesen Klearchos, trotz des Widerspruches Brunn's (G. d. gr. K. I. S. 48 fg.), von einem spätern Künstler dieses Namens zu scheiden haben. 66) Daß eine, wenn auch unvollkommene und zu statuarischen Zwecken ungeeignete Art des Erzgusses schon den Phönikern und Assyrern bekannt war, beweisen, außer den freilich durch spätere Interpolationen mannichfach entstellten biblischen Berichten über die Salomonischen Bauten (besonders Könige I. c. 7), einige Reste aus den Trümmern von Ninive, welche eine um einen festen eisernen Kern herumgegossene dünne Erzkruste zeigen; vergl. Semper, Der Stil I. S. 235. Wie aber so manche Erfindungen und Entdeckungen an verschiedenen Orten theils gleichzeitig, theils zu ganz verschiedenen Zeiten unabhängig von einander gemacht worden sind, so haben wir auch deshalb kein Recht, die Angaben der Alten, daß Rhoikos und Theodoros die Erfinder des Erzgusses gewesen seien, in Zweifel zu ziehen.

des ersten messenischen Krieges, der lange vor die Erfindung des Erzgusses gehört, bezeichnet. Vergl. Schubart, Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1850. Nr. 14; Welcker, Kleine Schriften III. S. 533 fg.; Brunn, G. d. gr. K. I. S. 86 fg. 114 fg. und meinen Artikel Gitiadas in dieser Encyklop. I. Bd. 68. S. 260 fg.

Unter den uns erhaltenen Bronzewerken können wir höchstens eine Anzahl kleiner Statuetten wegen ihrer alterthümlichen Strenge und Steifheit der Haltung mit Wahrscheinlichkeit in die Zeit vor Ol. LX. setzen: so einige, zum Theil wol von etruskischer Herkunft, welche den Typus der gewöhnlich auf Apollon gedeuteten hochalterthümlichen Marmorstatuen, von denen wir weiter unten handeln werden, genau wiederholen (vergl. Annali XXXIII. p. 79); ferner eine ähnliche aus dem unteritalischen Lokroi, welche ursprünglich in jeder der beiden ein wenig vorgestreckten Hände ein Attribut gehalten hat (Monumenti I. Tav. 15), eine wahrscheinlich ebenfalls aus Unteritalien stammende, welche einen nackten jugendlichen Mann, der ein Lamm auf den Schultern trägt (wol Hermes Kriophoros) vorstellt (Friederichs, Apollon mit dem Lamm. Berlin 1861); einen sehr roh gearbeiteten Hermes mit einem Widderschädel in der Linken aus Arkadien (*Beulé*, Révue archéol. n. s. V. pl. VIII. n. 1); eine nackte Jünglingsfigur mit an einander geschlossenen Beinen und eng am Körper anliegenden Armen, die wahrscheinlich den Fuß eines Geräthes bildete, nach der Inschrift auf der viereckten Basis von einem Polykrates (wol kaum von dem Tyrannen von Samos, obwol das Werk so alt oder noch älter sein mag) geweiht (*Panofka*, Cabinet Pourtalès pl. XIII.; Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K. I. Taf. IX, 32); einen Kentaur in der älteren Bildung (Mann mit dem Hintertheile eines Pferdes) und eine Athene Promachos in ganz steifer Stellung und mit völlig ausdruckslosem Gesichte aus Athen (Roß, Archäol. Auff. I. Taf. VI. u. VII.) und ähnliche.

Für die edleren Metalle (Gold und Silber) wurde auch nach der Erfindung des Erzgusses die alte Methode des Hämmerns und Treibens festgehalten, weil dieselben durch den Guß spröde und für die feinere Ausarbeitung durch scharfe Instrumente ungeeignet werden. Zu größeren statuarischen Werken wurden dieselben natürlich nur sehr selten verwandt; doch hören wir, daß Kypselos, der Tyrann von Korinth (oder sein Sohn Periandros), im Heräon zu Olympia eine ganz goldene Kolossalstatue des Zeus aufstellte (*Suid.* u. *Κυψελιδῶν ἀνάθημα*; *Strab.* VIII. p. 353. 378; *Paus.* V, 2, 3; *Diog. Laërt.* I, 96), sowie daß Kroisos ein goldenes Löwenbild, 10 Talente an Gewicht, nach Delphi schenkte (*Herod.* I, 50). Häufiger wurden jene Metalle zu Gefäßen verarbeitet, theils größeren, wie Mischkessel (man vergl. die sechs vom Könige Gyges von Lydien nach Delphi geweihten goldenen Mischkessel, *Herod.* I, 14, und die zwei, einen goldenen und einen silbernen, welche Kroisos ebendahin stiftete, *Herod.* I, 51), theils kleineren, wie Becher und Schalen, ferner auch zu Schmucksachen, wie sie namentlich bei den Joniern der älteren Zeit, wie auch bei den alten Athenern, nicht nur von Frauen, sondern auch von Männern getragen wurden (vergl. *Athen.* XII. p. 525; *Thuk.* I, 6). Uns ist von griechischen Werken dieser Art aus unserer Periode Nichts erhalten, es müßten denn einige Goldschmucksachen aus griechischen Gräbern noch derselben angehören; um so zahlreichere und schönere Stücke dagegen besitzen wir aus Etrurien, dessen Gräber, soweit sie nicht schon in alten Zeiten geplündert worden sind, durch Reichthum an Goldschmuck sich auszeichnen. Vor Allem ist das im Jahre 1836 geöffnete, nach seinen Entdeckern „grotta Regulini-Galassi" benannte Grab bei Cervetri zu erwähnen, das eine Fülle von Schmuck — eine große Goldplatte mit Thierfiguren und geflügelten Menschengestalten, Ketten, Hals- und Armbänder, Ringe u. A. m. — enthielt; s. Dennis, Die Städte und Begräbnißplätze Etruriens S. 388 fg.; Museo Gregoriano I. Tav. LXXVI —XCI. Von Silberarbeiten wollen wir nur zwei dünne Silberplatten anführen, die an einigen Stellen, wie an den Mähnen der Pferde, durch aufgelegte dünne Goldplättchen einen polychromen Charakter erhalten haben, mit Darstellungen in einem dem altgriechischen sehr nahestehenden Style: die eine zeigt zwei Reiter, unter denen eine menschliche Figur am Boden liegt, die andere das Fragment eines Thierkampfes; s. *Micali*, Storia Tav. XLV. n. 1 u. 2. Als Muster der Gefäßbildung kann eine große, stark vergoldete Silberschale aus Caere dienen, welche in drei Reihen Reliefs Krieger zu Wagen, zu Pferd und zu Fuß, eine Löwenjagd und einen von zwei Löwen angefallenen Stier darstellt; s. Museo Gregoriano I. Tav. XXII; Abeken, Mittelitalien Taf. VI, 1.

Die wichtigste und häufigste Verwendung aber des Goldes und Silbers ist die zur Prägung von Münzen, die zuerst von Kleinasien, namentlich wol von Lydien ausgegangen und von den Griechen Kleinasiens aufgenommen worden ist (vergl. Hultsch, Griechische u. römische Metrol. S. 123 fg.). Im europäischen Hellas soll zuerst der König Pheidon von Argos (nach der gewöhnlichen Ansetzung Ol. VIII, nach Weißenborn Ol. XXVIII.) auf der seinem Scepter unterworfenen Insel Aegina Silbermünzen geprägt haben (*Ephoros* bei *Strab.* VIII. p. 376; *Poll.* IX, 83; vergl. Weißenborn, Hellen S. 66 fg.), und in der That ist das äginetische Geld und die äginetische Währung in der ältesten Zeit in fast allen Theilen von Griechenland verbreitet (vergl. Hultsch a. a. O. S. 131 fg.) und es sind uns noch sehr alterthümliche Münzen von Aegina erhalten: ovale oder linsenförmige dicke Silberstücke, die auf der einen Seite die Schildkröte, das Wappen der Insel, auf der anderen eine von der Unterlage, auf welcher der Schrötling bei der Prägung auflag, herrührende Vertiefung (*quadratum incusum*) zeigen. Aehnliche alterthümliche Silbermünzen, die ältesten noch mit dem bloßen Wappen ohne Beischrift, die etwas jüngeren mit den Anfangsbuchstaben des Prägeortes, sind uns aus vielen anderen Gegenden Griechenlands, wie von Korinth, Athen, Böotien, der Insel Thasos u. s. w. erhalten. Eine etwas abweichende Technik zeigen die Münzen der Mehrzahl der griechischen Städte Unteritaliens, wie von Metapont, Sybaris, Siris, Pyroeis, Kaulonia,

Tarent, Kroton u. a.; dies sind dünne runde Silberplättchen, welche auf der einen Seite erhaben, auf der anderen vertieft geprägt sind (*nummi incusi*), gewöhnlich mit dem gleichen, bisweilen aber auch mit verschiedenem Gepräge auf beiden Seiten. Die ältesten Goldmünzen griechischer Prägung gehören kleinasiatischen Städten, wie Phokäa, Kyzikos, Lampsakos, Klazomenä und Samos an und zeigen ebenfalls nur auf der einen Seite ein Gepräge, auf der anderen die formlose Vertiefung. Vergl. O. Müller, Handbuch §. 98 und dazu die Denkmäler d. a. K. I. Taf. XVI. u. XVII. n. 63—90.

Was endlich den Hauptzweig der Plastik, die Bildnerei in Stein anlangt, so ist dieselbe ohne Zweifel vom Anfange unserer Periode an zunächst als Reliefbildung zur Verzierung leerer Flächen im engen Anschlusse an die Architektur, wie wir sie schon in der vorigen Periode kennen gelernt haben, geübt worden und man hat sich dafür, wie für die architektonischen Werke, der unedleren, zum Theil auch leichter zu bearbeitenden Steinarten, wie namentlich des von den Griechen πῶρος genannten Kalktuffsteines bedient. Die ältesten Denkmäler dieses Kunstzweiges, die auf uns gekommen sind, sind die noch stark an die assyrischen Skulpturen erinnernden Reliefplatten vom Architrav und den Metopen des schon mehrfach erwähnten dorischen Tempels zu Assos in Troas, welche den Kampf des Herakles mit dem Triton, bärtige Männer bei einem Trinkgelage, Thierkämpfe (zwischen Stieren, Löwen und Hirschen), einzelne Thierfiguren, wie Eber, Sphinxe u. dergl. und einzelne Kentaurenfiguren in ziemlich stumpfen und weichen Umrissen darstellen (Monum. III, 24; *Texier*, Descr. de l'Asie min. II. pl. 114. 114bis. 114ter); ferner die zwei Metopen von dem ältesten Tempel der Burg von Selinus (*Serradifalco*, Antichità della Sicilia II. Tav. 25 u. 26; Overbeck, Gesch. d. gr. Plastik I. S. 91)[67], welche den zwei Kerkopen an einem Trageholze über die Schulter forttragenden Herakles und den unter Beistand der Athene die Medusa enthauptenden Perseus darstellen, mit Spuren von Farben nicht nur auf dem Hintergrunde, sondern auch an einzelnen Theilen, besonders an den Kleidern der Figuren: die Körperformen sind äußerst plump und schwerfällig, die Muskeln besonders an den männlichen Körpern in weit über die Grenzen der Naturwahrheit hinausgehender Mächtigkeit und Fülle ausgeführt, die Gesichter sehr breit und platt, die Haare in ganz conventioneller Manier, die entschieden an die assyrischen Skulpturen erinnert, theils in lang herabhängenden drahtähnlichen Tressen, theils über der Stirn in kleinen, Rosetten oder Voluten ähnlichen Löckchen behandelt; endlich ist die Stellung eine ganz unnatürliche, indem bei allen Figuren der Oberkörper in Vorder-, der Unterkörper von den Hüften an in Seitenansicht dargestellt ist. So ist das Ganze ein eigenthümliches Gemisch von conventioneller Manier und einem freilich noch aus mangelhafter Kenntniß des menschlichen Körpers vielfach fehlgreifenden Streben, die Natur in ihrer Kraft und Fülle, ja Derbheit — eine Auffassung der Formen, wie sie für die Dorier charakteristisch ist — wiederzugeben. Dagegen zeigt die Behandlung des Materials eine schon sehr ausgebildete Technik und die Anordnung der Figuren eine verständige Benutzung des gegebenen Raumes. Endlich sind diesen Skulpturen in jeder Hinsicht eng verwandt die Reliefs auf den vier Seiten eines von Conze und Michaelis in Sparta entdeckten Steines in Form einer auf einer viereckten Basis stehenden abgestumpften Pyramide, der vielleicht als Untersatz eines Dreifußes oder sonstigen Weihgeschenkes gedient hat: auf den beiden Schmalseiten sieht man je eine aufgerichtete Schlange, auf der einen Breitseite einen Mann, der einer Frau, welcher er die Linke an den Hinterkopf legt, ein Schwert in den Hals stößt (wol Orestes, die Klytämnestra tödtend), auf der anderen einen Mann, der die Linke um den Nacken einer vor ihm stehenden Frau legt, welche mit ihrer Linken ein harpenähnliches Instrument, das er in der abgebrochenen Rechten gehalten zu haben scheint, ergriffen hat; s. Annali XXXIII. Tav. d'agg. C.; Philologus XIX. Taf. II.

Die Bildung von Einzelstatuen in Stein ging natürlich wieder vom Cultus aus. Einerseits nämlich hielt man trotz der Entwickelung der anthropomorphischen Vorstellungen doch in gewissen Culten an dem Princip der blos symbolischen Vorstellung der Gottheit durch rohe Steine, Holzklötze u. dergl. fest, versuchte aber eine Vermittelung zwischen dieser und der eikonischen in der Weise, daß man an den einfachen Steinpfeiler oder Holzstamm einen menschlichen Kopf und bei männlichen Gottheiten auch das Zeichen der Männlichkeit, den Phallos, anfügte. Solche Bildungen, welche besonders in Athen sehr gebräuchlich waren[68], bezeichnete man wol ursprünglich als „Pfeiler," ἕρμα, woraus sich, weil sie für den altpelasgischen Hermes am häufigsten angewandt wurden, dann durch eine Art Misverständniß der gewöhnliche Name ἑρμῆς entwickelte (vergl. auch Gerhard in den Hyperboreisch-Römischen Studien II. S. 236 fg.). Andererseits kamen in den Culten, die längst die anthropomorphische Bildung der Gottheiten angenommen hatten, neben den ursprünglichen Holzbildern (ξόανα) auch Darstellungen der Gottheit in Stein, zunächst nicht als eigentliche Cultbilder, sondern als Weihgeschenke (ἀγάλματα), die am häufigsten wol vor dem Eingange oder im Pronaos der Tempel aufgestellt wurden, in Gebrauch. Zuerst verwandte man natürlich auch hier unedlere, leichter zu bearbeitende Steinarten und bedeckte das Bildwerk mit einem Farbenanstrich. Bildwerke dieser Art

67) Die dritte Metope (a. a. O. Tav. 27), welche ein Zweigespann, von einer wol weiblichen Figur (Eos?) gelenkt, zwischen zwei Reitern (Dioskuren?) in kühner perspectivischer Vorderansicht darstellt, zeigt entschieden einen Fortschritt der Kunst, namentlich in der Bildung der Pferde, sodaß sie, wenn sie wirklich zu demselben Tempel gehört, erst später hinzugefügt worden sein dürfte. Die Deutung Göttling's (Gesammelte Abhandlungen II. S. 98) auf Hera zwischen Athene und Iris scheint mir durchaus verfehlt.

68) Vergl. *Paus.* I, 24, 3; IV, 33, 3; *Thuk.* VI, 27. Daher wurden in Athen die Bildhauer überhaupt ἑρμογλυφεῖς oder ἑρμογλύφοι genannt; *Plut.* De genio Socr. 10; *Lukian.* Som. 2.

waren die Statue des Dionysos Morychos in Athen, aus Kalk- oder Tuffstein (*λίθος φελλάτας*) von einem sonst unbekannten Bildner, Simmias, dem Sohne des Eupalamos, gefertigt, welche zur Zeit der Weinlese jedesmal mit Most und frischen Feigen bestrichen wurde (s. *Preller*, Polemonis Fragm. p. 110 seq.), und der Silen aus Tuffstein (*πώρινος Σειληνός*), der am südöstlichen Abhange der athenischen Akropolis in der Nähe des Theaters stand (Vit. X. Or. Andoc. p. 835).

Eine eigentlich künstlerische Ausbildung der Steinskulptur aber wurde erst möglich, seitdem man als Material dafür vorwiegend den weißen Marmor, den verschiedene Theile Griechenlands in hoher Trefflichkeit liefern, anwandte, was natürlich erst geschehen konnte, als die Technik der Steinarbeit schon eine gewisse Vollkommenheit erreicht hatte. Es war nicht die glänzend weiße Farbe, die die alten Bildner zur Wahl dieser Steinart führte; denn auch in der Marmorskulptur behielt die Anwendung der Farbe (Polychromie) ihr Recht, indem theils das ganze Bildwerk mit einer aus geschmolzenem Wachs und Oel bereiteten Salbe oder Lasur, die man mit dem Pinsel auftrug und wenn sie getrocknet war, mit Kohlen einbrannte, überzogen wurde (*γάνωσις*; vergl. *Vitruv.* VII, 9; *Plin.* N. H. XXXIII, 7, 40, 122; *Plut.* De adul. et amico 37; Quaest. Rom. 98), — ein Verfahren, welches das Weiche und Fettige der Oberfläche des Marmors, was neben seiner Festigkeit und der Feinheit seines Korns diesem Material einen besonderen Werth für die Skulptur verleiht, erhöhte und derselben eine der menschlichen Haut ähnliche milde Glätte gab, — theils einzelne Theile des Körpers, wie Haare, Augen und Lippen, und der Bekleidung, wie die Säume der Gewänder, die Sandalen, Bänder über die Brust u. dergl., mit hellen Farben, namentlich roth und goldgelb, für die Augen schwarz, bemalt und dadurch hervorgehoben wurden (*circumlitio*); vergl. Kugler, Kleine Schriften I. S. 306 fg.; Walz, Ueber die Polychromie der antiken Skulptur. Tübingen 1853. — Der Ort, wo zuerst die Marmorskulptur wenn auch nicht erfunden, doch in ausgedehnterem Maße geübt wurde, war nach der Ueberlieferung der Alten Chios, wo wir in der Zeit von Ol. XXX—LX. eine durch vier Generationen hindurchgehende Bildhauerschule finden: Melas, dessen Sohn Mikkiades, dessen Sohn Archermos und dessen Söhne Bupalos und Athenis, welche letzteren außer in ihrer Heimath auch auf anderen griechischen Inseln, wie namentlich auf Delos, und auf der Küste Kleinasiens, wie in Jasos in Karien und in Smyrna thätig waren; ihre Werke, soweit wir noch Kunde von ihnen haben, sind meist Götterbilder, und zwar weibliche, bekleidete; doch erscheint daneben auch eine Portraitstatue, ein karikaturartig behandeltes Bild des Choliambendichters Hipponax, das in Klazomenä aufgestellt gewesen zu sein scheint (vergl. *Hipponax* Frg. 13. *Bergk.*). Vergl. *Plin.* XXXVI, 5, 11 seq.; *Paus.* IV, 30, 6; IX, 35, 6 und dazu Brunn, Gesch. d. gr. K. I. S. 38 fg. Wollen wir uns von der Stufe, welche die Marmorskulptur damals in Kleinasien erreicht hatte, eine Vorstellung machen, so ist dafür Nichts geeigneter, als die überlebensgroßen Sitzbilder an der heiligen Straße, die vom Hafen Panormos nach dem Heiligthume des Apollon in Didymoi bei Miletos führte, von denen wir vor Kurzem die ersten stylgetreuen Abbildungen durch Newton (A history of discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae, atlas pl. LXXIV. u. LXXV. dazu Text Vol. II. Part. II. p. 530 seq.) erhalten haben. Dieselben stellen, wie aus einer der an den Sesseln angebrachten Inschriften [69]) zu schließen ist, Individuen beiderlei Geschlechts dar, welche höhere Priesterämter im Dienste des Heiligthums bekleideten; aber weder in den Gestalten, noch in den Gesichtszügen (soweit man über die Bildung des Gesichts nach dem einzigen erhaltenen Beispiele urtheilen kann) zeigt sich ein irgendwie individueller, sondern ein durchaus typischer Charakter. Die Haltung ist steif und bewegungslos, die Körperformen voll und breit bis zur Schwerfälligkeit, die Umrisse weich und unbestimmt, überhaupt Körper wie Gewänder mehr massenhaft, in allgemeinen Andeutungen behandelt, als im Einzelnen ausgeführt, ein Mangel, der aber zum Theil vielleicht ursprünglich durch Bemalung ersetzt war [70]). Uebrigens sind uns auch wenigstens von zweien dieser Statuen die Namen ihrer Verfertiger, Echedemos (oder Hermodemos, oder Euthydemos, oder Eurydemos; vergl. *Newton* a. a. O.; Text Vol. II. Part. II. p. 783) und Terpsikles, erhalten [71]). Am nächsten kommt diesen Statuen im Styl das sehr flach gehaltene Relief einer an der rechten Seite geschweiften starken Marmorplatte von der Insel Samothrake, welche entweder als Seitenwand eines Sessels oder als Tischfuß (*τραπεζοφόρος*) gedient zu haben scheint: Agamemnon nach Links hin auf einem Klappstuhl sitzend, hinter ihm der Herold Talthybios, hinter diesem Epeios (alle drei sind durch Beischriften [72]) bezeichnet); die Darstellung wird rechts durch eine Volute und den Oberkörper einer Schlange, oben durch ein als Rankenwerk, unten durch ein als Riemengeflecht charakterisirtes Band abgeschlossen; s. *Millingen*, Ancient unedited monuments ser. II. pl. I.; Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. XI. n. 39; O. Müller, Kl. d. Schriften II. S. 598 fg. Die Körperformen

69) *Newton* a. a. O. pl. XCVII. n. 72: *Χάρης εἰμὶ ὁ Κλέσιος Τειχιούσης ἀρχός· ἄγαλμα τοῦ Ἀπόλλωνος.* Das Vorkommen des *H* als Vocals und des Ω in diesen Inschriften spricht keineswegs gegen die Entstehung der Statuen um Ol. LX., da beide Schriftzeichen in ionischen Inschriften schon frühe erscheinen. 70) Am richtigsten beurtheilt den Styl dieser Statuen Lübke, Geschichte der Plastik von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart (Leipzig 1863). S. 93. 71) Das Nebeneinanderstehen des Aorist's *ἐποίησε* und des Imperfects *ἐποίει* in diesen beiden Inschriften ist ein ausreichender Beweis gegen die Richtigkeit des von Brunn (Rhein. Mus. N. F. VIII. S. 235 fg.) nach Letronne's Vorgange aufgestellten Kanon, nach welchem das Imperfect in Künstlerinschriften erst seit der alexandrinischen oder gar römischen Zeit vorkommen soll. 72) Die Buchstabenform derselben ist echt alterthümlich, das Vorkommen des Ω ist, wie schon bemerkt, bei einem Werke ionischer Herkunft kein Zeugniß gegen das höhere Alter. Auch die leichte und zierliche Ausführung der architektonischen Ornamente steht mit der steifen Behandlung der Figuren nicht im Widerspruch, da die Architektur bereits einen hohen Grad der Entwickelung erreicht hatte, als die Plastik noch bei den Anfängen stand.

haben allerdings nicht jene Breite und Völligkeit der milesischen Statuen, aber die Behandlung derselben ebenso wie der Gewänder zeigt dieselbe Massenhaftigkeit, welche die Ausführung der Einzelheiten entweder ganz unterläßt, oder der Bemalung überläßt; die Haltung ist durchaus steif, die Gesichtsbildung ohne allen individuellen Ausdruck. Endlich gehört in diese Reihe noch eine in Athen gefundene Statue aus parischem Marmor, welche die Athene in natürlicher Größe lang bekleidet, in ruhiger, doch nicht gerade steifer Haltung auf einem Lehnsessel sitzend darstellt; der Kopf und die Unterarme sind leider abgebrochen (Schöll, Archäologische Mittheilungen aus Griechenland aus O. Müller's Papieren Taf. I, 1; Museum of classical antiquities I. p. 192; *Lebas*, Voyage archéologique, Monuments figurés pl. 2). Die Umrisse sind weniger breit und völlig, aber bestimmter und lebendiger als an den milesischen Statuen, die Gewandung in einigen Partien, wie besonders am Oberarm und unter der Brust, schon in zierlichen Falten ausgeführt, aber im Ganzen ist auch hier noch Gestalt und Bekleidung mehr in allgemeinen Umrissen behandelt und die specielle Ausführung der Malerei überlassen; so war insbesondere das Gorgonenhaupt auf der Mitte der die Brust als eine Art Ueberwurf bedeckenden Aegis aufgemalt und an die Ränder derselben Schlangen aus Metall angefügt. Einen weiteren Fortschritt in der Behandlung des Gewandes zeigt das Fragment einer ähnlichen, etwas kleineren Athenestatue, welches an der Nordseite des Erechtheion auf der athenischen Akropolis gefunden worden ist: der untere Theil des Körpers der Göttin nebst der auf dem linken Knie ruhenden Hand, in eng an die Beine anliegendem, zierliche wellenförmige Falten bildendem Gewande, der untere Theil des Thrones und des Fußschemels; s. die Abbildung bei *Lebas* a. a. O. pl. 3 und dazu Schöll a. a. O. S. 23 fg. Die Vermuthung Raoul-Rochette's, daß dieser Torso der von Kallias geweihten, von Endoios gearbeiteten Statue der Athene, die Pausanias vor dem Erechtheion sah (vergl. S. 404), angehöre, ist ohne sicheren Anhalt.

Eine wahrscheinlich von Chios aus begründete Künstlerschule finden wir in Magnesia am Mäander, an deren Spitze Bathykles steht, der mit einer Anzahl Gehilfen nach Sparta auswandert und dort für das Heiligthum des Apollon in Amyklä den noch im späten Alterthume bewunderten marmornen[73] Thron oder Lehnsessel fertigt, d. h. eine offene Cella, welche in ihrer Construction die Form eines kolossalen, mit Basreliefs und runden Figuren reich verzierten Lehnsessels, im Innern aber nicht einen fortlaufenden Sitz, sondern mehre durch Zwischenräume unterbrochene, wahrscheinlich zur Aufstellung von Götterbildern bestimmte sitzähnliche Vorsprünge, in der Mitte einen weiten freien Raum hatte, in welchem auf einer altarförmigen Basis, welche die Cultlegende als das Grab des Hyakinthos bezeichnete, das alterthümliche, kolossale, hermenförmige Erzbild des Apollon stand. Vergl. die Beschreibung bei *Paus.* III, 18, 9 seq. und dazu Welcker, Zeitschrift f. d. a. K. S. 280 fg.; Brunn, Rhein. Mus. N. F. V. S. 325 fg.; Ruhl, Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1854. Nr. 39—41; Arch. Zeitung. 1854. Nr. 70; Overbeck, Gesch. d. gr. Plastik I. S. 86 fg. Was die Zeit der Ausführung dieses Werkes anlangt, so wußte offenbar schon Pausanias nichts Sicheres darüber[74]) und daher gehen auch die Ansichten der neueren Forscher darüber ziemlich weit aus einander, indem einige seine Auswanderung aus Magnesia mit der Zerstörung dieser Stadt durch die Treren (Ol. XXXVI.), andere mit der Einnahme derselben durch die Perser unter Mazares (Ol. LVIII, 1) in Verbindung bringen, welche letztere Annahme dadurch wahrscheinlicher wird, daß die Lakedämonier das von Kroisos (Ol. LIV, 2—LVII, 4) dem Apollon Pythaeus geschenkte Gold „zum Schmucke des Bildes in Amyklä" verwandten (*Paus.* III, 10, 8), was sich doch wol auf die Errichtung jenes Thronsessels bezieht, da ja das Bild selbst nach der ausdrücklichen Angabe des Pausanias (III, 19, 2) „*ἀρχαῖον καὶ οὐ σὺν τέχνῃ πεποιημένον*" war.

Haben wir eben ein in einem dorischen Staate von einem ionischen Künstler errichtetes Marmorwerk betrachtet, so müssen wir nun die selbständige Bethätigung der Dorier an der Marmorbildnerei ins Auge fassen. Der erste dorische Staat, in welchem wir eingeborene Künstler, die in Marmor arbeiten, finden, ist Kreta, wo zwei der alten Dädalidenzunft angehörige Männer, Dipoinos und Skyllis, um Ol. L. die neue Technik, ebenso wie die des Erzgusses von den Joniern annehmen und darin bedeutenden Ruhm erwerben. Sie wandern aus ihrer Heimath nach dem Festlande von Hellas und lassen sich dort, wahrscheinlich in Folge einer Einladung des Tyrannen Kleisthenes, in Sikyon nieder, wo sie im öffentlichen Auftrage die Anfertigung einer Gruppe von Götterstatuen — der ersten, von der wir Kunde haben — unternehmen, aber vor Vollendung derselben in Folge von Zerwürfnissen mit den Sikyoniern nach Aetolien hinüberziehen; zurückberufen vollenden sie für hohen Lohn diese Arbeit und fertigen dann noch für verschiedene andere griechische Städte, wie Kleonä, Argos, Tiryns, Ambrakia zahlreiche Bildwerke, unter denen auch noch einige aus Holz, zum Theil mit Verzierung von Elfenbein, sind. Siehe *Plin.* N. H. XXXVI, 4, 9; 14; *Paus.* II, 15, 1; 22, 5; *Clem. Alex.* Protrept. p. 14 Sylb.; vergl. Müller, Kl. d. Schr. II. S. 634 fg.; Brunn, Gesch. d. gr. K. I. S. 43 fg.; Urlichs, Skopas Leben u. Werke (Greifswald 1863) S. 219 fg.[75]).

---

73) Die Ansicht Pyl's (Archäol. Zeitung 1852. Nr. 43), daß nur das Fundament des Werkes aus Stein, alles Uebrige aus mit dünnen Erzplatten bekleidetem Holze ausgeführt gewesen sei, hat als technisch unmöglich nachgewiesen Bötticher, Arch. Zeitung 1853. Nr. 59.

74) Dies ist jedenfalls der Sinn der Worte (III, 18, 9): *ὅτου δὲ οὗτος ὁ Βαθυκλῆς μαθητὴς ἐγεγόνει ἢ τὸν θρόνον ἐφ' ὅτου βασιλεύοντος Λακεδαιμονίων ἐποίησε, τάδε μὲν παρίημι.* 75) Daß Pausanias (II, 15, 1) die Künstler Söhne des Dädalos nennt, kann allerdings aus der Zugehörigkeit derselben zum Geschlechte der Dädaliden erklärt werden; doch zeigen auch andere Stellen (vergl. III, 17, 6; VI, 19, 14), daß Pausanias

Wie angesehen sie waren, sieht man auch besonders daraus, daß mehre Künstler, die in verschiedenen Zweigen der Bildkunst arbeiteten, als ihre Schüler bezeichnet werden; so die Spartaner **Theokles**, Sohn des Hegylos, **Dorykleidas** und dessen Bruder **Medon**, und **Dontas**, welche verschiedene, theils im Heräon zu Olympia, theils in den Schatzhäusern der Epidaurier und Megarer ebendaselbst aufgestellte Götterbilder und Gruppen aus Cedernholz mit Gold — also in einer Technik, welche den Uebergang von der einfachen Holzschnitzkunst zu der sogenannten chryselephantinen Technik bildete — fertigten (*Paus.* V, 17, 1 seq.; VI, 19, 8; 12 seq. und dazu **Brunn**, Gesch. d. gr. K. I. S. 45 fg., der aber, wie ich glaube, mit Unrecht den Medon und Dontas identificirt); ferner der Erzarbeiter **Klearchos** aus Rhegion in Unteritalien (s. S. 406. Anm. 65); endlich **Tektäos** und **Angelion**, Männer von unbekanntem Vaterlande[76]), welche wieder Lehrer des berühmten äginetischen Bildhauers Kallon und somit die Ahnherren der äginetischen Bildnerschule geworden sind; ihr Werk war (nach *Paus.* II, 32, 5; IX, 35, 3) das, wahrscheinlich marmorne, Cultbild des **Apollon** auf der Insel Delos, welches nach der Beschreibung bei Plutarch (De musica c. 14) und nach kleinen Nachbildungen auf einer athenischen Münze (*Beulé*, Les monnaies d'Athènes p. 364; **Müller-Wieseler**, Denkm. d. a. K. II. Taf. XI. n. 126) und einer Gemme (*Millin*, Galérie mythologique pl. XXXIII. n. 474) den Gott nackt darstellte, in steifer Stellung, die Füße nahe bei einander, die Oberarme an den Seiten anliegend, die Unterarme gerade vorgestreckt, in der rechten Hand den Bogen haltend, auf der linken kleine Bilder der Chariten, die durch die Attribute von Leier, Syrinx und Flöte als Göttinnen der Musik charakterisiet waren, tragend. Besser als diese kleinen Nachbildungen lehren uns den Styl, oder richtiger gesagt, die Manier dieser von Jonien aus angeregten dorischen Marmorbildner einige hochalterthümliche Marmorstatuen von ganz übereinstimmendem Typus kennen, die aber selbst wieder in der Bildung der Einzelheiten des Körpers einen Fortschritt zeigen, Werke, die man nach der Vollendung der Technik der Marmorbehandlung einerseits und nach der strengen Gebundenheit und mangelhaften Kenntniß des menschlichen Körpers andererseits mit Wahrscheinlichkeit zwischen Ol. L. und LX. setzen kann. Sie stellen sämmtlich einen nackten jugendlichen Mann dar in steifer Stellung, mit etwas vorstehendem linken Beine, die Arme ruhig herabhängend, mit ausdruckslosem, blos durch ein starkes Lächeln charakterisirtem Gesicht, mit sehr großen, weit geöffneten Augen, die von einem einfachen Bande umschlungenen Haare vorn über der Stirn in runde, meist volutenartig gebildete Löckchen gelegt, hinten wie eine lange Perücke in bandartig charakterisirten, zusammenhängenden Flechten auf den Rücken herabhängend. Man hält sie gewöhnlich für Statuen des Apollon, wofür sowol die jugendlich kräftigen Formen als das lang herabwallende Haar und der Mangel an Bekleidung sprechen; doch könnte bei der Aehnlichkeit des Typus mit dem der ältesten Athletenstatuen (vergl. S. 403) die eine oder die andere wol auch einen Sieger in Kampfspielen vorstellen. Das alterthümlichste Exemplar der ganzen Reihe ist eine bis zu den Knieen herab wohl erhaltene Statue von der Insel **Thera**, jetzt im athenischen Theseion aufbewahrt (ungenügend abgebildet bei **Schöll**, Archäolog. Mittheilungen. Taf. IV, 8; vergl. **Welcker**, Alte Denkmäler I. S. 399 fg.), mit übermäßig starken, fleischigen Formen: die Augen ziehen sich schräg gegen die Nase hinab, die Nase ist breit und etwas gebogen, der Mund ebenfalls breit mit hohen wulstigen Lippen, die Stirn steht etwas zurück, die Wangen dagegen zunächst unter den Augen treten mit starker Wölbung vor; die Schultern sind sehr breit, die Brust mächtig vorgewölbt, die Taille stark eingezogen, die Hüften wieder breiter, der Bauch nur durch eine schwache Linie von der Brust geschieden. Dieser Statue steht zunächst eine gleichfalls bis gegen die Knie erhaltene Statue aus grauweißem böotischen Marmor in **Orchomenos** in Böotien (Annali XXXIII. p. 79 seq.; Tav. d'agg. E.), an welcher ebenfalls Mund und Nase, die Schultern und die obere Brust noch sehr breit, aber im Uebrigen die Körperformen magerer und schärfer bestimmt sind. Einen noch weiteren Fortschritt in dieser Richtung zeigt die bei **Tenea** südlich von Korinth gefundene, ganz unversehrt erhaltene Statue, welche aus Prokesch' Besitz in die münchener Glyptothek übergegangen ist (Mon. dell' instit. IV. Tav. 44; **Overbeck**, Gesch. d. gr. Pl. I. S. 94 fg.); sie macht entschieden bereits den Eindruck der Schlankheit und einer an Magerkeit grenzenden Knappheit der Formen, aber die Muskelpartien sind zum Theil noch allzu mächtig, die Umrisse zu scharf, überhaupt das Ganze noch ziemlich weit von der Naturwahrheit entfernt und in conventioneller Manier befangen. Aehnliche Schlankheit und Magerkeit der Proportionen verbunden mit übermäßiger Hervorhebung einzelner hervortretender Körpertheile, wie der Brust, der Hüften und des Gesäßes, zeigt der neuerdings in **Megara** entdeckte Torso einer ganz analogen Statue, an der der Kopf, die Arme und die Beine von den Knieen ab fehlen, aber an den Hüften noch deutliche Spuren der anliegenden Hände, auf dem Rücken die Reste der langen Haarflechten erhalten sind; vergl. Bullettino 1861. No. III. p. 44. Der Gesichtstypus jener Statuen, denen, wie schon früher bemerkt (S. 407), auch noch eine Reihe kleiner Bronzestatuetten entspricht, wiederholt sich an einem von Lord Elgin aus Athen nach England gebrachten Marmorkopfe etwas unter Lebensgröße (s. *Vaux*, Handbook to the antiquities in the British Museum p. 119. n. 251; vergl. Welcker

für diese, wie für andere Künstler dieser Periode einer ganz anderen chronologischen Ansetzung folgt als Plinius, die sie in unmittelbaren Zusammenhang mit Dädalos und demnach weit vor den Beginn der Olympiadenrechnung setzte.

76) Vielleicht von der Insel **Kos** nach der sagenhaften Ueberlieferung bei *Plutarch.* De mus. 14, sie seien „τῶν κατ' Ἡρακλέα Μερόπων" gewesen. Uebrigens zeigt auch diese Tradition, wie himmelweit verschiedene Ansetzungen der älteren Künstler bei den Griechen selbst vorhanden waren.

a. a. O.), die Stellung der Füße aber und die Haltung des ganzen Körpers mit Ausnahme der Arme, die hier vom Ellnbogen an vorgestreckt sind, an einigen nur erst angelegten, aus dem Rohen herausgearbeiteten Statuen, wie einer unter Lebensgröße aus Naxos, die jetzt im Theseion zu Athen neben der theräischen Statue aufgestellt ist, und an der noch im Steinbruche auf Naxos liegenden kolossalen Statue, von der Roß (Inselreisen I. Titelkupfer, vergl. S. 38 fg.) eine Abbildung gegeben hat. Es ist nicht zu leugnen, daß alle diese, eine fortlaufende Reihe bildenden Statuen in der Haltung wie in der Bildung des Gesichts und mancher Körpertheile eine unverkennbare Aehnlichkeit mit den altägyptischen Statuen zeigen, ein Umstand, der in Verbindung mit der von Diodor (I, 98) berichteten Erzählung der ägyptischen Priester von dem Aufenthalte des Theodoros und Telekles von Samos in Aegypten und ihrem Arbeiten nach ägyptischem Vorbilde, zu der Meinung geführt hat, daß die Griechen, als sie von den Dädalischen Schnitzbildern — die nach den Berichten der Alten die hier in Rede stehenden Marmorstatuen an Lebendigkeit und Freiheit weit übertroffen haben müssen — zu Götterbildern in Erz und Stein übergingen, sich die ägyptische Kunst zum Vorbild genommen haben; vergl. J. Braun, Geschichte der Kunst II. S. 162 fg.; Friederichs, Apollon mit dem Lamm S. 6 fg. Doch halten wir diese Annahme, die auch nicht ohne historische Bedenken ist, für keineswegs gerechtfertigt, da jene Analogien von der Art sind, daß sie recht wohl durch ähnliche äußere Verhältnisse und Bedingungen ohne inneren Zusammenhang herbeigeführt werden konnten, und da ihnen andererseits gewisse principielle Grundverschiedenheiten zwischen der ägyptischen und griechischen Plastik gegenüberstehen, die einerseits in der bei den Aegyptern nie ganz gelösten Verbindung auch des Rundbildes mit einem Pfeiler oder sonstiger architektonischer Stütze, andererseits in der verschiedenen Auffassung des menschlichen Körpers, der bei den Aegyptern nach einem streng festgehaltenen mathematischen Schema gebildet wird, während bei den Griechen vom Anfange an das freilich noch oft irregehende Streben nach Naturwahrheit hervortritt, sich zeigen; vergl. C. Fr. Hermann, Ueber die Studien der griechischen Künstler S. 14 fg.; Brunn im Rhein. Mus. N. F. X. S. 153 fg. Das Einzige, worin sich von einem solchen Streben noch keine Spur findet, ist die an architektonische Ornamente erinnernde Behandlung des Haares, die aber weit mehr mit den assyrischen als mit den ägyptischen Bildwerken übereinstimmt und daher ebenso wie die betreffenden architektonischen Ornamente wol als eine alte assyrisch-phönikische Tradition zu betrachten ist.

In dem zweiten Abschnitte unserer Periode wird die Plastik hauptsächlich von den peloponnesischen Doriern, die sich mit Vorliebe dem Erzguß zuwandten, ausgebildet; die ionische Kunstübung wird vornehmlich durch die Athener, bei denen Marmor- und Erzbildung neben einander gepflegt werden, vertreten. Von den dorischen Staaten ist zunächst Sikyon, wahrscheinlich in Folge der durch Dipoinos und Skyllis gegebenen Anregung, der Sitz einer berühmten Kunstschule, als deren bedeutendster Vertreter wie überhaupt als einer der hervorragendsten älteren griechischen Künstler Kanachos erscheint, ein Meister, dessen Werke dem späteren Alterthume als Muster des strengen, noch nicht zur völligen Naturwahrheit durchgedrungenen Styls der älteren Plastik galten; vergl. *Cic. Brut.* 18, 70. Seine Thätigkeit, die in die 60er Olympiaden (etwa O. LX—LXVIII.)[77]) fällt, erstreckte sich hauptsächlich auf Götterbildungen, theils in der alten Technik der Holzschnitzerei, wie die Statue des ionischen Apollon in Theben aus Cedernholz (*Paus.* IX, 10, 2), und in der daraus entwickelten chryselephantinen, wie die sitzende Statue der Aphrodite in Sikyon[77a]) (*Paus.* II, 10, 4), theils im Erzguß, wie sein berühmtestes Werk, die Statue des Apollon Philesios im Heiligthume der Branchiden bei Milet, welche bis auf das Material der thebanischen Statue ganz gleich war (*Paus.* I. 1.; *Plin.* XXXIV, 8, 75) und nach den Nachbildungen auf Münzen von Milet (Müller, Kl. d. Schr. II. S. 542 fg.; Denkm. d. a. K. I. Taf. IV. n. 19 u. 20), mit denen eine kleine jetzt im britischen Museum befindliche Bronzestatue (ebendas. n. 21) und eine Gemme (ebendas. n. 25) genau übereinstimmen[77b]), den Gott nackt darstellte, in ganz ruhiger Stellung, mit etwas vorgesetztem linken Fuße und vorgestreckten Unterarmen, auf der Rechten ein Hirschkalb, in der Linken den Bogen tragend; die Haare waren nach ganz in der conventionellen Manier, über der Stirn als tau- oder drahtartige Lockenreihen, nach Hinten als dicker Zopf, nach Vorn als dünne Flechten, die auf die Brust herabhängen, behandelt, die Formen namentlich an Brust und Gesäß breit und stark vorgewölbt, die Muskeln stark hervorgehoben, das Gesicht starr und ausdruckslos; der Ausdruck des Ganzen war jedenfalls der einer kräftigen, gedrungenen Mannesgestalt, die ohne einen Hauch von Idealität der Naturwahrheit schon sehr nahe kommt. — Der zweite uns bekannte Vertreter der sikyonischen Kunst dieser Periode ist Aristokles, der Bruder des Kanachos, der seinem Bruder, mit dem er gemeinschaftlich und in Verbindung mit Agelabas an einer Gruppe von drei die drei Klanggeschlechter repräsentirenden Musen arbeitete (Anthol. Planud. IV, 220), an Ruhm wenig nachstand, daher auch ein äginetischer Künstler, Synnoon, sich ihn zum Lehrer gewählt hatte (*Paus.* VI, 9, 1).

Eine zweite, fast ausschließlich den Erzguß pflegende Künstlerschule finden wir in Argos, deren Haupt-

77) So richtig Thiersch, Epochen S. 142 fg., während O. Müller, Kl. d. Schr. II. S. 537 fg., und Brunn, Gesch. d. gr. K. S. 74 fg., ihn um eine Generation später, Ol. LXVII —LXXIII., ansetzen. Allein die Apollonstatue in Didymoi ist jedenfalls nicht nach, sondern vor der Plünderung des Heiligthums durch Dareios (Ol. LXXI, 3; vergl. *Herod.* VI, 19) aufgestellt und schon von diesem, nicht, wie Pausanias (I, 16, 3: VIII, 46, 3) angibt, von Xerxes, nach Ekbatana, von wo sie Seleukos Nikator den Milesiern zurückgab, geschafft worden; vergl. Urlichs, Rhein. Mus. N. F. X. S. 8. 77a) Nicht in Korinth, wie Brunn (G. d. gr. K. I. S. 76) und nach ihm Overbeck (G. d. gr. Pl. I. S. 106) irrthümlich angeben. 77b) Denselben Typus zeigt auch eine, so viel mir bekannt, nirgend abgebildete kleine Marmorstatue im Vatican Museo Chiaramonti XI. Riquadro n. 285.

vertreter, Ageladas, nicht nur durch seine über mehr als ein halbes Jahrhundert (etwa Ol. LXVIII—LXXXII.) sich erstreckende künstlerische Thätigkeit [78]), sondern auch als Lehrer von dreien der hervorragendsten Künstler der folgenden Periode (Myron, Pheidias und Polykleitos) eine Bedeutung gehabt haben muß, die wir aus den spärlichen über seine Werke uns erhaltenen Notizen nur ahnen, nicht mehr deutlich erkennen können. Außer mehren Statuen olympischer Sieger, welche in die erste Zeit seiner Thätigkeit fallen und durch welche er wahrscheinlich zuerst seinen Ruf begründete, werden uns einige Götterbilder, wie der für die Messenier in Naupaktos gearbeitete Zeus Ithomatas (*Paus.* IV, 33, 2), Zeus als Knabe in Aegion in Achaia (*Paus.* VII, 24, 4), Herakles Alexikakos im athenischen Demos Melite (Schol. *Ar.* Ran. 501; *Tzetz.* Chil. VIII, 325) [79]), Herakles jugendlich, bartlos in Aegion (*Paus.* l. l.) und die schon oben erwähnte Musenstatue, endlich auch eine figurenreiche Gruppe von kriegsgefangenen Weibern und Rossen, welche die Tarentiner für einen Sieg über die Messapier nach Delphi geweiht hatten (*Paus.* X, 10, 6), angeführt. Eine ähnliche Gruppe, die phokischen Heerführer, welche bald nach Ol. LXX. einen glänzenden Sieg über die Thessaler errungen hatten, nebst ihrem Weissager, dem Eleer Tellias, und ihren Landesheroen darstellend, arbeitete im Auftrage der Phoker für das delphische Heiligthum ein Landsmann des Ageladas, Aristomedon (*Paus.* X, 1, 10) [80]); zwei andere, Glaukos und Dionysios, fertigten etwas später, am Anfange der folgenden Periode, ein sehr figurenreiches Weihgeschenk für das olympische Heiligthum im Auftrage des Mikythos, eines ehemaligen Freigelassenen, dann (Ol. LXXVI, 1 bis LXXVIII, 2) Vormundes der Kinder des Anaxilaos von Rhegion (*Paus.* V, 26, 2 seq. und dazu Brunn, Gesch. d. gr. K. I. S. 62), Dionysios auch ein Roß mit dem daneben stehenden Lenker, das Phormis aus Mänalos in Arkadien, der als Condottiere im Dienste des Gelon und Hieron auf Sicilien sein Glück gemacht hatte, nach Olympia weihte (*Paus.* V, 27, 2).

Noch größer ist die Anzahl der uns mit Namen bekannten Künstler der Schule von Aegina, von welcher uns auch noch in den Giebelgruppen des schon früher (S. 400 fg.) erwähnten Tempels der Athene hervorragende, für die Geschichte der älteren griechischen Kunst unschätzbare Werke, die man freilich nicht ohne Willkür auf eine bestimmte künstlerische Individualität zurückführen kann, die uns dafür aber von dem Styl der ganzen Schule ein deutliches Bild geben, erhalten sind. Die beiden Gruppen, von denen die bis auf eine Figur vollständig erhaltene oder vielmehr durch Thorwaldsen's meisterhafte, durchaus stylgetreue Restaurationen wiedergewonnene westliche den Kampf um den Leichnam des Achilleus, die östliche, von welcher nur fünf ganze Figuren, aber zahlreiche kleinere Bruchstücke vorhanden sind, den Kampf des Telamon und Herakles gegen Laomedon, dessen unmittelbares Object ebenfalls ein tödtlich verwundeter oder gefallener Geiche (Oilies nach *Apollod.* Bibl. II, 6, 4) bildet, darstellt [81]), zeigen in ihrer ganzen Anordnung eine so strenge Gleichförmigkeit, oder richtiger gesagt, Einförmigkeit, daß sie, obgleich in der Ausführung im Einzelnen manche Verschiedenheiten hervortreten, auch die Gruppe des Ostgiebels in etwas größeren Verhältnissen und durchgängig mit größerer Sorgfalt und Vollendung gearbeitet ist als die des Westgiebels, nach dem Entwurf und unter der Oberleitung eines Meisters, wenn auch von verschiedenen Händen, ausgeführt sein müssen. Wir erkennen aus ihnen als Charakterzüge der äginetischen Kunst eine gewisse auf allzu strenger und einförmiger Symmetrie beruhende Gebundenheit in der Gruppirung neben voller Freiheit und Lebendigkeit der Stellung und Haltung der Einzelfiguren; große Treue und Naturwahrheit in der Bildung des nackten männlichen Körpers neben dem Festhalten an der alten conventionellen Manier in der Bildung des Antlitzes und der Haare; in der Behandlung der einzelnen Körperformen eine Knappheit und Schärfe, welche den Eindruck eines mehr mageren als fleischigen, aber kräftigen, sehnigen Körpers hervorruft. Daß jene Lebendigkeit und Naturwahrheit hauptsächlich der Bildung von Menschengestalten, insbesondere von Athletenstatuen, zu verdanken ist und auf Götterbilder, wenigstens soweit sie Objecte des Cultus waren, noch nicht angewandt wurde, zeigt die Statue der Athene aus dem Westgiebel und die zwei kleinen weiblichen Statuen (wahrscheinlich die äginetischen Horen Damia und Auxesia) von den Akroterien des Daches, welche in ihrer Stellung, in der Haltung der Arme und in der Behandlung der Gewänder ganz die Starrheit und Leblosigkeit der alten Holzbilder wiederspiegeln. — Von Wichtigkeit sind die Gruppen auch für das System der Polychromie der Skulptur, indem die Lippen und Augen der Statuen, sowie Gewänder, Sandalen und Waffen, deutliche Farbenspuren (hauptsächlich blau und roth) erkennen lassen, ferner zahlreiche kleine Löcher an den Extremitäten das Vorhanden-

78) Vergl. darüber die treffliche Auseinandersetzung von Brunn (Gesch. d. gr. K. I. S. 63 fg.), der aber den Beginn der künstlerischen Laufbahn des Ageladas wol etwas zu spät, erst Ol. LXX., ansetzt. — Auch der Lakonier Gorgias, den Plinius (N. H. XXXIV, 8, 49) mit Ageladas und Kallon in die 87. Olympiade setzt, gehört nach einer neuerdings in Athen gefundenen Inschrift (Bullettino 1859. No. X. p. 196) jedenfalls der Zeit vor Ol. LXXX. an. 79) An beiden Stellen, wie auch bei *Tzetz.* Chil. VII, 930 heißt der Künstler Geladas, was, wie *Suid.* u. *Γελάδας* zeigt, kein bloßer Schreibfehler, sondern ein auf eine ältere Quelle zurückzuführender Irrthum ist. 80) Daß Aristomedon auch die von den Phokern aus demselben Grunde in den Tempel des Apollon zu Abä geweihte Gruppe fertigte, ist eine Vermuthung von Urlichs (Jahrbücher f. Philol. Bd. 69. S. 378), die alles Grundes entbehrt, denn jene Gruppe entsprach nach *Herod.* VIII, 27 keineswegs der von Aristomedon gefertigten, sondern der andern, bei derselben Gelegenheit von den Phokern in Delphi aufgestellten, welche den Dreifußraub darstellte und nach *Paus.* X, 13, 7 von den sonst unbekannten korinthischen Künstlern Diyllos, Amykläos und Chionis gearbeitet war.

81) Vergl. besonders Welcker, Alte Denkmäler I. S. 30 fg.; daneben für den Styl Wagner, Bericht über die äginetischen Bildwerke mit kunstgeschichtlichen Anmerkungen von Schelling, 1817; Overbeck, Gesch. d. gr. Pl. I. S. 117 fg. Unter den Abbildungen sind die besten die in der Expéd. de Morée III. pl. 58 seq.

sein von Bronzeansätzen (wie Lanzenspitzen, Schwertgriffe, Helmzierden, auch einige Haarpartien; Medusenhaupt und Schlangen an der Aegis der Athene), die ebenfalls zu dem farbigen Eindrucke der von dem dunkelblauen Hintergrunde der Giebelfelder sich abhebenden Gruppen beitrugen, bezeugen. — Was nun die künstlerischen Persönlichkeiten, welchen die Entwickelung der Schule verdankt wird, betrifft, so scheint der erste, welcher aus der alten Zunft der äginetischen Bildschnitzer (vergl. S. 404) sich zu höherer Bedeutung erhob und den Ruf der äginetischen Erzmischung (*Aeginetica aeris temperatura Plin.* N. H. XXXIV, 2, 5, 10; 8, 19, 75) in der Plastik begründete, **Kallon** gewesen zu sein, der als Schüler des Tektäos und Angelion (*Paus.* II, 32, 5) und Zeitgenosse des Kanachos (*Paus.* VII, 18, 10), dem er auch in Hinsicht auf die alterthümliche Strenge seiner Werke gleichgestellt wird (vergl. *Quint.* Inst. or. XII, 10, 7), in die 60er Olympiaden gehört [82]). Von seinen Werken kennen wir nur ein Holzbild (ξόανον) der Athene Sthenias auf der Akropolis von Troizene [83]) (*Paus.* II, 32, 5) und einen ehernen Dreifuß mit dem Bilde der Kora in Amyklä (*Paus.* III, 18, 8). Aus der Zahl der übrigen äginetischen Künstler, von denen uns großentheils nur Athletenstatuen angeführt werden (vergl. **Brunn** I. S. 83 fg.), tritt nur noch einer als eine bedeutende künstlerische Persönlichkeit hervor, **Onatas**, der Sohn des Mikon (s. die jedenfalls von dem Künstler selbst herrührenden Epigramme bei *Paus.* V, 25, 10; 13; VIII, 42, 9 seq.), dessen Thätigkeit, über welche wir auf **Rathgeber's** Artikel in dieser Encyklopädie Sect. III. Bd. 3. S. 410 fg. und **Brunn's** Gesch. d. gr. K. I. S. 88 fg. verweisen, die höchste Blüthe und zugleich den Abschluß der äginetischen Schule, deren Bedeutung mit dem Untergange der Selbständigkeit der Insel (Ol. LXXXI, 2) für immer erlischt, bezeichnet. Sie ist einerseits eine beschränkte, indem der Künstler wenigstens nach den uns erhaltenen Nachrichten über seine Werke durchaus nur in Erz arbeitete; andererseits aber eine vielseitige, da sie sowol große figurenreiche Gruppen von Heroen und Menschen, als auch einzelne Götterbilder, und zwar sowol solche, die nur als Weihgeschenke aufgestellt waren, wie wirkliche Cultbilder [84]) umfaßt. Bei einem der letzteren, dem für die Phigaleer gearbeiteten Bilde der schwarzen Demeter, scheint der Künstler die Schwierigkeiten eines durchaus unkünstlerischen, geradezu abenteuerlichen Typus, den er aus religiösen Gründen nicht ganz aufgeben durfte, in glücklicher Weise überwunden zu haben; vergl. *Paus.* X, 42, 4 seq. — Neben ihm wollen wir nur noch den **Anaxagoras** erwähnen, welchem die Anfertigung eines von den Griechen nach der Schlacht bei Platää (Ol. LXXV, 2) nach Olympia gestifteten gemeinsamen Weihgeschenkes, eines 10 Ellen (15 Fuß) hohen Erzbildes des Zeus, übertragen wurde (*Paus.* V, 23, 3; *Herod.* IX, 81), was für den Künstlerruhm des Mannes zeugt. Aus derselben Veranlassung wurden übrigens von den gesammten Hellenen noch zwei andere Weihgeschenke aufgestellt, deren Künstler wir nicht kennen, die man aber auch nicht ohne Wahrscheinlichkeit der äginetischen Schule zuschreiben kann: im isthmischen Heiligthume des Poseidon eine 7 Ellen (10½ Fuß) hohe Erzstatue dieses Gottes (*Herod.* a. a. O.) und in Delphi vor dem Eingange des Tempels ein goldener Dreifuß, der auf einem ehernen drei in enger Verschlingung aufgerichtete, die Köpfe nach verschiedenen Seiten wendende Schlangen darstellenden Untersatze stand (*Herod.* a. a. O.; *Paus.* X, 13, 9). Der goldene Dreifuß wurde von den Phokern im sogenannten phokischen Kriege geraubt und eingeschmolzen, der Untersatz blieb an seinem Platze, bis ihm Kaiser Constantin nach Constantinopel bringen und in dem dortigen Hippodrom aufstellen ließ, wo er noch heutzutage, wenn auch ohne die Köpfe der Schlangen (von denen nur ein Bruchstück im Zeughause zu Constantinopel erhalten ist), steht und mit seiner kräftigen und naturwahren, echt plastischen Behandlung der Schlangenleiber ein schönes Muster von der ornamentalen Erzbildnerei dieser Periode gibt. Siehe O. **Frick**, Das platäische Weihgeschenk in Constantinopel, nebst Zeichnungen von **Dethier**, im 3. Supplementbande der Jahrbücher für cl. Philol. S. 487 fg., und gegen die von **Schubart** in den Jahrbüchern f. cl. Philol. Bd. 83. S. 474 fg. und von E. **Curtius** in den Nachrichten von der Göttinger Universität und Gesellschaft der Wissenschaften 1861. Nr. 21. S. 361 fg. ausgesprochenen, nach meiner Meinung durchaus unbegründeten Zweifel an der Echtheit des Denkmals die Bemerkungen von **Frick** in den Jahrb. f. cl. Philol. Bd. 85. S. 441 fg. Vergl. auch **Wieseler** ebendas. Bd. 89. S. 242 fg.; **Dethier** und **Mordtmann**, Epigraphik von Byzantion und Constantinopolis. 1. Hälfte (Wien 1864). S. 3 fg. Taf. II. Sonst ist von den Bronzearbeiten der äginetischen Schule nur ein sehr untergeordnetes Werk erhalten: ein Bronzediskus, auf dessen einer Seite ein zum Sprunge ansetzender Jüngling mit Sprunggewichten (ἁλτῆρες) in den vorgestreckten Händen, auf der anderen ein Jüngling mit dem Wurfspeer in der Rechten, beide nackt, mit mageren, in scharfen Umrissen gezeichneten Körperformen, dargestellt sind; s. Annali IV. Tav. d'agg. B. Den künstlerischen Charakter der Aegineten aber zeigt in entschiedenster Weise auch die wahrscheinlich aus Unteritalien stammende kleine Bronzefigur des tübinger Antikencabinets, welche wol den **Baton**, den Wagenlenker des Amphiaraos, in dem Moment, wo er die Rosse von dem plötzlich geöffneten Erdschlunde zurücklenken will, darstellt: ein nackter bär-

82) **Brunn** (Gesch. d. gr. K. I. S. 85 fg.) setzt ihn fälschlich Ol. LXX—LXXXI., weil er den Dreifuß in Amyklä, den Pausanias allerdings entschieden unrichtig aus der Beute des ersten messenischen Krieges herleitet, willkürlich mit dem Ende des dritten messenischen Krieges in Verbindung bringt. — Der Eleer **Kallon**, von welchem Pausanias (V, 25, 4; 27, 8) einige Erzbilder in Olympia sah, ist etwas jünger als der Aeginet und gehört in die 70er Olympiaden; vergl. **Brunn** a. a. O. S. 113 fg. 83) Nicht in Korinth, wie **Brunn** (G. d. gr. K. I. S. 88) aus Versehen schreibt und **Overbeck** (G. d. gr. Pl. I. S. 109) nachschreibt. 84) Zu diesen gehörte wol auch der als angehender Jüngling (βούπαις, s. Anthol. Pal. IX, 238) dargestellte kolossale Apollon in Pergamos, der nicht, wie **Rathgeber** a. a. O. S. 422 meint, mit der Hera gruppirt war, sondern allein stand; vergl. *Benndorf,* De anthologiae Graecae epigrammatis quae ad artes spectant p. 48. n. 2.

tiger Mann mit mageren, aber kräftigen scharf ausgeprägten Körperformen, der den Oberkörper vorbeugt, den rechten Arm gerade vorstreckt, mit der Linken etwas offenbar mit starker Anstrengung zurückzieht; auf dem Haupte trägt er einen Helm, von dessen jetzt abgebrochenem großen Busche noch ein Ansatz auf dem Rücken erhalten ist; die Haare sind über der Stirn in zahlreiche runde Löckchen gelegt, das Gesicht ohne individuellen Ausdruck, der Bart nach Unten spitz zulaufend. Vergl. Grüneisen, Die altgriechische Bronze des Turischen Cabinets. Tübingen 1835; Kugler, Kleine Schriften I. S. 405 fg.; Waiz in den Jahrbüchern des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande X. S. 71.

Der äginetischen Schule steht in seiner künstlerischen Richtung nahe ein unteritalischer Künstler, Pythagoras von Rhegion, dessen Thätigkeit hauptsächlich in die zweite Hälfte der 70er Olympiaden fällt und also ähnlich wie die des Onatas, dem er an Ruhm und Bedeutung für die Entwickelung der Kunst durchaus nicht nachsteht, noch in den Anfang der folgenden Periode hineinreicht[85]). Auch er scheint ausschließlich Erzbildner gewesen zu sein und mit Vorliebe männliche Gestalten, namentlich Portraitstatuen, gebildet zu haben: außer einer Anzahl olympischer Sieger (s. Brunn I. S. 133 fg.) einen Pankratiasten, dessen Name nicht überliefert ist, in Delphi im Wetteifer mit Myron, dessen Werk hinter dem seinigen zurückgestanden haben soll (*Plin.* N. H. XXXIV, 8, 19, 59) und einen Kitharöden Kleon (nicht wie Brunn I. S. 135 angibt einen Apollon Kitharödos) in Theben, eine Statue, die durch den zufälligen Umstand, daß Jemand bei der Belagerung Thebens durch Alexandros sein Geld in der Höhlung des Gewandes derselben verborgen und bei seiner Rückkehr beim Wiederaufbau der Stadt unversehrt vorgefunden hatte, den Beinamen „der Gerechte" erhielt (*Plin.* a. a. O. und *Athen.* I. p. 19. b. c.). Dazu kommen dann Darstellungen von Heroen in einer bestimmten Situation, durch welche ihre Stellung und Haltung motivirt ist, wie eine Statue des Milanion (oder Hippomenes), unbekleidet, mit den Aepfeln, durch welche er die Atalante im Wettlaufe besiegte, und in Syrakus die des in Folge der Wunde am Fuße hinkenden Philoktetes (*Plin.* a. a. O.), sein berühmtestes Werk, das uns wahrscheinlich noch in kleinen Nachbildungen auf einer Reihe von Gemmen erhalten ist, welche den Helden darstellen, wie er die eine Hand auf einen Stab gestützt, in der anderen Bogen und Köcher, den verwundeten Fuß vorsichtig vorsetzt, während das Gewicht des Körpers ganz auf dem anderen Fuße ruht; vergl. Michaelis in den Annali XXIX. p. 263 seq. Dazu kommen endlich einige mythologische Gruppen, die aber durchgängig nur aus zwei Figuren bestehen: Eteokles und Polyneikes im Zweikampfe (*Tatian.* Or. ad Graec. 34 ed. *Otto*), Apollon den Drachen Python mit Pfeilen tödtend (*Plin.* a. a. O.: wahrscheinlich ist uns eine Nachbildung davon auf einer Münze von Kroton erhalten, welche den Gott darstellt, wie er zwischen den Füßen des Dreifußes hindurch einen Pfeil auf den Drachen abschießt; s. Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K. II. Taf. XIII. n. 145); Perseus, jedenfalls die Medusa tödtend (*Dio Chrysost.* Or. XXXVII, 10. p. 523 ed. *Emperius*) und Europa auf dem Stiere in Tarent (*Tatian.* Or. ad Gr. 33; *Varro*, De l. l. V, 31; *Cic.* in Verr. IV, 60, 135). Bei allen diesen Aufgaben kam es vor Allem auf die Bildung des Körpers an, und daß in Bezug auf diese durch Pythagoras ein Fortschritt zu größerer Naturwahrheit und Richtigkeit sowol in der Darstellung der Oberfläche desselben als im Verhältnisse der einzelnen Theile zu einander gemacht worden ist, zeigen die auf uns gekommenen Urtheile der Alten, welche rühmen, daß er zuerst die Sehnen und Adern, sowie das Haar sorgfältiger ausgeführt und auf die Proportion und Symmetrie der Gestalt sein Augenmerk gerichtet habe; s. *Plin.* a. a. O.; *Diog. L.* VIII, 25 und dazu Brunn I. S. 136 fg. Außer ihm kennen wir nur noch einen etwas älteren unteritalischen Künstler dieses Zeitraumes, den Dameas von Kroton, welcher die Statue des berühmten Ringers Milon von Kroton für Olympia fertigte (*Paus.* VI, 14, 5). Doch besitzen wir noch Reste der griechisch-italischen Kunst dieser Zeit in den zwei leider fragmentirten, nur in der unteren Hälfte erhaltenen Metopen von dem mittleren Tempel der unteren Stadt Selinus (vergl. S. 400), welche je eine langbekleidete Göttin im Kampfe gegen einen bereits überwundenen Giganten (der eine ist aufs rechte Knie gesunken, der andere liegt rücklings auf den linken Arm gestützt am Boden) darstellen; s. *Serradifalco*, Antichità della Sicilia II. Tav. 28 u. 29. Dieselben zeigen kräftige Körperformen mit scharfen, ja harten Umrissen und starker Ausprägung der Muskeln, das Gesicht des am Boden liegenden Giganten ist starr und ohne Ausdruck, die Haare über der Stirn und am Barte sind noch ganz in conventioneller Manier, die Gewänder der Frauen in steifen und ziemlich einförmigen Faltenmassen ausgeführt. Eine größere Anzahl skulpirter Metopen sind uns von einem zweiten, dem südlichsten Tempel der unteren Stadt erhalten, die aber ihrem Style nach jedenfalls erst der folgenden Periode angehören.

Großgriechischen Ursprungs ist wahrscheinlich auch das im vorigen Jahrhundert bei Aricia gefundene, jetzt im Museum Despuig-Montenegro auf der Insel Mayorka aufbewahrte Marmorrelief, welches die Tödtung des Aegisthos durch Orestes in Gegenwart der Klytämnestra, der Elektra und zweier, die Hauptgruppe fast architektonisch einrahmender Dienerinnen darstellt (Archäol. Zei-

85) Dies ergibt sich daraus, daß er Statuen olympischer Sieger aus Ol. LXXIII—LXXVII. fertigte (vergl. Brunn. G. d. gr. K. I. S. 132 fg.), aber auch noch mit Myron gleichzeitig arbeitete (*Plin.* N. H. XXXIV, 8, 19, 59). Daß Plinius (a. a. O. §. 49) ihn in die 90. Olympiade setzt, verdient keine Berücksichtigung, da er nicht nur den Polykleitos, sondern sogar den Skopas zu seinen Zeitgenossen macht. Sein Verhältniß als Schüler zu seinem Landsmann Klearchos (*Paus.* VI, 4, 4) gibt für die Bestimmung seiner Zeit keinen Anhalt. Die von Urlichs (Chrestomathia Pliniana p. 320) angenommene Identität des Rheginers Pythagoras mit dem von Plinius (l. l. §. 60) erwähnten Pythagoras von Samos, der ursprünglich Maler, dann Erzbildner gewesen sei, scheint mir doch zweifelhaft.

tung 1849. Taf. XI.; Bullettino 1861. No. VI. p. 117). Die Composition ist frei und naturgemäß, der Ausdruck der durchaus im Profil gebildeten Gesichter voll schlichter Wahrheit und Naivetät, aber die Bewegungen der schreitenden Figuren sind noch zu hastig, die Körperformen derb und zum Theil hart, die Gewänder in großen steifen Massen behandelt. In derselben Sammlung findet sich auch ein kleiner bronzener Kopf eines bärtigen Mannes in etwa halber Lebensgröße, von sehr alterthümlichem, an den Styl der Aegineten erinnerndem Ausdruck; s. Bullettino a. a. O. p. 120; Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid S. 309. Nr. 820. Aus Großgriechenland stammt ferner wol der zuerst von Fea (zu Winckelmann's Gesch. d. Kunst B. 8. Cap. 1. §. 15. Anm. 46) erwähnte, in Tivoli gefundene, jetzt im königlichen Museum zu Madrid befindliche Marmorkopf eines bärtigen Mannes mit kurz geschorenem, glatt anliegendem Haar, langem, zierlich gelocktem Barte, scharf geschlitzten Augen, geöffnetem Munde und lächelndem Ausdruck, dem sein erster Besitzer Azara durch eine moderne Aufschrift den Namen Pherekydes gegeben hat; s. Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid S. 110. Nr. 176. Endlich zeigt einen den Aegineten verwandten Styl auch die 1812 bei Piombino in Etrurien im Wasser gefundene Bronzestatue eines unbekleideten Epheben in ruhiger Stellung, mit vorgestreckten Unterarmen, die linke Hand so geschlossen, daß sie ursprünglich einen stabähnlichen Gegenstand (etwa eine Fackel) gehalten haben muß [86], laut der Inschrift auf dem linken Fuße (C. Inscr. Gr. n. 6854. b.) ein Weihgeschenk für Athene; s. Monumenti I. Tav. 58 seq.; Overbeck, Gesch. d. gr. Plastik I. S. 144. Die Bildung des Gesichts, des Haares und des ganzen Vorderkörpers ist eine durchaus alterthümliche, wenn auch die Muskeln nicht so sorgfältig behandelt sind wie bei den Aegineten; aber der Rücken ist mit einer Weichheit und Naturwahrheit ausgeführt, daß der Verdacht aufsteigen muß, der Künstler dieses Werkes habe absichtlich einen zu seiner Zeit längst überwundenen Styl wenigstens in den zunächst der Betrachtung ausgesetzten Partien nachgeahmt. Dieser Verdacht wird bestärkt durch die Weihinschrift, die sowol nach der Form der Buchstaben als wegen des Fehlens des *I* in der Dativendung einer späteren Zeit, als die, welche der Styl des Bildwerkes andeutet, anzugehören scheint. Nimmt man nun noch hinzu, daß bei der Reinigung der Statue drei Stücke einer Bleiplatte mit einer, nach ihrer Buchstabenform in die erste römische Kaiserzeit gehörigen griechischen Inschrift, welche zwei Künstlernamen, *(M?Z?)ηνόδοτος* und ....φων von der Insel Rhodos nennt (s. C. I. Gr. a. a. O.), zum Vorschein gekommen sind, die doch schwerlich durch Zufall in das Innere der Statue gelangt sein können, so kann man mit großer Wahrscheinlichkeit aussprechen, daß die Statue im Anfang der römischen Kaiserzeit von zwei Künstlern, die mit ihren Namen absichtlich Versteckens spielten, in Nachahmung des alterthümlichen Styls als Weihgeschenk für einen Tempel der Athene gearbeitet worden ist. Daß solche absichtliche Nachbildung des alterthümlichen Charakters früherer Kunstperioden in den Zeiten der vollständig frei entwickelten Kunst ziemlich häufig vorkam, bezeugen uns noch eine bedeutende Anzahl Beispiele, plastische Werke, welche im Allgemeinen den Typus der Bildwerke dieser Periode an sich tragen, aber theils durch eine gewisse Trockenheit und Aengstlichkeit der Arbeit, theils durch größere Freiheit, resp. Nachlässigkeit in der Ausführung von Nebendingen sich als bloße in einem dem Künstler eigentlich fremden Style gearbeitete Nachahmungen, bei denen der Künstler sich selbst, seinem Wissen und Können gleichsam Gewalt anthun mußte, erweisen. Als Proben dieser gewöhnlich mit dem Namen der archaistischen (im Gegensatze zu dem echten archaischen Style) oder hieratischen bezeichneten Manier wollen wir von Statuen nur anführen [87]: die mächtig ausschreitende Athene aus Herculaneum im Museum zu Neapel (*Millingen*, Anc. unedited Monuments Ser. II. pl. VII; Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K. I. Taf. X, n. 37) [88], die sehr zierliche und namentlich durch die Erhaltung des Farbenschmuckes an Gewand, Sandalen, Haar und Stirnband interessante Artemis in derselben Sammlung (*Raoul-Rochette*, Peintures antiques inédites pl. 7; Walz, Ueber die Polychromie der antiken Skulptur Taf. I. n. 1), die Athenestatue der Villa Albani, an welcher der Hinterkopf, die Arme und die Beine von den Knieen abwärts fehlen (*Winckelmann*, Monumenti inediti I. n. 17) [89] und den Torso der Athene mit Darstellungen von Gigantenkämpfen in Relief auf dem mittleren Streifen des Gewandes in Dresden (Becker, Augusteum I. Taf. 9; Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. X. n. 36); von Reliefs die von Dodwell in Korinth entdeckte, wahrscheinlich die Einfassung eines Tempelbrunnens bildende hohle Marmortrommel mit der Darstellung der Vermählung des Herakles und der Hebe (*Dodwell*, A classical tour II. p. 201; Gerhard, Antike Bildwerke Taf. 14—16; vergl. O. Jahn, Archäologische Aufs. S. 110 fg.; Welcker, Alte Denkmäler II. S. 27 fg.; Overbeck, Archäol. Zeitung 1856. Nr. 91), mit welcher eine ähnliche Brunnenmündung im Capitolinischen Museum (Museo Capitolino IV. Tav. 22), auf welcher eine Versammlung von zwölf Göttern erscheint, zu vergleichen ist; die vier-

86) Die Ansicht Letronne's (Annali VI. p. 198 seq.), der auch Welcker zu O. Müller's Handbuch §. 422. Anm. 7 beitritt, daß ein Apollon, wie der von Kanachos für das Heiligthum der Branchiden gearbeitete, dargestellt sei, kann ich nicht theilen, da mir weder die Haartracht, noch die allzu jugendlichen Körperformen damit vereinbar scheinen.

87) Vergl. zu dem Folgenden auch Overbeck, Gesch. d. gr. Plastik I. S. 150 fg. 88) Der Kopf, auf dessen Verschiedenheit von der Gesammterscheinung der Statue Overbeck a. a. O. S. 154 besonderes Gewicht legt, ist aufgesetzt und, wie es mir schien, nicht ursprünglich zu der Statue gehörig. 89) Allerdings halten sowol Winckelmann (Gesch. d. Kunst B. 8. Cap. 1. §. 18), als auch seine Herausgeber diese Statue für ein Originalwerk des alten Styls; allein der von Winckelmann selbst (a. a. O. §. 16) hervorgehobene Umstand, daß „bei der gemeinsten und schlechtesten Form des Gesichts das Gewand mit unendlicher Feinheit geendigt ist,“ lassen mich, in Verbindung mit einer gewissen Trockenheit und Gezwungenheit in der Bildung des Kopfes, nur eine spätere Nachahmung darin erkennen.

seitige Basis auf der athenischen Akropolis mit den Figuren des Hephästos, der Athene, des Dionysos und Hermes (Monumenti VI. Tav. XLV.; vergl. Annali XXXII. p. 451 seq. und Bull. 1860. No. V. p. 113); den dreiseitigen, aus der Villa Borghese in den Louvre versetzten Altar, in dessen oberen, leider vielfach und zum Theil falsch ergänzten Feldern die zwölf Götter, in den unteren die Chariten, Moiren und Horen dargestellt sind (Kupfer zu Winckelmann's Werken Taf. 7 u. 8; Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. XII. XIII. Nr. 43—45); den runden Altar des Capitolinischen Museums (M. Capit. IV, 56) mit Hermes, Apollon und Artemis; die dreiseitige Basis eines Candelabers oder Dreifußes mit der Darstellung des Dreifußraubes und der Wiederweihung des Dreifußes und einer Fackel durch die Pythia und einen der Ὅσιοι (Becker, Augusteum I. Taf. 5—7; vergl. Welcker, Alte Denkmäler II. S. 296 fg.; Bötticher, Das Grab des Dionysos. Berlin 1858; Stark, Archäol. Zeitung 1858. Nr. 111); endlich eine große Anzahl von Reliefs, welche den Apollon Kitharödos von Artemis und Leto begleitet, häufig auch eine Nike, welche ihm Wein in eine Schale eingießt, darstellen und zum Theil als Weihgeschenke siegreicher Kitharöden für den Gott, zum Theil auch als bloße Decorationsarbeiten zu betrachten sind; vergl. Welcker, Alte Denkmäler II. S. 37 fg.

Auch in der ionisch-attischen Plastik ist der Anstoß zu größerer Freiheit der Bewegung und größerer Naturwahrheit in der Bildung des Körpers durch die Darstellung von Menschen gegeben worden. Zwar spielen hier die Statuen von Siegern in den großen Festspielen nur eine untergeordnete Rolle, aber statt derselben erscheinen Ehrenstatuen von Männern, die sich in anderer Weise um das Vaterland verdient gemacht haben, und Reliefdarstellungen Verstorbener. Das erste Beispiel jener Gattung sind die Statuen der Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton, welche unmittelbar nach der Vertreibung der Peisistratiden (Ol. LXVII, 3 oder 4) von Antenor in Erz gegossen und auf dem südlichsten Theile der athenischen Agora am Aufgange zur Akropolis aufgestellt, von Xerxes mit nach Susa geschleppt, durch Antiochos (oder Alexander) den Athenern zurückgegeben und an ihrem früheren Platze neben den unterdessen errichteten neuen Statuen wieder aufgestellt wurden; s. *Paus.* I, 8, 5; *Arrian.* Exped. Alex. III, 16, 7; VII, 19, 2; *Plin.* XXXIV, 19, 70 (der durch einen groben Irrthum die Statuen dem Praxiteles beilegt); vergl. Brunn, G. d. gr. K. I. S. 97, der mit Recht gegen die angeblich von Pittakis entdeckte, von Niemand sonst gesehene Inschrift, worin der Künstler Antenor Sohn des Euphranor genannt wird, Mistrauen äußert. Ungefähr gleichzeitig soll nach der Tradition auch eine von Amphikrates gearbeitete eherne Löwin zum Andenken an eine Hetäre Leäna, die Geliebte des Aristogeiton, am Eingange in das Innere der Akropolis aufgestellt worden sein (*Plin.* N. H. XXXIV, 19, 72; *Paus.* I, 23, 2; *Plut.* De garrul. 8; *Polyaen.* Strat. VIII, 45); doch halte ich diese Erzählung für eine Erfindung der athenischen Ciceroni, die dem ursprünglich nur als symbolischer Wächter des Einganges errichteten, jedenfalls alterthümlichen Löwenbilde dadurch ein größeres Interesse verleihen und zugleich für den Umstand, daß man an demselben nicht nur keine Mähne, sondern auch, trotz des geöffneten Rachens, keine Zunge bemerkte, eine plausible Erklärung geben wollten. — Im Anfange der 70er Olympiaden arbeiteten Grabdenkmäler in Marmor Aristion (s. die Inschrift im Bullettino 1859. n. X. p. 195) und sein Sohn Aristokles[90]) (*Rangabé*, Antiquités helléniques I. n. 21 u. 26); von dem letzteren ist uns noch ein Werk erhalten in der im nordöstlichen Attika gefundenen Stele aus pentelischem Marmor, auf welcher in flachem, durchaus bemaltem Relief ein ruhig stehender Mann in kurzem Chiton, Panzer und Beinschienen, auf dem Haupte die Sturmhaube, in der Linken die lange Lanze, in rechter Seitenansicht dargestellt ist; s. *Rangabé* a. a. O. pl. II.; Schöll, Archäol. Mittheilungen. Taf. VII.; Scharf im Museum of classical antiquities I. p. 252; *Laborde*, Le Parthenon I. pl. VII. Die Formen des Körpers erscheinen wegen der flachen Behandlung des Reliefs etwas mager, aber kräftig und naturwahr; sie sind durchgängig weit schlanker, auch das Antlitz, abgesehen vom Auge, weniger starr, mehr einen milden Ernst ausdrückend als bei den äginetischen Statuen. Die Haare, der Bart und die unter dem Panzer hervorstehenden Falten des Gewandes sind in conventioneller, aber zierlicher Manier behandelt; der Panzer mit feinen Verzierungen, besonders an den Achselklappen, ist mit großer Sorgfalt im Detail ausgeführt. Eine ähnliche, aber weniger sorgfältig in den Einzelheiten ausgeführte, leider fragmentirte Stele mit dem Bilde eines Kriegers ist vor Kurzem in der Nähe von Athen entdeckt worden; s. Archäol. Zeitung 1860. Nr. 135. Auch einige außerhalb Attika's gefundene Grabsteine von gleicher Form sind nach dem Style sowol als nach dem dargestellten Gegenstande diesen attischen Bildwerken nahe verwandt; so eine bei Orchomenos in Böotien entdeckte, aus weißgrauem böotischem Marmor, welche einen bärtigen, in den Mantel gewickelten Mann darstellt, der sich mit der linken Achsel auf einen langen Stab stützt, mit der Rechten einem neben ihm sitzenden Hund eine Cicade vorhält, laut der Inschrift das Werk eines naxischen Künstlers Anxenor (s. *Dodwell*, A classical tour I. p. 242 und Annali XXXIII. p. 81 seq.), und eine andere angeblich aus Kleinasien stammende im Museum zu Neapel, auf welcher in ganz ähnlicher Weise ein Mann, der ein Oelfläschchen an der linken Handwurzel trägt, mit dem Hunde daneben gebildet ist (s. *Raoul-Rochette*, Monuments inédits pl. 63, 1; Museo Borbonico XIV. Tav. X.). Endlich kann man auch, namentlich in Hinsicht des an den zuletzt genannten Monumenten verschwundenen Farbenschmuckes, eine durchaus

90) Gegen Brunn's (G. d. gr. K. I. S. 106 fg.) Ansetzung des Aristokles um Ol. LXXX. und seine Verknüpfung mit Kleötas vergl. meine Bemerkungen in den Jahrb. f. Philol. Bd. 78. S. 514.

bemalte Stele aus Konieh in Lykaonien zur Vergleichung herbeiziehen, welche auf röthlichem Grunde einen vollständig gerüsteten, mit Schild, Lanze und Harpe bewaffneten Krieger zeigt (s. *Texier*, Description de l'Asie mineure II. pl. 103); freilich sind hier die Körperformen durchaus in plumper, fast roher Weise behandelt und das Ganze trägt einen halbbarbarischen Charakter an sich.

Für die Bildung idealer Figuren in der attischen Kunst dieser Zeit stehen uns nur einige Reliefs als Beispiele zu Gebote. Den alterthümlichsten, hie und da noch an das samothrakische Relief (s. S. 409) erinnernden Charakter zeigen die Fragmente eines Altars, auf dessen einer Seitenfläche Apollon Kitharödos von Athene bekränzt, auf der anderen Artemis, hinter der man noch den Rest einer sitzenden weiblichen Figur (jedenfalls der Leto) bemerkt, in sehr flachem, zartem Relief dargestellt ist; s. *Rangabé*, Revue archéologique II. pl. 38; O. Jahn, Archäol. Zeitung 1849. Taf. XI, 2. Die Gewänder sind zum Theil noch in einfachen Massen behandelt, theilweise aber im Detail in feinen zierlichen Falten ausgeführt, das Haar ist schon ziemlich frei und naturgemäß gebildet, aber das in scharfen Umrissen gezeichnete Gesicht hat bei allen Figuren durch die auffallend schräge Stellung der weit geschlitzten Augen und durch den schmalen, fest zusammengekniffenen Mund einen ganz eigenthümlichen, gezierten Ausdruck, den man wol als einen freilich nicht eben glücklichen Versuch eines idealen Typus betrachten muß, wenn man nicht daraus den, wie mir scheint, nicht unberechtigten Schluß ziehen darf, daß das Werk kein echtes archaisches, sondern ein nachgeahmtes archaistisches ist. Einen höheren Kunstwerth hat das Fragment eines großen Reliefs auf der Akropolis, welches eine mit ionischem Chiton und Chlamys bekleidete, wahrscheinlich weibliche[91]) jugendliche Figur in vorgebückter Stellung, eben im Begriff, den Wagen, auf welchem sie bereits den linken Fuß gesetzt hat, zu besteigen, darstellt; die beiden vorgestreckten Hände halten die Zügel der mit dem vordersten Theile des Wagens verloren gegangenen Rosse, von denen einige kleine Bruchstücke vor Kurzem entdeckt worden sind; s. Schöll, Archäol. Mittheilungen. Taf. II, 4; vergl. Bullettino 1860. N. III. p. 53. N. V. p. 114. Das Relief ist auch hier sehr flach und mit eigenthümlicher Zartheit, die sich besonders in der Bildung der Arme und des Beines, sowie in den Umrissen des Profils (das Gesicht selbst ist leider zerstört) zeigt, behandelt: die Gewänder sind in zahlreichen zierlichen, aber noch steifen Falten, die am Hinterkopfe in einen großen, über den Nacken hängenden Schopf gebundenen Haare in schlichten Wellenlinien ausgeführt. Die mehrfach geäußerte Vermuthung, daß das Relief dem Friese des alten Parthenon (vergl. S. 402) angehört habe, kann ich wegen der Größenverhältnisse nicht theilen, vielmehr halte ich es für ein Weihgeschenk, das ein Sieger im Wagenkampfe der Panathenäen der Athene Nike errichtet hat; die weibliche Figur kann man etwa als eine Personification des Wettkampfes (Hamilla) oder als flügellose Nike betrachten. In ähnlichem Style scheint auch das leider noch nicht publicirte Fragment eines ebenfalls auf der Akropolis entdeckten Reliefs, das den Hermes mit spitzem Barte und langem, von einem einfachen Bande umschlungenem Haar, mit erhobenem vorgestrecktem rechtem Arme, bekleidet mit engem Chiton, und Petasos darstellt, gearbeitet zu sein; s. Bullettino 1859. N. X. p. 197 seq.

Bedeutender als diese uns erhaltenen Werke war jedenfalls die Erzstatue des Hermes, welche die neun Archonten beim Beginn des Baues der Mauern des Peiraeus (Ol. LXXIV, 4)[92]) auf der Agora errichtet hatten, das Werk eines unbekannten Meisters, das aber noch in späterer Zeit wegen der strengen Richtigkeit der Körperformen von den Künstlern als Vorbild benutzt wurde; s. *Lucian.* Jupiter tragoed. 33; vergl. *Paus.* I, 15, 1; *Philochor.* Frg. 80—82. *Müller.* — Mehre namhafte attische Künstler, welche den Ruhm der attischen Kunstschule hauptsächlich begründet und die hohe Blüthe, welche die Kunst schon im Beginn der folgenden Periode erreicht, vorbereitet haben, treten uns gegen das Ende dieser Periode, kurz vor und unmittelbar nach den Perserkriegen, entgegen, und obgleich ihre Thätigkeit sich zum Theil über die Grenzen unserer Periode *hinaus* erstreckt, müssen wir dieselbe doch, als den Abschluß eben dieser Periode und zugleich den Uebergang zur folgenden bildend, schon hier betrachten. Die ältere Stufe der Kunst, welche die Formen des menschlichen Körpers noch knapp und sehnig, mit scharfen, ja zum Theil harten Umrissen bildet, repräsentiren Hegesias (oder mit abgekürzter Namensform Hegias)[93]), Kritios und Nesiotes

91) Die Meinung J. Braun's (Gesch. d. Kunst II. S. 549), daß ein Wagenlenker in altionischer Männertracht dargestellt sei, kann ich nicht theilen, da mir bei wiederholter Betrachtung des Originals wie eines Abgusses die Formen der Arme und des Beins immer als entschieden weiblich erschienen sind.

92) *Κεβρίδος ἄρξαντος* nach *Hesych.* u. *ἀγοραῖος*; Böckh (Abhandl. d. Berl. Akad. 1827. S. 181) setzt dafür den Namen des Hybrilides, der Ol. LXXII, 2 Archon war, schwerlich mit Recht. 93) Die zuerst von Thiersch (Epochen S. 128 fg.) aufgestellte, von Brunn (G. d. gr. K. I. S. 101) aufgenommene Ansicht von der Identität des Hegesias und Hegias halte auch ich für entschieden richtig. Doch kann ich nicht mit Brunn bei *Plin.* N. H. XXXIV, 19, 78 *Hagesiae* für eine von Plinius selbst oder einem Glossator an den Rand geschriebene Variante zu *Hegiae* ansehen, sondern schreibe mit Urlichs nach dem Cod. Bamberg. die Stelle folgendermaßen: „Hegias Minerua Pyrrhusque rex laudatur; et celetizontes pueri et Castor et Pollux ante aedem Iouis Tonantis Hagesiae; in Pario colonia Hercules Isidoti buthytes." Demnach legt Plinius dem Hegesias nur die Knaben auf Rennpferden und die Dioskuren bei, dem Hegias aber (den er vorher §. 49 offenbar nach einer anderen Quelle als Zeitgenossen des Kritios und Nesiotes, freilich fälschlich auch des Pheidias und Alkamenes, aufgeführt hat) eine Minerva und den *Pyrrhus rex*, was man allgemein aus einer Verwechselung des epirotischen Königs mit dem Sohne des Achilles erklärt hat. Allein ich glaube, daß der Irrthum tiefer steckt und daß wir in diesen Worten eines jener kolossalen Misverständnisse, wie sie nur einem Compilator von der Sorte des Plinius passiren können, zu erkennen haben, so nämlich, daß derselbe aus der Athena Hygieia des Künstlers Pyrrhus eine Minerva und einen Pyrrhus des Künstlers Hegias gemacht hat.

(*Lucian.* Rhet. praec. 9; vergl. *Quint.* XII, 10, 7), deren Blütbezeit etwa um die 75. Olympiade fällt (vergl. *Paus.* VIII, 42, 10); von jenem, der mit seinem Zeitgenossen Ageladas den Ruhm theilt, den Pheidias in die Kunst eingeführt zu haben (*Dio Chrysost.* Or. LV, 1. p. 641 ed. *Emperius*), kennen wir außer Siegerstatuen von reitenden Knaben nur eine Gruppe der Dioskuren, welche später nach Rom gebracht und dort vor dem Tempel des Jupiter Tonans auf dem Capitol aufgestellt wurde (s. *Plin.* N. H. XXXIV, 19, 78 und dazu unten Anm. 93); von Kritios und Nesiotes, die mehrfach gemeinschaftlich arbeiteten, ist uns, außer den Inschriften mehrer Werke, die als Weihgeschenke auf der athenischen Akropolis aufgestellt waren (s. Roß, Archäol. Aufsätze I. S. 161 fg.; Bullettino 1859. N. X. p. 198 und dazu Michaelis im Rhein. Mus. XVI. S. 226), noch die Kunde von einem bedeutenden Werke erhalten, der Ol. LXXV, 4 zum Ersatz der von Xerxes weggeführten neu aufgestellten Erzgruppe des Harmodios und Aristogeiton; s. *Lucian.* Philops. 18; *Paus.* I, 8, 5; Marm. Par. z. 70. Die Gruppe stellte, wie die Nachbildungen derselben auf athenischen Münzen und dem Relief eines Marmorsessels zeigen, die beiden jungen Männer in dem Augenblicke dar, wo sie beide neben einander mit gewaltigen Schritten auf den Feind losstürzen, der eine streckt den linken Arm, über dem die Chlamys hängt, vor, während er in der gesenkten Rechten den Dolch hält, der andere schwingt in der erhobenen Rechten das Schwert. Vergl. Welcker, Alte Denkmäler II. S. 213 fg.; Friederichs in der Archäol. Zeitung 1859. N. 127; der letztere hat auch zwei früher im Palazzo Farnese, jetzt im Museum zu Neapel befindliche Marmorstatuen (Museo Borbonico VIII. Tav. 7 und 8), an denen die Arme ergänzt sind, als eine Nachbildung derselben Gruppe bezeichnet, eine Vermuthung, die, so entsprechend sie auch auf den ersten Blick erscheint, bei näherer Prüfung doch nicht stichhaltig sein dürfte, da die eine der beiden Statuen, in welcher schon Winckelmann (Gesch. d. K. B. 8. Cap. 1. §. 13. Anm. 29) ein Werk des altgriechischen Styls erkannte, nach der echt alterthümlichen, durchaus dem Style der äginetischen Giebelstatuen entsprechenden Behandlung der Körperformen, des Gesichts und der Haare wol nicht als eine Copie, sondern als ein Originalwerk eines griechischen Künstlers zu betrachten ist, während die andere, auch abgesehen von dem aufgesetzten und ihr nicht zugehörigen Kopfe, mir wenigstens als ein in der Ausführung hinter jener zurückstehendes, wol erst der römischen Zeit angehöriges Werk erschien.

Einen Fortschritt zu größerer Naturwahrheit und Anmuth machte die attische Kunst durch Kalamis, der wahrscheinlich Attiker von Geburt, jedenfalls hauptsächlich in Athen gegen das Ende der 70er Olympiaden in den verschiedensten Zweigen der Plastik, in der Marmorskulptur, der Erzbildnerei und der chryselephantinen Technik, hauptsächlich als Bildner von Götterstatuen, aber auch von Weihgeschenken für Siege in den hippischen Agonen thätig war [94]). Unter den Götterbildern sind noch einige, welche den alten hieratischen Typus wiederholen, wie die ungeflügelte Nike, welche er nach dem Xoanon der Athene-Nike auf der athenischen Burg für die Mantineer nach Olympia arbeitete (*Paus.* V, 26, 6) und der widdertragende Hermes in Tanagra (*Paus.* IX, 22, 1), welcher, wie die Nachbildung auf einer Münze der Stadt (Arch. Zeitung 1849. Taf. IX. n. 12; Müller-Wieseler, D. d. a. K. II. Taf. XXIX. n. 324. a.) zeigt, in ganz ruhiger Stellung, das über den Schultern liegende Thier mit beiden eng an die Brust gelegten Armen haltend, bartlos und ganz unbekleidet dargestellt war; vergl. Stark in den Berichten d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1860. S. 15 fg. und Wieseler, D. d. a. K. II. S. 179, die mit Recht die Zurückführung einer kleinen Marmorstatue der Pembroke'schen Sammlung in Wiltonhouse bei Salisbury, welche den Gott bärtig, mit Flügeln an den Füßen, mit dem Rücken, über dem die Chlamys herabfällt, an einen Pfeiler gelehnt, darstellt (Arch. Zeitung 1853. Taf. LIV.; D. d. a. K. a. a. O. n. 324), auf das Werk des Kalamis abgelehnt haben. Ueberhaupt scheint der Künstler in der Bildung des nackten männlichen Körpers noch nicht ganz die alterthümliche Strenge und Schärfe der Formen überwunden zu haben (vergl. *Cic.* Brut. 18, 70; *Quint.* XII, 10, 7), während ihm die Darstellung bekleideter, anmuthig züchtiger Frauengestalten in Hinsicht auf den Gesichtsausdruck sowol als auf die Gewandung in hohem Grade gelungen ist, wie seine Alkmene als ein hochberühmtes Werk genannt (*Plin.* N. H. XXXIV, 19, 71) [95]) und an seiner Statue der Sosandra [95*]) auf der Akropolis in Athen die Züchtigkeit, das ehrbare und unmerkliche Lächeln, die geschmackvolle und anständige Anordnung das Gewandes, überhaupt das Stattliche der ganzen Gestalt gerühmt wird (*Lucian.* Imag. 4; 6; Dial. meretr. 3, 2), daher auch Feinheit und

94) Vergl. Brunn, G. d. gr. K. I. S. 125 fg., bei dem aber die von Overbeck (G. d. gr. Pl. I. S. 160) wiederholte Angabe, daß Pindar, in dessen Auftrage Kalamis ein Cultbild des Zeus Ammon für den Tempel des Gottes in Theben fertigte (*Paus.* IX, 16, 1), Ol. LXXXV, 2 gestorben sei, zu berichtigen ist. Der Dichter starb nach Böckh's Berechnung Ol. LXXXIV, 3, nach der Angabe einiger alten Biographen, denen T. Mommsen folgt, Ol. LXXXVI, 4. Ferner ist es ein Irrthum Brunn's, den Overbeck (a. a. O. S. 161) wieder nachschreibt, daß als Standort der chryselephantinen Statue des jugendlichen Asklepios (*Paus.* II, 10, 3) Korinth statt Sikyon angegeben wird. 95) Die Worte des Plinius: „Alcumena nullius est nobilior," sind von Brunn (S. 129), dem Overbeck (S. 162) folgt, misverstanden worden, indem er übersetzt: „die Niemand edler gebildet haben würde." allein *nobilis* bedeutet hier wie sonst bei Plinius „berühmt." 95*) Weder die Vermuthung Preller's (Arch. Zeitung 1846. Nr. 45. S. 343; Ausgewählte Aufsätze S. 434), daß diese mit der von Kallias geweihten Aphrodite (*Paus.* I, 23, 2) identisch sei, noch die Meinung von Friederichs (Praxiteles und die Niobegruppe S. 25), daß sie eine Hera dargestellt habe, finden in der Lucianischen Beschreibung der Statue eine ausreichende Stütze. Warum soll Sosandra nicht eine historische Persönlichkeit, etwa eine Priesterin der Athene Polias oder der Aglauros, der ihre Angehörigen (nicht das Volk) im Bezirke der Göttin, der sie gedient hatte, eine Statue errichtet haben, gewesen sein?

Anmuth als charakteristische Eigenschaften der Kunst des Kalamis bezeichnet werden (*Dionys. Hal.* De Isocr. 3). Das Höchste aber leistete er in der Bildung von Pferden, worin er noch der späteren Zeit als unerreichtes Muster galt (*Plin.* a. a. O.; *Ovid.* Ep. ex P. IV, 1, 33; *Prop.* IV, 8, 10).

Außer den bisher aufgezählten Künstlern und Kunstwerken Attika's können wir nur noch ein dem Raume nach freilich weit davon abstehendes Monument als ein Denkmal der ionischen Kunstthätigkeit dieser Periode in Anspruch nehmen: das sogenannte Harpyienmonument auf der Akropolis zu Xanthos in Lykien (Monumenti IV. Tav. II. u. III.), ein thurmartiges Grabmal, das in seinem oberen Theile an allen vier Seiten mit Reliefs geschmückt ist, welche dem Inhalte der Darstellung nach ungriechisch, der eigenthümlich lykischen Religionsanschauung entsprungen (vergl. Curtius, Archäol. Zeitung 1855. Nr. 73; meine Quaestionum Euboicarum capita selecta p. 28; Bachofen, Das Lykische Volk und seine Bedeutung für die Entwickelung des Alterthums S. 39), aber der Kunstform nach echt griechisch und insbesondere den besten attischen Reliefs dieser Periode in Hinsicht auf die bei aller Gebundenheit doch zierliche, feine und anmuthige Bildung der Körperformen, des Gesichtsausdrucks und der Gewandung verwandt und völlig ebenbürtig sind. Dies macht auch die Annahme Welcker's (zu O. Müller's Handb. §. 90*), daß das Werk vor der Einnahme von Xanthos durch Harpagos (Ol. LVIII, 3) entstanden sei, unwahrscheinlich und läßt vielmehr vermuthen, daß die Stadt einige Zeit nach jener Eroberung wieder zu neuer Blüthe gelangte, indem die damals geretteten 80 Familien (s. *Herod.* I, 176) zurückkehrten und theils andere Lykier, theils zahlreiche Griechen aus dem ionischen Kleinasien sich ihnen anschlossen; vergl. Overbeck, Zeitschrift für die Alterthumsw. 1856. Nr. 37. — Endlich ist wieder diesen Reliefs dem Style sowie dem Gegenstande der Darstellung nach verwandt ein Relief der Villa Albani von unbekannter Herkunft, welches eine mütterliche Göttin, auf einem Lehnstuhl sitzend, mit einem (offenbar weiblichen) Kinde auf dem Schooße, vor ihr stehend eine Pflegerin des offenbar neugeborenen Kindes, neben dieser im Hintergrunde zwei andere weibliche Gestalten, die wol als Menschen den göttlichen Wesen gegenüber weit kleiner gebildet sind, darstellt; s. *Winckelmann*, Mon. ined. I. n. 56; *Zoëga*, Bassirilievi antichi I. Tav. 41; vergl. *Panofka*, Annali IV. p. 217 seq.; *Göttling* and *Hesiod.* Scut. v. 258; Wieseler, D. d. a. K. I. S. 7. Doch sind hier die Formen noch durchgängig weniger entwickelt, die Umrisse schärfer, auch die Technik noch unvollkommener als an den Xanthischen Reliefs, sodaß es in etwas frühere Zeit als diese zu setzen sein wird [96]).

Die Steinschneidekunst, d. h. die Kunst, die Edelsteine und Halbedelsteine zu bearbeiten, ist den Griechen ohne Zweifel zunächst von den Babyloniern, bei denen dieselbe frühzeitig durch die allgemeine Sitte, Petschafte zu führen (*Herod.* I, 195), eine nicht geringe Ausbildung erreicht hatte, zugekommen, obgleich die eigenthümliche Form jener Petschafte (durchbohrte Cylinder mit vertieft eingegrabenen Bildwerken und bisweilen Keilschriften) in Griechenland nicht nachgebildet worden zu sein scheint. Auch die Aegypter haben diese Kunst schon seit alten Zeiten geübt und die von ihnen in Form von Käfern geschnittenen, an der unteren flachen Seite mit hieroglyphischen Inschriften versehenen Steine (die sogenannten Skarabäen) sind gewiß als Handelsartikel theils vom Orient her, theils seit Psammetich's Zeiten direct in Griechenland, wie auch in Etrurien eingeführt und namentlich in dem letzteren Lande sehr vielfach nachgebildet worden, wobei dann auf der flachen Seite Thiergestalten oder auch mythologische Scenen eingeschnitten wurden. Auch aus Griechenland selbst sind uns mehre, sicher unserer Periode angehörige Denkmäler dieses Kunstzweiges erhalten, wie z. B. zwei Skarabäen von der Insel Aegina, deren einer, ein Achat, jetzt im Besitz des Freiherrn von Prokesch, einen nackten Mann in halb knieender, halb lauernder Stellung, der eben einen Pfeil abschießt, in rein äginetischem Style darstellt (s. *Pappadopulos*, *Περιγραφὴ ἐκτυπωμάτων ἀρχαίων σφραγιδολίθων ἀνεκδότων.* Athen 1855. Taf. 1. Nr. 318), der andere, ein Sarder, im Besitz des Majors Finlay in Athen, nur eine Inschrift mit dem Namen des Besitzers (*Κρεου-κίδα εἰμί*) trägt (Bullettino 1840. p. 140; *Pappadopulos* a. a. O. S. 25. Nr. 453); ferner zwei Skarabäen aus Kleinasien: ein in der Nähe von Troia gefundener schwarzer Achat in Gerhard's Besitz, auf welchem eine Wasserträgerin dargestellt ist, die vor einem als Brunnenmündung dienenden Löwenkopfe kniet, in trefflichem archaischem Style, ebenfalls mit dem Namen des Besitzers (*Σήμονος*; s. Inpronte Gemmarie dell' instituto. Cent. V. n. 52; vergl. Brunn, G. d. gr. K. II. S. 633) und ein Smaragd-Praser aus der Gegend von Pergamos mit der Darstellung einer Löwin in ziemlich strengem Style und dem Namen *Ἀριστοτείχης* (Brunn a. a. O. S. 604 fg.). Von Künstlern auf diesem Gebiete wird nur Mnesarchos, der Vater des Pythagoras, genannt, der in den 50er Olympiaden auf der Insel Samos, wo also auch dieser Kunstzweig zuerst auf griechischem Boden heimisch geworden zu sein scheint, seine Kunst geübt haben soll (*Diog. Laërt.* VIII, 1; *Apul.* Flor. II, 15) [97]).

Was endlich die Malerei anlangt, so ist dieselbe später als die übrigen Kunstzweige bei den Griechen zu einer selbständigen Entwickelung gelangt, indem sie in

---

96) Für die Vermuthung Overbeck's (G. d. gr. Pl. I. S. 148), daß die ganze rechte Hälfte der Platte unecht sei, habe ich weder bei Betrachtung des Originals noch in den Abbildungen irgendwelchen Anhalt gefunden, wie ich auch seine Behauptung, daß die stehende Hauptfigur (an der übrigens das Gesicht und beide Hände ergänzt sind), „in allen Formen schwerer und derber" sei, nicht begreife.

97) Den berühmten Ringstein des Polykrates, von dem schon die Alten nicht bestimmt wußten, ob er geschnitten gewesen oder nicht, übergehe ich absichtlich, da ich in der ganzen Erzählung vom Ringe des Polykrates nur eine ethische Sage, wie die vom Delphin des Arion und von den Kranichen des Ibykos, erkennen kann. Vergl. Urlichs, Rhein. Mus. N. F. X. S. 24.

ihren Anfängen durchaus nur als Dienerin anderer Kunstzweige, namentlich der Keramentik und zum Theil auch der Architektur, auftritt und lange Zeit nicht über den Standpunkt bloßer colorirter Umrißzeichnungen, wie wir sie schon auf den Wänden ägyptischer Tempel und Gräber und auf den assyrischen Ziegeln finden, hinauskommt. Wegen dieses engen Zusammenhangs insbesondere mit der Keramentik weisen auch die Sagen auf Korinth und Sikyon als erste Pflegestätten dieser Kunst hin, indem einem Korinther Kleanthes [98]) die Erfindung der einfachen Umrißzeichnung, einem Korinther Aridikes und einem Sikyonier Telephanes die Ausbildung derselben durch Hinzufügung innerer, die einzelnen Körpertheile hervorhebender Linien, endlich wieder einem Korinther Ekphantos oder einem Sikyonier Kraton die Erfindung des Colorirens jener Umrißzeichnungen beigelegt wird; s. *Plin.* N. H. XXXV, 3, 15 seq.; *Athenag.* Leg. pro Christ. 14. p. 59. ed. *Dechair.* Da nun, wie wir bereits früher gesehen haben (S. 395 fg.), die Kunst, colorirte Umrißzeichnungen von Ornamenten, Thier- und Menschengestalten auf dem gebrannten Thon auszuführen, schon seit den ältesten Zeiten nach phönikischen Vorbildern besonders in Korinth geübt worden ist, so können die Namen jener angeblichen Erfinder schwerlich auf historische Geltung Anspruch machen. Zwar kannte noch das spätere Alterthum Gemälde von einem alten korinthischen Maler **Kleanthes** (die Zerstörung von Troia und die Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus, dem Poseidon einen Thunfisch darbietet), welche neben dem Gemälde eines anderen korinthischen Malers, **Aregon** (Artemis auf einem Greife emporschwebend) im Tempel der Artemis Alpheionia am Ausflusse des Alpheios sich befanden (*Strab.* VIII. p. 343; *Athen.* VIII. p. 346. c.); allein es ist klar, daß dieser Künstler, wenn er auch wegen der Aehnlichkeit seiner Darstellungen mit denen der älteren Vasenbilder (vergl. **Panofka**, Zur Erklärung des Plinius. Berlin 1853. S. 4 fg.) der alten Schule der Malerei angehören mag, Nichts mit jenem angeblichen Erfinder der Umrißzeichnung zu thun hat. Auch der Athener **Eumaros** („der Gewandte" von εὖ und μάρη = χείρ), der zuerst in der Malerei Männer und Weiber unterschieden und alle Arten von Gestalten nachzubilden gewagt haben soll (*Plin.* N. H. XXXV, 8, 56), dürfte kaum als eine historische Persönlichkeit zu betrachten sein, da schon die Vasenbilder des alten Styls eine Unterscheidung der beiden Geschlechter sowol durch die Farbe — indem die nackten Körpertheile der Frauen in der Regel mit weißer, die der Männer mit der die Grundfarbe der Vasenbilder dieses Styls bildenden schwarzen, bisweilen auch mit rother Farbe überzogen sind — als auch in der Bildung der Augen — die bei den Männern eingeritzt und als runder Stern mit zwei Strichelchen daran gebildet, bei den Frauen blos gemalt, und zwar weiß mit rother Pupille, und lang geschlitzt sind — zeigen. Dagegen können wir mit Sicherheit den **Kimon** von Kleonä als einen historischen Künstler betrachten, der nach den Angaben der Alten zuerst die Malerei von der früheren handwerksmäßigen Uebung zu der Stellung einer Kunst erhob, indem er sowol in der Bildung des menschlichen Körpers, namentlich des Auges, als in der Behandlung der Gewänder von der alten conventionellen Manier zum Streben nach Naturwahrheit fortschritt; vergl. *Aelian.* Var. hist. VIII, 8; *Plin.* N. H. XXXV, 8, 56 und dazu **Brunn**, G. d. gr. K. II. S. 9 fg., der aber mit Unrecht den Kimon bis um die Zeit der Perserkriege thätig sein läßt, wodurch der erste Begründer der Malerei als Kunst und der Vollender des hohen Styls in derselben (Polygnotos) zu Zeitgenossen gemacht würden. Vielmehr werden wir in Kimon, über dessen Zeit wir bei dem Mangel aller Zeugnisse [99]) keine Vermuthung wagen, den Begründer einer alten peloponnesischen Malerschule zu erkennen haben, der auch die schon oben erwähnten Künstler, die Korinther Kleanthes und Aregon, angehörten. Da die diesen Künstlern gestellten Aufgaben sich im Wesentlichen auf die Ausschmückung der Wände der Tempelcellen beschränkten, so liegt es in der Natur der Sache, daß sie ihre Gemälde unmittelbar auf der durch einen Kalkbewurf oder Stucküberzug präparirten Wand entweder so lange der Bewurf noch frisch war (al fresco), oder nachdem er getrocknet, vermittels eines Bindemittels (a tempera) ausführten. Dabei bedienten sie sich, wie auch noch die späteren Maler bis auf Apelles, nur vier einfacher Grundfarben (weiß, gelb, roth und blauschwarz), durch deren Mischung mit einander sie die übrigen Farbennüancen, deren sie bedurften, herstellten (*Cic.* Brut. 18, 70; *Plin.* N. H. XXXV, 7, 50; *Plut.* De def. or. 47); doch waren diese Mischungen noch von geringer Mannichfaltigkeit, die etwas grellen Farben (*colores austeri* im Gegensatze zu den später angewandten *colores floridi*; s. *Plin.* l. l. 6, 30) wurden ziemlich unvermittelt neben einander aufgetragen, überhaupt weit mehr Sorgfalt auf die Zeichnung verwandt als auf das Colorit (vergl. *Dionys. Hal.* De Isaeo 4; *Id.* Arch. frg. XVI, 6. *Mai.*).

Vielleicht noch früher als im Peloponnes ist die Malerei in **Kleinasien** geübt worden, wo namentlich die von den Phoinikern, Lydern und Phrygern eifrig gepflegte Buntweberei, Stickerei und Färberei den Anstoß dazu gegeben haben mögen. Der erste Maler dieser Schule, von dem wir hier Kunde haben, ist **Bularchos**,

98) Andere nannten statt dessen nach *Plin.* l. l. einen Aegypter Philokles (was bei der griechischen Form des Namens wol auf einen Griechen, der sich in Aegypten niedergelassen haben sollte, zu beziehen ist), nach VII, 56, 205 den Lyder Gyges oder den Eucheir, einen Verwandten des Dädalos, oder den Polygnotos. Endlich wird ein Samier Saurias als Erfinder der Umrißzeichnung (des Schattenrisses) genannt bei *Athenag.* Leg. 14.

99) Als solche kann ich keineswegs mit Böttiger und Brunn die beiden Epigramme der Anthologie gelten lassen, deren eines (Anthol. Pal. IX. n. 758) den Namen des Simonides, das andere (Anthol. Planud. IV. n. 84) die Ueberschrift *ἄδηλον* trägt; denn um von dem letzteren, das sicher nicht von Simonides herrührt, zu schweigen, ist in dem ersteren schon wegen der Zusammenstellung mit Dionysios jedenfalls mit O. Müller (Handbuch der Archäologie §. 99. Anm. 1) der Name *Μίκων* herzustellen.

der nach Plinius (N. H. VII, 38, 126; XXXV, 8, 55) ein großes Gemälde, die Niederlage der Magneten, malte, das der König Kandaules von Lydien (Ol. XV, 2 von Gyges getödtet) mit Gold aufgewogen haben soll. Allerdings ist es wahrscheinlich, daß in der Quelle, der Plinius diese Notiz entnahm, Kandaules irrig statt eines späteren lydischen Königs (des Ardys oder Sadyattes) genannt war und daß die Zerstörung von Magnesia durch die Kimmerier und Treren (um Ol. XXXVI.) den Gegenstand des Gemäldes bildete; die ganze Nachricht aber als Fiction zu verwerfen [1]), haben wir keinen ausreichenden Grund. Von der Küste Kleinasiens aus wurde dann die Malerei nach Samos, wo ja frühzeitig fast alle Kunstzweige zur Blüthe gelangten, verpflanzt, daher auch, wie schon oben (S. 421. Anm. 98) bemerkt, Manche einem Samier die Erfindung der Umrißzeichnung zuschrieben. Auch die samischen Künstler haben sich, wie die kleinasiatischen, früh an große historische Aufgaben gewagt, wie **Mandrokles**, der Architekt der Schiffbrücke über den Bosporos beim Heerzuge des Dareios gegen die Skythen (Ol. LXVI, 2), ein von ihm selbst gemaltes großes Bild, welches den Uebergang des persischen Heeres über diese Brücke und den am Ufer thronenden Dareios darstellte, in das Heräon zu Samos stiftete (*Herod.* IV, 88). Dieser samischen Malerschule gehören ferner an **Kalliphon**, der wahrscheinlich noch im Laufe dieser Periode den Kampf der Griechen und Troianer bei den Schiffen im Heiligthume der Artemis in Ephesos malte (*Paus.* V, 19, 2; X, 26, 6; vergl. Brunn, Gesch. d. gr. K. II. S. 56) und **Agatharchos**, der Sohn des Eudemos, den wir im Anfange der folgenden Periode in Athen thätig finden werden. Wahrscheinlich hat auch **Aglaophon** von Thasos, der Vater und Lehrer des Polygnotos, und mit diesem einer der Hauptvertreter der älteren Schule der Malerei (s. *Quint.* XII, 10, 3. *Dio Chrys.* Or. XII, 45) mit der samischen Schule im Zusammenhange gestanden, sodaß auch sein größerer Sohn, den wir, weil wenigstens die höchste Blüthe seiner künstlerischen Thätigkeit in Athen dem Beginn der folgenden Periode angehört, erst später behandeln werden, in gewissem Sinne aus derselben hervorgegangen ist. Von Aglaophon übrigens wissen wir, da die ihm beigelegten Gemälde (Satyros bei *Athen.* XII. p. 534. d.) vielmehr von einem späteren Künstler dieses Namens, der um Ol. XC. in Athen thätig war, herrühren (vergl. meine Bemerkungen in den Jahrb. f. Philol. Bd. 73. S. 516 fg.), Nichts weiter, als den ziemlich unbedeutenden Umstand, daß er zuerst die Nike mit Flügeln malte (Schol. *Aristoph.* Aves 574).

Von Korinth aus sind mit der Plastik (vergl. S. 405) auch die Anfänge der Malerei nach Italien gebracht worden, und zwar ebenso wol nach den griechischen Colonien Unteritaliens und Siciliens als nach Etrurien. Was zunächst Etrurien anlangt, so sind uns hier auf den Wänden der unterirdischen Grabkammern eine bedeutende Anzahl Malereien erhalten, von denen gerade die alterthümlicheren durchaus mit den Malereien der ältesten griechischen Vasen übereinstimmen. So finden sich in einigen Gräbern Vorstellungen von Thierfiguren, auch menschlichen Gestalten in wahrhaft kindlicher, unentwickelter Zeichnung und ganz willkürlicher, von aller Naturnachahmung weit entfernter Anwendung der Farbe, die auffallend an die sogenannten phönikisirenden Vasen von Thera, Melos und Korinth (s. oben S. 395) erinnern (vergl. das Grab der Nekropole von Veji bei Dennis, Die Städte und Begräbnißplätze Etruriens Taf. II.); andere, namentlich in den reichen Nekropolen von Corneto und Chiusi (vergl. Museo Gregoriano I. Tav. 99—104. Mon. inediti I. Tav. 33; V. Tav. 14—16 u. A.) enthalten Gemälde, welche einen fast rein altgriechischen Styl zeigen, der in der Härte und Strenge der Körperbildung, der bald ruhig steifen, bald stürmisch bewegten Stellung der Figuren, der zierlich steifen Behandlung der Gewänder vollständig mit den Vasenbildern des älteren Styls übereinstimmt. Was die Technik dieser Wandmalereien anlangt, so sind dieselben theils unmittelbar auf die Felswände, theils, wo das Gestein von weicher und poröser Natur ist, auf einen weißlichen oder gelblichen Bewurf, der dann zugleich die Grundfarbe bildet, gewöhnlich a tempera aufgetragen; die Umrisse der Figuren sind zuerst mit dem Griffel in den Grund eingeritzt, dann mit rother und schwarzer Farbe umzogen; von Farben sind roth, gelb, weiß, schwarz, blau und grün (als Mischung von blau und gelb) angewandt. Vergl. Abeken, Mittelitalien vor der Römischen Herrschaft S. 417 fg. — Ueber die Malerei in Unteritalien und Sicilien haben wir nur sehr wenige Nachrichten. Plinius (XXXV, 12, 154) nennt zwei Maler, **Damophilos** und **Gorgasos**, die zugleich treffliche Thonbildner waren und den im Jahre der Stadt 261 (Ol. LXXI, 4) geweihten Tempel der Ceres beim Circus maximus in Rom mit Wandgemälden wie auch mit Thonbildern in den Giebelfeldern schmückten; damals hatte also auch die Malerei bei den italischen Griechen eine solche Ausbildung erlangt, daß die Römer es vorzogen, griechische, statt wie bisher etrurische Künstler zu verwenden. Ein anderer unteritalischer Maler dieser Periode, etwa aus den 70er Olympiaden, ist **Sillax** von Rhegion, der in Phlius in der sogenannten polemarchischen Halle ein Gemälde ausgeführt hatte (*Polem.* bei *Athen.* V. p. 210. a.; vergl. Brunn, G. d. gr. K. II. S. 57).

1) Wie Welcker thut (Kleine Schriften I. S. 439), indem er nach Creuzer's Vorgange die von Dionysios Skytobrachion dem Xanthos untergeschobenen *Λυδιακά* als die Quelle, aus der Plinius diese Notiz entlehnt habe, betrachtet; allein Xanthos wird von Plinius nur unter den Quellen des 25. und 26. Buches aufgeführt; auch ist es durchaus nicht wahrscheinlich, daß der Verfasser jener *Λυδιακά*, der von dem Uebermuthe der Magneten und den dadurch hervorgerufenen Einfällen des Gyges in ihr Gebiet berichtet (*Müller*, Fragmenta histor. Gr. I. p. 40), von einem „exitium Magnetum“ unter Kandaules, dem Vorgänger des Gyges, gesprochen hat. — Doch ist es immerhin möglich, daß das Werk des Bularchos nicht ein eigentliches Gemälde war, sondern ein gewebter oder gestickter Teppich, nach Art der assyrischen und babylonischen (vergl. Semper, Der Stil I. S. 280 fg.) und der von den kyprischen Künstlern **Akesas** und **Helikon** gefertigten (*Athen.* II. p. 48. b.; vergl. Brunn, G. d. gr. K. II. S. 12).

Was Plinius (XXXV, 3, 17) von angeblich uralten, vor der Erbauung Roms angeführten Wandgemälden in einigen Städten Latiums (Ardea und Lanuvium) berichtet, beruht jedenfalls auf einem Irrthum, d. h. die Gemälde sind gewiß erst aus verhältnißmäßig später Zeit, etwa dem 6. Jahrhundert der Stadt, wie dies für die Gemälde in Ardea, die von Plinius selbst an einer anderen Stelle (ib. 10, 115) angeführte herametrische Beischrift des Künstlers M. Plautius (vergl. Brunn, G. d. gr. K. II. S. 303), für die in Lanuvium die Notiz, daß dort Atalanta und Helena neben einander, beide nackt, dargestellt waren, beweist.

Außer den schon erwähnten etrurischen Wandgemälden geben uns den einzigen monumentalen Anhalt für die Geschichte der Entwickelung der griechischen Malerei dieser Periode die in sehr großer Anzahl in den Gräbern Griechenlands und Italiens, besonders auch Etruriens uns erhaltenen bemalten Thongefäße, Werke einer zwar sehr untergeordneten und bei den Griechen selbst geringgeschätzten Kunstgattung, die in durchaus handwerksmäßiger Weise, namentlich im athenischen Kerameikos massenweise fabricirt und ausgeführt wurden, die aber doch in ihren durch sehr bestimmte Unterschiede in der Zeichnung der Figuren wie in der Färbung deutlich charakterisirten Classen einen der Entwickelung der eigentlichen künstlerischen Malerei durchaus parallelen Fortschritt zeigen. Von der ältesten, noch wesentlich asiatischen Vorbildern nachgebildeten Classe, den sogenannten phönikisirenden Vasen, haben wir schon früher (S. 395 fg.) gesprochen und zugleich bemerkt, daß die Fabrikation derselben noch lange nach dem Beginn der Olympiadenrechnung, hauptsächlich in Korinth, betrieben wurde. An diese schließt sich zunächst eine bereits echt hellenische Classe an, die Vasen des sogenannten alten Styls, an denen auf dem rothen Grunde des Gefäßes die Umrisse der Figuren erst mit einem scharfen Instrumente eingeritzt und dann mit tiefschwarzer, mit vollem Pinsel aufgetragener, mit einem glänzenden Firniß überzogener Farbe ausgefüllt sind; von anderen Farben sind nur weiß für die nackten Körpertheile der Frauen, das Haar der Greise, gewisse Gewänder und einiges Nebenwerk, roth für Bart und Haar der Männer, die Mähnen der Pferde und einzelne Partien der Gewänder, Waffen u. dergl. angewandt. Zur weiteren Unterscheidung der durch die noch ziemlich unvollkommene Zeichnung der Körperformen nicht ausreichend charakterisirten beiden Geschlechter ist auch, wie schon oben (S. 421) bemerkt, eine conventionelle Verschiedenheit in der Bildung des Auges bei Männern und Weibern beliebt worden. Die Zeichnung ist noch in hohem Grade hart und eckig, wenn auch überall ein Streben nach naturwahrer Wiedergabe der Körperformen erkennbar ist, die Bewegungen der Figuren gewaltsam und stürmisch, die Composition der äußerst mannichfaltige Scenen der Göttersage, der Heroensage, wie des täglichen Lebens enthaltenden Darstellungen reliefartig, häufig bei größeren Gefäßen in mehren über einander hinlaufenden Streifen. Die auf diesen Gefäßen sehr zahlreichen Inschriften zeigen in der Hauptsache durchaus das ältere attische Alphabet, was in Verbindung mit dem häufigen Auftreten attischer Localsagen unter den heroischen, des Dionysos und seines Kreises in Gemeinschaft mit den eleusinischen Gottheiten unter den Göttervorstellungen[2]) mit Sicherheit auf Athen als Fabrikationsort der Hauptmasse derselben hinweist. Vergl. O. Jahn, Einleitung in die Vasenkunde S. CLVIII fg. Einen bedeutenden Fortschritt in Hinsicht der Zeichnung erkennt man an den Vasen der zweiten Hauptgattung, welche gelb-rothe Figuren (d. h. in der natürlichen Farbe des gebrannten Thons) auf schwarzem, mit glänzendem Firniß überzogenem Grunde zeigen. Was die dabei angewandte Technik betrifft, so werden hier zuerst die äußeren Umrisse der darzustellenden Figuren mit Farbe gezogen und der innerhalb derselben liegende Raum beim Firnissen ausgespart, dann die Detailzeichnung innerhalb der äußeren Umrisse mit etwas dunklerer Farbe ausgeführt. Von sonstigen Farben ist nur hier und da ein dunkleres Roth und Weiß zur Hervorhebung von Nebendingen angewandt worden. Die Fabrikation solcher Gefäße scheint in Attika gegen das Ende unserer Periode begonnen zu haben, denn die älteste Classe dieser Vasen, die man sehr passend die des strengen Styls genannt hat, ist in der Zeichnung der Figuren zwar freier und natürlicher als die Vasen des alten Styls, aber noch nicht frei von Strenge und Härte und von einer gewissen conventionellen Manier, sodaß ihr Styl durchaus dem der Plastik im zweiten Abschnitte dieses Zeitraumes entspricht. Auch die Beischriften der Darstellungen zeigen noch das ältere attische Alphabet. Vergl. O. Jahn a. a. O. S. CLXXVIII fg.

III. Die hellenische Kunst in ihrer Vollendung und höchsten Blüthe, vom Beginn der attischen Hegemonie bis zum Untergang der politischen Selbständigkeit Athens durch den sogenannten lamischen Krieg; Ol. LXXVI, 3—CXIV. (474—328 v. Chr.).

Schon die beiden Ereignisse, welche wir zur Bezeichnung des Anfanges wie des Schlusses dieser Periode gewählt haben, lassen es hinreichend erkennen, daß es die attische Kunst ist, die in dieser Periode durchaus in den Vordergrund tritt, entsprechend dem unbestrittenen Uebergewicht, welches Athen seit den Stürmen der Perserkriege, aus denen der Volksgeist neu gekräftigt hervorgegangen war, auf allen übrigen Gebieten des Culturlebens behauptet; ja es gibt wenigstens auf dem Gebiete der Plastik neben der attischen Schule (der natürlich auch manche Künstler nichtattischer Herkunft angehören) überhaupt nur noch eine, die einen einigermaßen selbständigen Charakter zeigt und an Ruhm jener wenigstens nahe steht: die argivisch-sikyonische. Die Unterschiede zwischen diesen beiden, einander übri-

2) Dies ist von Gerhard („Onomakritos als Kunstverfälscher," in den Jahrb. f. Philol. Bd. 77. S. 725 fg.) auf den Einfluß der am Hofe des Peisistratos und seiner Söhne mächtigen Orphiker zurückgeführt worden, nicht ohne Wahrscheinlichkeit, wenn auch seine sonstigen Vermuthungen über Beziehungen der Vasen zu den Mysterien schwerlich begründet sind.

gens mannichfach berührenden Schulen — hat doch Pheidias, das Haupt der attischen, bei demselben argivischen Meister gelernt wie Polykleitos, das Haupt der argivischen Schule — sind der letzte Rest des im Fortschritt der Entwickelung des Hellenismus und insbesondere in der schönsten Ausprägung des Atticismus in Literatur und Kunst mehr und mehr verschwindenden alten Gegensätze des Jonismus und Dorismus. Man kann diese Unterschiede, soweit die Lückenhaftigkeit des Materials der Ueberlieferung uns überhaupt sie noch erkennen läßt, in der Kürze darauf zurückführen, daß in der attischen Schule der Idealismus, das Streben, die Gebilde der Kunst über die Einzelerscheinungen der Wirklichkeit emporzuheben und zugleich in der körperlichen Form die ruhigeren oder heftigeren Regungen der Seele auszuprägen, in der argivischen dagegen der Naturalismus, d. h. das Streben, die Gestalten der Wirklichkeit in voller Treue und Wahrheit nicht nur der äußeren Erscheinung, sondern auch in strenger Richtigkeit der organischen Gliederung wiederzugeben, überwog. Wie aber der Gang der griechischen Cultur überhaupt nirgends einen Stillstand, gleichsam ein Ausruhen auf der glücklich erreichten Höhe, sondern überall Fortschritt und stetige Entwickelung erkennen läßt, so ist dies auch in dieser Blüthezeit der griechischen Kunst der Fall. Allerdings hat dieselbe schon kurz nach dem Beginn dieser Periode durch Pheidias und Polykleitos und ihre unmittelbaren Nachfolger in Hinsicht auf erhabene und würdevolle Schönheit wie auf Naturwahrheit und Richtigkeit der Bildung des menschlichen Körpers eine Höhe der Vortrefflichkeit erreicht, über welche hinaus kein Fortschritt mehr möglich zu sein scheint; allein sie wendet sich nun, ganz wie die dramatische Kunst in ihrem Fortgange von dem majestätischen Ernste des Aischylos und der ruhigen Schönheit des Sophokles zu der leidenschaftlichen Erregtheit des Euripides, einem neuen, von der älteren Schule noch nicht bebauten Gebiete zu, dem des Pathetischen, heftig Bewegten, und strebt zugleich mit Vorliebe die anmuthig reizende Schönheit des zarten, fast weichlichen Jünglingskörpers und des blühenden Frauenkörpers in ihren Gebilden auszuprägen. So entwickelt sich aus der älteren die jüngere attische Schule, an deren Spitze Skopas und Praxiteles stehen, und ihr geht wieder eine jüngere sikyonisch-argivische Schule, von Euphranor und Lysippos geführt, zur Seite, der es besonders um äußere Wahrheit, um lebendige Natürlichkeit der sinnlichen Erscheinung für das Auge zu thun ist. Es ist nicht zu leugnen, daß diese beiden Richtungen durch die der Natur der Plastik wenig adäquate Bevorzugung des Vorübergehenden vor dem Dauernden, des Scheines vor dem Wesen, welche nothwendig zu der auf jedem Gebiete des künstlerischen Schaffens gefährlichen und verderblichen Virtuosität führen mußte, schon den ersten Keim des Verfalls in sich tragen und daher vom absoluten ästhetischen Standpunkte aus nicht als ein reiner Fortschritt bezeichnet werden können; allein die historische Betrachtung lehrt uns, daß sie durch den ganzen Entwickelungsgang der nationalhellenischen Cultur, der erst in ihnen seinen Abschluß erreicht, bedingt und also auch als ein wenigstens relativer Fortschritt aufzufassen sind.

Die in Vorstehendem in ihren allgemeinen Umrissen angedeutete Entwickelung der Plastik, mit welcher im Wesentlichen auch die der Architektur und Malerei gleichen Schritt hält (außer daß in der Malerei, dem Wesen dieser Kunst gemäß, der Fortschritt von dem ruhigen Ernst und der würdevollen Erhabenheit zu leidenschaftlicher Bewegtheit und sinnlich reizender Schönheit noch etwas früher eintritt als in der Plastik), führt von selbst zu einer Trennung unseres Zeitraumes in zwei Hauptabschnitte, deren ersterer die Kunst von Ol. LXXX—C., der zweite die von Ol. CI—CXIV. umfaßt; in beiden werden wir zunächst die attische, dann die argivische Kunstschule in ihren bedeutendsten Monumenten und ihren namhaftesten Vertretern ins Auge fassen.

Athen war aus den Kämpfen und Prüfungen der Perserkriege mit einem doppelten Gewinne hervorgegangen: dem stolzen Selbstbewußtsein seiner Stellung an der Spitze von Hellas, das ihm zugleich die Verpflichtung auferlegte, sich dieser Stellung in jeder Hinsicht würdig zu zeigen, und dem Reichthume an Geldmitteln durch die schon um Ol. LXXIX, 4 von Delos nach Athen übergesiedelte und ausschließlich von den Athenern ohne auswärtige Controle verwaltete Bundeskasse, welche durch die Steigerung der mehr und mehr in Tribute an Athen umgewandelten jährlichen Beiträge der Bundesglieder bald eine bedeutende Höhe erreichte. Ein Glück für Athen war es, daß damals an der Spitze des Staates Männer standen, die diese bedeutenden Mittel in wahrhaft würdiger und großartiger Weise zum Schmuck der Stadt, die nun wirklich auch in künstlerischer Hinsicht der Mittelpunkt, das Hellas von Hellas wurde, verwandten, eine Verwendung, aus der nur engherzige und kleinliche Beurtheiler den athenischen Staatsmännern einen Vorwurf machen konnten. Nachdem nämlich noch auf Betrieb des Themistokles die durch den zweimaligen Einfall der Perser fast ganz in Trümmer verwandelte Stadt mit ihrer Ringmauer in ziemlich regelloser und hastiger Weise wiederaufgebaut und die Hafenstadt Athens, der Peiräeus nebst der Burg Munichia, durch starke Befestigungsmauern umschlossen worden war, setzte Kimon, der nach Themistokles' Verbannung an der Spitze des Staates stand, ein hochgebildeter Mann, dessen Geschmack für die Kunst besonders durch den freundschaftlichen Verkehr mit dem wahrscheinlich durch ihn nach Athen gezogenen Maler Polygnotos von Thasos genährt wurde, das von Themistokles begonnene Werk in noch höherem Sinne fort, indem er sowol Nützlichkeitsbauten zur Sicherung als Prachtbauten zur Verschönerung der Stadt ausführen ließ. Zu jener Classe gehörte der schon von Themistokles projectirte, erst durch Perikles ganz zu Ende geführte Bau der sogenannten langen Mauern oder Schenkelmauern (μακρὰ τείχη, σκέλη), durch welche die Stadt Athen mit ihren Häfen zu einem großen Befestigungswerke verbunden wurde (vergl. *O. Müller*, De munimentis Athenarum. Gottingae 1836), sowie

der Neubau der Befestigungsmauer an der Südseite der athenischen Burg und einer die Mauer im Westen abschließenden und den Aufgang zur Burg beherrschenden Bastion (gewöhnlich schlechtweg der Thurm, ὁ πύργος, genannt), auf welcher später, als durch die Anlage der Propyläen dieses vorgeschobene Außenwerk seinen Werth als Befestigung verloren hatte, ein Tempel der Athena Nike errichtet wurde [3]). Zur Verschönerung der Stadt diente, abgesehen von der Anlage anmuthiger, schattiger Spaziergänge durch Anpflanzung von Bäumen auf dem südlicheren Theile des Marktes und in dem in der nordwestlichen Vorstadt Athens, dem äußeren Kerameikos gelegenen Gymnasion der sogenannten Akademia (*Plut.* Cim. 13), die Errichtung einer stattlichen Halle an der Nordwestseite des Marktes, die von Peisianax, dem Schwager des Kimon erbaut (daher ἡ Πεισιανάκτειος στοά genannt), durch Kimon selbst aber mit Wandgemälden, die er durch Polygnotos und zwei der bedeutendsten Schüler desselben, Mikon und Panänos, ausführen ließ und die der Halle den Namen „der bunten" (ἡ Ποικίλη) verschafften, ausgeschmückt wurde. Es waren historische Vorstellungen im hohen Styl, Kämpfe, welche die Athener allein oder in Gemeinschaft mit anderen Hellenen gegen auswärtige Feinde, meist gegen Barbaren, zum Ruhme ihres Staates geführt hatten. Die lange Rückwand nahmen zwei Bilder, die Einnahme Troia's und der Kampf gegen die Amazonen, jenes von Polygnotos, dieses von Mikon gemalt, ein; auf der Seitenwand zur Rechten des Eintretenden hatte Panänos (oder nach Anderen Mikon) die Schlacht bei Marathon, auf der zur Linken Polygnotos oder einer der beiden anderen betheiligten Künstler das Treffen zwischen Athenern und Lakedämoniern bei Oinoe in Argolis dargestellt. Vergl. O. Jahn, Archäol. Aufsätze. S. 16 fg. Brunn, Gesch. d. gr. K. II. S. 18 fg. Göttling, Gesammelte Abhandlungen II. S. 133 fg. Ferner gehört dahin die Wiederherstellung älterer und die Errichtung neuer Heiligthümer, wobei die drei Schwesterkünste, Architektur, Skulptur und Malerei, in ihren Leistungen mit einander wetteiferten. Das bedeutendste darunter ist der Tempel des Theseus (τὸ Θησεῖον), welcher auf dem nordöstlichen Vorsprunge der westlichen Hügelreihe Athens in Folge der Ueberführung der Gebeine des Heros von der Insel Skyros nach seiner Heimath (Ol. LXXVII, 4) innerhalb eines geräumigen, den von ihren Herren hart behandelten Sklaven ein Asyl darbietenden Peribolos errichtet wurde und durch die Verwandlung in eine christliche Kirche des heiligen Georg vor der Zerstörung geschützt, noch jetzt bis auf das Dach erhalten ist [4]). Der Tempel, ein dorischer Peripteros mit 6 × 13 Säulen, mit Ausnahme des Unterbaues ganz aus pentelischem Marmor erbaut, ist das älteste uns erhaltene Muster der dorisch-attischen Architektur, leichter und eleganter in den Verhältnissen der Säulen und des Gebälkes, sowie in der Bildung des Capitäls als die älteren dorischen Tempel Großgriechenlands und des Peloponnes, in beider Hinsicht aber noch nicht ganz die Vollendung des Parthenon erreichend; vergl. Stuart und Revett, Alterthümer von Athen III. Lief. 9. Taf. 7 fg. und über die noch erkennbaren Spuren der Bemalung, welche in reicher Abwechselung und mannichfacher Abstufung alle Theile des Bauwerkes (auch die Säulen scheinen einen durchsichtigen, röthlichen Ueberzug gehabt zu haben) bedeckte, Semper, Die vier Elemente der Baukunst S. 30 fg. Der Stil I. S. 516 fg. Taf. I. II. V. VI. IX.; Bötticher, Bericht über die Untersuchungen auf der Akropolis von Athen im Frühjahre 1862. (Berlin 1863) S. 188. Auch die Skulptur trug, wenn auch noch nicht in so reichem Maße wie beim Parthenon, das Ihrige bei zum Schmuck des Bauwerkes: die zehn Metopen der Ostseite sind mit Darstellungen der Thaten des Herakles, die nächsten je vier der Nord- und Südseite mit solchen der Thaten des Theseus in hohem Relief geschmückt; den Fries der Cella über dem Pronaos und Opisthodomos zieren zwei größere Compositionen, die eine der Kampf der Kentauren und Lapithen, die andere ebenfalls mythische Kampfscenen von unsicherer Deutung [5]); endlich war wenigstens im westlichen Giebelfelde eine Statuengruppe, die aber jetzt völlig verschwunden ist, aufgestellt (vergl. Bötticher a. a. O. S. 183). Die erhaltenen Skulpturen (Stuart a. a. O. VI. Lief. 25. Taf. 10 fg. Marbles of the British Museum IX. pl. 12 seq.), sämmtlich aus parischem Marmor, sind ebenso sehr durch die lebendige und großartige, hier und da besonders in den Metopen noch etwas strenge Auffassung, wie durch die kräftige und naturwahre Ausführung der Formen des menschlichen wie des thierischen Körpers und durch die echt künstlerische Freiheit und maßvolle Kühnheit der Stellungen, besonders

3) Gegen die Ansicht von Roß (Die Akropolis von Athen S. 9) u. A., daß der Tempel noch von Kimon selbst als Denkmal seiner Siege bald nach der Schlacht am Eurymedon (Ol. LXXVII, 3) geweiht worden sei, s. meine Bemerkungen im Rhein. Mus. N. F. X. S. 511 fg., die ich trotz der Einwendungen von Michaelis (ebendas. XVI. S. 218; Arch. Zeitung Nr. 1862. Nr. 162. A. u. B.) auch jetzt noch für richtig halte. Einerseits nämlich weist der Styl der Skulpturen, auch der des Frieses des Tempels, entschieden auf eine etwas spätere Zeit hin; andererseits ist es undenkbar, daß derselbe Mann, der eine Bastion zu Vertheidigungszwecken errichtet (und daß der Pyrgos ursprünglich eine solche war, kann von Niemand bestritten werden), den fortificatorischen Zweck dieser Anlage durch Erbauung eines Heiligthums auf derselben selbst vereitelt habe.

4) Roß hat in einer besonderen Schrift (Τὸ Θησεῖον καὶ ὁ ναὸς τοῦ Ἄρεως. Athen 1838; teutsch bearbeitet u. d. T.: „Das Theseion und der Tempel des Ares in Athen." Halle 1852) nachzuweisen gesucht, daß der seit dem Pater Babin allgemein als das Theseion bezeichnete Tempel vielmehr ein Tempel des Ares sei. Dies nun ist aus topographischen Gründen unmöglich, während für die Bezeichnung als Theseion sowol die Skulpturen als der architektonische Charakter des Bauwerks sprechen; daß dieselbe auf alter Ueberlieferung beruht, habe ich nachgewiesen in der Arch. Zeitung 1863. Nr. 174. S. 52. 5) Nach O. Müller (Hyperboreisch-Römische Studien I. S. 276 fg.) der Kampf des Theseus gegen die attischen Pallantiden, nach Urlichs (Annali XIII, p. 74 seq.) der Kampf der Herakliden unter Beistand des Theseus oder des Demophon gegen Eurystheus.

in dem Friese des Kentaurenkampfes, ausgezeichnet; auch in technischer Hinsicht sind sie vollendet, und zwar gleichmäßiger als der Parthenonfries, sodaß die beiden Friescompositionen nicht nur von einem Meister — leider wissen wir nicht von wem — erfunden, sondern auch von einer Hand ausgeführt worden zu sein scheinen. Nur in Hinsicht auf einheitliche Composition stehen dieselben noch hinter den Werken der vollendetsten Kunst, wie namentlich dem Parthenonfriese, zurück; denn obgleich die einzelnen Gruppen als solche, namentlich im Kentaurenfriese, vortrefflich arrangirt sind, fehlt es denselben an einem gemeinsamen Mittelpunkte; der Fries der Vorderseite aber, der schon dadurch, daß er auf die beiden Langseiten herübergreift, nicht recht übersichtlich ist, wird durch die zwei Gruppen von je drei sitzenden Gottheiten nicht sowol zu einem Ganzen verbunden als vielmehr in drei ziemlich selbständige Theile gesondert. Endlich wurde die Cella des Tempels mit Wandgemälden geschmückt, die der schon erwähnte Schüler des Polygnotos, Mikon, wahrscheinlich unter der Leitung und Beihilfe seines Lehrers ausführte: auf den beiden Langseiten der Kampf der Athener gegen die Amazonen und der Lapithen gegen die Kentauren; auf der Rückwand Theseus, der von Amphitrite mit einem goldenen Kranze beschenkt, einen von Minos ins Meer geworfenen Ring aus der Tiefe wieder emporbringt (*Paus.* I, 17, 2 seq.). Zu den unter Kimon's Verwaltung wiederhergestellten Heiligthümern gehört wahrscheinlich das Anakeion, der Tempel der Dioskuren (*Ἄνακες*) am nördlichen Fuße der Akropolis, da auch dessen Cella von Polygnotos und Mikon ausgemalt war; jener hatte die Vermählung der göttlichen Jünglinge mit den Töchtern des Leukippos — d. h. offenbar die gewaltsame Entführung derselben, wie wir sie noch in zahlreichen Kunstwerken sehen —, der letztere eine Scene aus der Argonautensage, in welcher Akastos mit seinen Rossen, die der Künstler mit besonderer Sorgfalt ausgeführt hatte, die zwei Töchter des Pelias, deren Namen beigeschrieben waren, und ohne Zweifel auch die Dioskuren selbst nebst Jason und Medea und anderen Theilnehmern an dem Zuge auftraten, dargestellt. *Paus.* I, 18, 1; VIII, 11, 3; vergl. Brunn, G. d. gr. K. II. S. 22 fg.

Endlich stammt aus dieser Zeit wol auch der kleine, noch von Stuart (Alterth. von Athen I. Lief. 1. Taf. 7 fg.) gezeichnete, jetzt gänzlich verschwundene Tempel am linken Ufer des Ilissos oberhalb der Quelle Kallirrhoë, nach Leake's Vermuthung (Topographie von Athen S. 182 d. d. Ueb.) der von Pausanias (I, 14, 1) erwähnte mit einem Bilde des Triptolemos; ein aus pentelischem Marmor erbauter ionischer Amphiprostylos mit je vier Säulen vor dem Pronaos und Opisthodomos, wol das älteste uns etwas genauer bekannte Beispiel des attisch-ionischen Baustyls, der durch die Bildung der Basis der Säule aus einem Trochilos zwischen zwei Spiren und durch das Fehlen der Zahnschnitte am Dachkranze von dem asiatisch-ionischen abweicht. Eine Eigenthümlichkeit an diesem Tempel ist, daß der Architrav als ein einfaches glattes Band, nicht wie an den sonstigen ionischen Monumenten als drei über einander liegende Streifen gebildet ist; doch war dies vielleicht durch die Bemalung mit verschiedenen Farben ersetzt.

Noch weit großartiger aber als unter Kimon entfaltete sich die Regsamkeit des künstlerischen Schaffens in Athen, seit Perikles an die Spitze der Staatsverwaltung getreten war (Ol. LXXXIV, 1), ein Mann, der es mehr als irgend ein anderer verstand, alle Kräfte seines Volkes dem Staate, der Erhöhung der Macht und des Glanzes desselben, dienstbar zu machen. Er fand bereits eine nicht geringe Anzahl hervorragender einheimischer Künstler vor, die er zur Ausführung seiner künstlerischen Unternehmungen benutzen konnte; vor Allem aber war es ein Mann, der in einem engen, auf Congenialität und vollem gegenseitigen Verständnisse begründeten Freundschaftsverhältnisse zu Perikles stehend, alle jene Unternehmungen leitete und den Mitarbeitern daran jedem seinen richtigen Platz anzuweisen wußte: Pheidias, der Sohn des Charmides, der in den verschiedenen Zweigen der Plastik und als junger Mann auch in der Malerei selbst als schaffender Künstler auftrat und durch seine eigenen Leistungen nicht das Wenigste zur Verherrlichung der unter seiner Oberleitung ausgeführten Werke beitrug; vergl. *Plut.* Pericl. 133: *πάντα δὲ διεῖπε καὶ πάντων ἐπίσκοπος ἦν αὐτῷ Φειδίας, καίτοι μεγάλους ἀρχιτέκτονας ἐχόντων καὶ τεχνίτας τῶν ἔργων* und ferner: *ὁ δὲ Φειδίας εἰργάζετο μὲν τῆς θεοῦ τὸ χρυσοῦν ἕδος καὶ τούτου δημιουργὸς ἐν τῇ στήλῃ εἶναι γέγραπται, πάντα δ' ἦν σχεδὸν ἐπ' αὐτῷ καὶ πᾶσιν, ὡς εἰρήκαμεν, ἐπεστάτει τοῖς τεχνίταις διὰ φιλίαν Περικλέους.* Das früheste unter diesen war, wenn wir von den bloßen Nutzbauten, wie der Vollendung der langen Mauern, die dem Kallikratidas in Accord gegeben wurden (*Plut.* a. a. O.), der neuen regelmäßigen Anlage der Straßen und des Marktplatzes im Peiräeus nach dem Plane des Sophisten und Mathematikers Hippodamos von Milet (vergl. *C. Fr. Hermann*, De Hippodamo Milesio. Marburg. 1841 und dazu Curtius „Ueber die Märkte hellenischer Städte" in der Arch. Zeitung 1848. S. 292) und der Errichtung einer großen Halle (*ἡ μακρὰ στοὰ* oder *στοὰ ἀλφιτόπωλις*) für den Getreidehandel ebenfalls im Peiräeus (Schol. *Ar.* Acharn. 548) absehen, wahrscheinlich das Odeion im heiligen Bezirke des Dionysos in Athen, ein für musikalische Aufführungen bestimmtes, zierliches und prächtiges Bauwerk von vermuthlich kreisrunder Grundform mit zahlreichen Säulen im Innern und einem zeltförmigen, aus großen Holzbalken gebildeten Dache; vergl. *Plut.* a. a. O. *Vitruv.* V, 9. *Paus.* I, 20, 4. *Canina*, Architettura greca Γ1. p. 240 seq. Tav. CXXX. Dann war es die Akropolis, die durch Perikles zu einem großen heiligen Bezirke und würdigen Denkmale der Macht und Herrlichkeit Athens umgeschaffen wurde. Auf der höchsten Stelle der oberen Fläche derselben, wo schon vor den Perserkriegen ein hauptsächlich für die Feier der Panathenäen bestimmter großer Festtempel gestanden hatte, ließ Perikles mit Benutzung und Erweiterung des Unterbaues dieses vom Feuer der Perser zerstörten Tempels

(vergl. Roß, Archäologische Aufsätze 1. S. 88 fg. S. 132 fg.) einen neuen, umfangreicheren und schöneren durch den Architekten Iktinos, den hervorragendsten Tempelbaumeister seiner Zeit, dem als Werkmeister derselbe Kallikratidas, der den Bau der langen Mauern ausgeführt hatte, zur Seite stand (*Paus.* VIII, 41, 9. *Strab.* IX. p. 395 seq. *Plut.* Per. 13) [6]) aus pentelischem Marmor in dorischem Style, der eben durch dieses Bauwerk seine höchste und feinste Ausbildung erlangt hat, errichten. Es war ein Peripteros mit 8 × 17 Säulen und einer doppelten Säulenstellung innerhalb der Cella, welche obere Gallerien längs der Seitenwände bildete und das in der Mitte geöffnete Dach trug; hinter der Cella lag noch ein zur Aufbewahrung und Verwaltung des Staats- und Bundesschatzes bestimmtes Gemach (ὀπισθόδομος), dessen aus Holzbalken gebildete Decke von vier ionischen Säulen getragen wurde. Vor der Westwand der Cella stand in einer besonderen durch Wandpfeiler nach Vorn abgeschlossenen Kapelle das von Pheidias gefertigte kolossale Bild der Athena Parthenos, welches an den großen Panathenäen Ol. LXXXV, 3, natürlich nach Vollendung des Bauwerks, dessen Ausführung gewiß wenigstens 5—6 Jahre in Anspruch nahm, aufgestellt wurde (Schol. *Ar.* Pac. 605 und dazu *O. Müller*, De Phidiae vita et operibus p. 35). Die architektonischen Formen und die Verhältnisse der Säulen und des Gebälkes sind durchaus edel und rein, zugleich anmuthig und kräftig, gleich weit von der Knappheit und Schwerfälligkeit der älteren und der Schwächlichkeit der späteren dorischen Bauten entfernt; die Säulen des Peristyls haben einen unteren Durchmesser von 6 Fuß (die Ecksäulen sind um 1/36 stärker), eine Höhe von 34 Fuß, leise Schwellung und mäßige Verjüngung; der Echinos des Capitäls ist sehr fein profilirt und ohne Spuren eines aufgemalten Kymation, wie man überhaupt weder an den Säulen noch am Architrav sichere Farbenspuren hat entdecken können, während solche an den Capitälen der Anten, am Fries der Cella, am Hauptfries und am Geison, wie auch in den Giebelfeldern mit Sicherheit zu erkennen sind; doch ist es sowol aus technischen als aus ästethischen Gründen undenkbar, daß die Anwendung von Farbe auf den oberen Theil des Bauwerks beschränkt gewesen sei, sondern man muß auch für die Säulen, die Außenwände der Cella und den Architrav einen leichten, hellen Farbenüberzug annehmen. Am Architrav waren an den beiden Schmalseiten überdies vergoldete Schilde als Weihgeschenke von der persischen Kriegsbeute angebracht. Vergl. über das ganze Bauwerk Stuart, Alterthümer von Athen II. Lief. 5. Taf. 7 fg. *Penrose*, An investigation of the principles of Athenian architecture. London 1851. *Beulé*, L'Acropole d'Athènes (Paris 1853 seq.) II. p. 5 seq. Bötticher, Bericht über die Untersuchungen auf der Akropolis von Athen im Frühjahre 1862. S. 60—181. — Der Parthenon ist nun nicht nur in architektonischer Hinsicht ein durchaus mustergültiges Werk, sondern auch das schönste Beispiel der Verwendung der Skulptur zur Erhöhung des architektonischen Eindrucks, indem sämmtliche Metopen des Hauptfrieses, der Fries über den Außenwänden der Cella und die beiden Giebelfelder mit je nach dem ihnen angewiesenen Platze in durchaus verschiedener Weise behandelten Skulpturwerken geschmückt waren, die zwar in der Ausführung im Einzelnen verschiedene Hände, aber in der Erfindung und Composition des Ganzen den einheitlichen Plan eines Meisters erkennen lassen, sodaß wir, nach der Stellung, die Pheidias zu den Bauten des Perikles einnahm (s. S. 426), wol berechtigt sind, diesen Meister als den eigentlichen Schöpfer aller dieser Skulpturwerke zu betrachten, wenn es auch nicht nur nicht nachzuweisen, sondern nicht einmal wahrscheinlich ist, daß er an die Ausführung auch nur eines Theiles derselben selbst Hand angelegt habe.

Die Skulpturen der Metopen (ursprünglich 92 Platten, von denen noch 58, freilich zum größten Theil in sehr beschädigtem Zustande, im Original, eine Anzahl anderer in Carrey's allerdings nichts weniger als stylgetreuen Zeichnungen erhalten sind), in sehr hohem Relief ausgeführt, enthalten lauter kleinere Gruppen, meist von zwei Figuren, die, soweit der Gegenstand noch erkennbar ist, Kentaurenkämpfe, Thaten der Athene und einiger Heroen, wie des Theseus und Herakles, eine und die andere auch, wie es scheint, Cultushandlungen darstellen; dieselben sind zum größten Theil vortrefflich componirt, aber von verschiedenen Händen ausgeführt; doch ist die Behandlung der Körperformen, besonders in den am besten erhaltenen Kentaurenkämpfen, im Wesentlichen eine naturwahre, kräftige und kühne, sehr ähnlich der an den Bildwerken des Theseion, hier und da auch noch mit Resten von alterthümlicher Strenge. Vergl. Bröndsted, Reisen und Untersuchungen in Griechenland Bd. II. Leake, Topographie von Athen S. 398 fg. *Laborde*, Le Parthenon I. pl. 5. *Beulé*, L'Acropole II. p. 111 seq. Einen ganz anderen Charakter trägt die sehr umfangreiche, in ganz flachem, durch Färbung und Anfügung von Bronzestücken etwas erhöhtem Relief ausgeführte Composition des Cellafrieses (von welchem ebenfalls ein Theil nur in den Carrey'schen Zeichnungen [s. *Laborde*, Le Parthenon II. pl. 1 seq.] erhalten ist), die ein durchaus einheitliches Ganze bildet, das im Fries der Ostseite seinen Mittelpunkt hat, nach welchem alles Uebrige von beiden Seiten her hinstrebt. Den Gegenstand der Darstellung bildet der große Festzug der Panathenäen, aber freilich nicht in getreuer Wiedergabe der Wirklichkeit, sondern in durchaus idealer Auffassung, die nicht nur die verschiedenen Momente von der Vorbereitung zum Abgang des Zuges, die in einigen fast genreartigen Gruppen von Jünglingen und Rossen auf der Westseite dargestellt ist, an bis zur Ankunft desselben auf der Burg in ein Gesammtbild zusammendrängt, sondern auch in kühner Verbindung des Menschlichen und Göttlichen die

6) *Vitruv.* Praef. l. VII. gibt an, daß Iktinos und Karpion über den Parthenon geschrieben hatten; letzterer, der sonst nirgends erwähnt wird, war vielleicht ein Schüler des Iktinos, der den von seinem Lehrer entworfenen Plan mit Erläuterungen herausgab.

attischen Landesgottheiten selbst als bei dieser Ankunft persönlich gegenwärtig darstellt; dieselben sitzen, nach verschiedenen Seiten den beiden Anfangspunkten des herankommenden Zuges zugewandt, auf einfachen Sesseln in zwei Gruppen, welche durch eine Gruppe von priesterlichen Personen geschieden und von ruhig dastehenden Männern, den Kampfrichtern oder Ordnern der Procession, eingerahmt sind; vergl. Leake a. a. O. S. 403 fg. Welcker in der arch. Zeitung. 1852. Nr. 44; 1854. Nr. 71. *Beulé* II. ch. 4. Overbeck, G. d. gr. Pl. I. S. 264 fg. [7]). Was die Composition, deren Verdienst mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Pheidias selbst zurückgeführt werden kann, anlangt, so ist dieselbe gleich vorzüglich in Hinsicht auf die Anordnung des Ganzen, wie auf die Lebendigkeit, Natürlichkeit und Mannichfaltigkeit der einzelnen Gruppen; auch die Ausführung ist, abgesehen von einigen Nachlässigkeiten oder Härten auf manchen Platten, im Ganzen von großer Schönheit, ausgezeichnet besonders durch den Charakter der Maßhaltung und schlichten Anmuth, der überhaupt allen Bild- wie Schriftwerken der classischen Zeit Athens eigen ist. Der vollendetste Theil aber des ganzen Skulpturschmucks, für uns überhaupt das Höchste, was wir auf dem Gebiete der alten Plastik kennen, sind endlich die Giebelgruppen, die uns leider als solche, d. h. in der ursprünglichen Anordnung und wenigstens annähernder Vollständigkeit ihrer Bestandtheile, nur durch die ziemlich skizzenhaften und manierirten Zeichnungen Carrey's (s. *Laborde*, Le Parthenon I. pl. 3 u. 4) bekannt sind, da nur noch einige wenige, fragmentirte Figuren am Platze, andere theils fast vollständig, theils nur in geringen Bruchstücken erhalten, aber von ihrer ursprünglichen Stelle entfernt (großentheils im Britischen Museum, einige bei neueren Ausgrabungen gefundene Stücke in Athen), nicht wenige endlich gänzlich verloren sind. Das Erhaltene ist größtentheils abgebildet in den Ancient marbles of the British Museum. T. VI. und bei *Laborde*, Le Parthenon I. pl. 6; II. pl. 8 seq.; eine Uebersicht darüber gibt *Beulé*, L'Acropole II. ch. 2; über die Composition beider Giebelgruppen vergl. besonders Welcker, Alte Denkmäler I. S. 67 fg. *E. Falkener* im Museum of classical antiquities I. p. 353 seq. (dazu meine Bemerkungen in den Jahrb. f. Philol. Bd. 77. S. 87 fg.). *W. Watkiss Lloyd* im Classical museum V. N. XVIII. p. 396 seq. und in den Transactions of the royal society of litterature, second series VII, 1. p. 1 seq. Overbeck, G. d. gr. Pl. I. S. 241 fg. Der Ostgiebel, dessen Haupt- und Mittelgruppe schon zu Carrey's Zeit verloren war, stellte die Geburt der Athene dar, und zwar jedenfalls nicht den Moment der Geburt selbst, sondern den zunächst darauf folgenden, wo die neugeborene Göttin bereits gerüstet in voller Kraft und Schönheit vor dem auf dem Thronsessel sitzenden Vater steht, bewundert von den bei der Geburt assistirenden Gottheiten, Hephästos (oder vielmehr wol, nach attischer Sage, Prometheus) und Eileithyia, denen wahrscheinlich noch zwei andere, etwa Poseidon und Hera oder Hermes und Aphrodite, zur Seite standen. Die Kunde von diesem für die ganze Welt, aber besonders für Attika wichtigen Ereignisse bringen nun göttliche Frauen den Repräsentanten des attischen Landes: nach Links hin eilt Iris, um es den attischen Horen, Thallo und Auxo, neben denen noch eine kräftige Jünglingsfigur gelagert ist, für die wir keinen Namen mit Sicherheit schöpfen können [8]), zu verkünden; nach Rechts hin bringt Nike den zu einer herrlichen Gruppe vereinigten Thaugöttinnen, der Pandrosos, Aglauros und Herse, dieselbe Botschaft. Abgeschlossen endlich wird die Composition in den beiden Ecken des Giebels, links durch den mit seinen Rossen aus den Wogen emporsteigenden Helios, rechts durch die niederfahrende Selene, die als Repräsentanten des ganzen Weltalls die bewundernde Theilnahme desselben an der dargestellten Begebenheit andeuten [9]). Der westliche Giebel zeigte den eben durch Athene's Gabe des Oelbaumes entschiedenen Streit zwischen Poseidon und Athene um den Besitz des attischen Landes, wobei natürlich die beiden Gottheiten, eben im Begriff sich zu trennen, den Mittelpunkt der Composition bilden: Athene schreitet nach Links auf ihren von Nike gelenkten Wagen zu, neben welchem Ares steht, Poseidon nach Rechts zu seinem Gespann von Hippokampen, bei welchem ihn Amphitrite und eine andere Meergöttin erwarten. An diese Mittelgruppe schließt sich dann auf beiden Seiten noch je eine Gruppe von Gottheiten, welche gleichsam die Partei des einen oder des anderen der Streitenden genommen haben: auf der Seite der Athene Demeter mit Iakchos und Persephone, und Hebe mit ihrem Gatten Herakles; auf Poseidon's Seite Leukothea mit dem kleinen Palämon, Aphrodite mit Eros im Schooße ihrer Mutter Dione sitzend, und etwa Peitho. Den Abschluß der Vorstellung bilden hier in den Giebelecken die Repräsentanten des attischen Landes: links neben Herakles eine auf den linken Arm gestützt liegende kräftige Mannesgestalt, entweder Theseus oder der Flußgott Kephisos, rechts ein sitzender Mann neben einer auf den rechten Arm sich stützenden gelagerten Frau, der Flußgott Ilissos mit der Quellnymphe Kallirrhoë.

Schon aus dieser kurzen Uebersicht der beiden großen Gruppen wird man den Reichthum an Ideen und die Genialität der poetischen Erfindung, wie auch die vollendete Kunst der Anordnung erkennen, welche an die Stelle

7) Gegen die abweichenden Deutungen der Friesreliefs durch Bötticher, der darin nur die Dokimasie, d. h. die Einübung und Probe der panathenäischen Festpompe, und durch Petersen, der darin zwei verschiedene Aufzüge, die den Festen der Arrhephorien und Plynterien angehören sollen, dargestellt glaubt, vergl. meine Bemerkungen in den Jahrb. für Philol. Bd. 77. S. 92 fg.; Overbeck in der Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1857. Nr. 1 fg. und im Rhein. Mus. N. F. XIV. S. 161 fg.

8) Unter den verschiedenen vorgeschlagenen Benennungen scheint uns die als Kephalos noch die meiste Wahrscheinlichkeit zu haben; für Kekrops ist die Figur zu jugendlich, für Dionysos zu männlich-kräftig: Theseus aber scheint uns ebenso wenig als Herakles zum Genossen der beiden Horen geeignet. 9) Vergl. über den Sinn dieser und ähnlicher Vorstellungen Stephani im Compte-rendu de la commission impériale archéologique 1860. p. 54 seq.

der steifen Symmetrie der äginetischen Giebelgruppen eine lebendige Eurythmie, eine bei aller Abwechselung doch völlig harmonische Gliederung der einzelnen Theile, die sich wie von selbst, ohne Zwang der so beengenden dreieckten Form des Ganzen einfügen, gesetzt hat. Betrachtet man aber die noch erhaltenen Stücke im Einzelnen, so fühlt man sich zur Bewunderung hingerissen durch die hohe Idealität und erhabene Schönheit in der Auffassung, sowie durch die vollendete Naturwahrheit in der Ausführung der Körperformen, welche die Marmorgestalten wie vom warmen Hauche des Lebens erfüllt erscheinen läßt. Dies gilt ebenso sehr von den nackten, bald jugendlich kräftigen, bald männlich gewaltigen Männergestalten als von den bekleideten Frauengestalten, an denen sowol die unbekleideten Theile als die in den reichsten und mannichfachsten Falten behandelten Gewänder eine Fülle von Schönheiten darbieten, als endlich von den Rossen, deren noch erhaltene Köpfe Muster von Idealbildung des thierischen Körpers sind. In der That paßt auf alle Figuren dieser Gruppen die Aeußerung, welche Dannecker beim Anblick einiger derselben that: „sie sind wie auf Natur geformt, und doch habe ich noch nie das Glück gehabt, solche Naturen zu sehen“ [10].

Unmittelbar nach der Vollendung des Parthenon verließ Pheidias mit einem Theile seiner Schüler Athen und siedelte nach Elis über, um seine großartigen Werke für den olympischen Tempel auszuführen; allein dies that der eifrigen Fortsetzung der Bauten auf der athenischen Akropolis durchaus keinen Eintrag, vielmehr ging man nun sogleich an die Herstellung eines würdigen und prachtvollen Einganges zur Akropolis, der zwar in seinem Grundplane noch einen fortificatorischen, in der Ausführung aber einen vorwiegend decorativen Charakter trug. Es wurden zu diesem Behufe die alten noch von den Pelasgern errichteten Befestigungswerke am westlichen Abhange der Burg, das sogenannte Enneapylon, größtentheils abgetragen und statt derselben ein in mehrfachen Windungen aufsteigender, mit gefurchten Marmorplatten gepflasterter Weg angelegt, der oben in ein die ganze Breite der Westseite des Burghügels einnehmendes Bauwerk, die sogenannten Propyläen, einmündete. Dieses ganz aus pentelischem Marmor mit besonderer Sorgfalt und Reichthum der Ornamentik hergestellte Bauwerk bestand aus einer Mittelhalle, deren reich gemalte und vergoldete Felderdecke sechs ionische Säulen mit der speciell attischen Form der Basis (einem Trochilos zwischen zwei Spiren) trugen, aus welcher fünf an Höhe und Breite symmetrisch abgestufte Thore zunächst in eine von sechs dorischen Säulen, deren Intercolumnien genau der Weite der Thore entsprechen, gebildete Vorhalle führten; eine ganz gleiche Vorhalle bildete von Westen her den Eingang zu der Mittelhalle und gewährte zugleich Zugang zu den beiden Seitenflügeln des Bauwerks, die mit Rücksicht auf das Terrain und andere schon vorhandene Anlagen von verschiedener Größe waren: der kleinere südliche scheint nur als Wachlocal für die Burghüter und Thorwärter (*ἀκροφύλακες* und *πυλωροί*) benutzt worden zu sein; der nördliche enthält, außer einem Vorgemach, ein größeres, rings von Wänden umschlossenes Gemach, in welchem theils Wandmalereien ausgeführt waren, theils Tafelgemälde aufbewahrt wurden. Der ganze Bau, von dem Architekten Mnesikles geleitet (*Plut.* Pericl. 13), wurde in fünf Jahren (Ol. LXXXV, 4—LXXXVII, 1) vollendet; die Kosten, welche besonders auch durch die gewaltige Größe der Marmorbalken, die zur Ueberdeckung der weiten Thore und Intercolumnien nöthig waren, sowie durch die reiche Fülle architektonischer Ornamente (vergl. *Paus.* I, 22, 4; Skulpturschmuck scheint daran gar nicht angebracht gewesen zu sein) gesteigert worden sein dürften, betrugen 2012 Talente, d. i. über 3 Millionen Thaler (*Harpocr.* u. *Προπύλαια ταῦτα*; *Rangabé*, Antiq. helléniques I. n. 89). Vergl. über das Bauwerk Stuart, Alterth. von Athen II. Lief. 8. Taf. 6 fg.; *Beulé*, L'Acropole I. p. 162 seq.

Gleichzeitig mit dem Bau der Propyläen wurde wahrscheinlich auch der kleine Tempel der Athena Nike auf der von Kimon am Ende der südlichen Burgmauer angelegten Bastion (s. S. 425) errichtet, der um das Jahr 1684 von den Türken zur Anlage einer großen Schanze vor den Propyläen abgebrochen, im Jahre 1835 bei der Wegräumung derselben in fast allen seinen Theilen wieder aufgefunden (nur eine Anzahl Platten des Frieses waren vorher durch Lord Elgin nach England geschafft worden) und neu aufgebaut worden ist; s. Roß, Schaubert und Hansen, Die Akropolis von Athen. 1. Abtheilung 1839. *Beulé*, L'Acropole I. p. 227 seq. und Rhein. Mus. X. S. 509 fg. Es ist ein ionischer vierfäuliger Amphiprostylos aus pentelischem Marmor in sehr zierlichen Verhältnissen, aber mit geringerem Reichthum der Ornamentation als das etwas später erbaute Erechtheion; die charakteristischen architektonischen Ornamente waren zum größten Theil nicht in Skulptur ausgeführt, sondern, wie die noch erkennbaren Farbenspuren zeigen, aufgemalt; auch die Wände der Cella, deren Marmorquadern nicht völlig glatt polirt, sondern etwas rauh gelassen sind, scheinen mit Wandgemälden geschmückt oder doch zur Aufnahme solcher hergerichtet gewesen zu sein. Den Hauptschmuck des Gebäudes bildeten die auf allen vier Seiten herumlaufenden in ziemlich hohem Relief gearbeiteten Skulpturen des äußeren Frieses, welche an der Nord- und Südseite Kämpfe zwischen Griechen und Barbaren, an der Westseite von Griechen unter einander darstellen, die sich wahrscheinlich auf die Perserkriege, vielleicht alle auf die Schlacht bei Platää (vergl. Overbeck, Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1857. Nr. 37 fg.) beziehen; der Fries der Ostseite scheint einen uns unbekannten attischen Localmythus (die Einführung der Athene unter die Götter nach *Gerhard*, Annali XIII. p. 62 seq.) darzustellen. Trotz seiner Kleinheit (er ist nur 1 Fuß 6 Zoll hoch) und der starken Beschädigungen, die er erlitten hat, zeigt der Fries noch

---

10) Vergl. für die künstlerisch-ästhetische Würdigung der sämmtlichen Skulpturwerke des Parthenon auch Chr. Semmler, Die Tempelskulpturen aus der Schule des Phidias im Britischen Museum (Hamburg 1868) S. 5—92.

deutlich den Charakter der vollkommen frei entwickelten attischen Kunst: große Lebendigkeit und Freiheit der Stellungen und Bewegungen, kräftige, aber anmuthige Körperformen, leicht und fließend behandelte Gewänder, ohne irgend eine Spur von alterthümlicher Strenge und Schärfe; am nächsten steht er seinem Style nach dem inneren Cellafriese des Tempels von Bassä in Arkadien (s. S. 431 fg). Derselbe Charakter anmuthiger Leichtigkeit ist in noch höherem Grade den in weit größerem Maßstabe ausgeführten, leider nur in Bruchstücken erhaltenen Reliefs aufgeprägt, welche der ebenfalls aus Marmorplatten, auf denen wahrscheinlich Eisengitter angebracht waren, bestehenden Einfassung der Tempelterrasse angehörten. Sie bildeten eine Reihe von einzelnen Scenen, in denen Niken, die Dienerinnen der Göttin deren Tempel die Reliefs umfriedigten, in verschiedenen Stellungen und Beschäftigungen (einen Stier zum Opfer herbeiführend, die Sandale sich lösend, ein Tropäon errichtend) dargestellt sind; vergl. Michaelis, Arch. Zeitung 1862. Nr. 162. A. u. B. Diese Reliefs sind besonders in Hinsicht auf die zierliche, feine und flüssige Behandlung der faltenreichen Gewänder den schönsten Erzeugnissen der attischen Kunst zuzurechnen und bezeichnen bereits einen gewissen Fortschritt von der noch etwas einfacheren Behandlung der Gewänder in den Parthenonskulpturen, mit denen sie sonst die größte Verwandtschaft haben. Da wir nun wissen, daß Alkamenes, einer der bedeutendsten Schüler des Pheidias, der seinen Lehrer nach Olympia begleitete, auf demselben Pyrgos, der den Niketempel trug, also in dem heiligen Bezirke der Göttin, eine Statue der dreigestalteten Hekate aufstellte, die dann nach diesem Standorte Epipyrgidia genannt wurde (*Paus.* II, 30, 2)[11], so liegt die Vermuthung nahe, daß derselbe Künstler, nach seiner Rückkehr aus Elis, auch jene Reliefs der Balustrade und vielleicht auch die Skulpturen des Frieses entworfen und theils selbst ausgeführt, theils unter seiner Leitung habe ausführen lassen.

Dies sind die wichtigsten der unter der Verwaltung des Perikles in Athen selbst ausgeführten Bauten, von denen wir noch genauere Nachricht haben; dazu kommen dann eine Anzahl von Tempelbauten in anderen Theilen der Landschaft Attika, welche wir entweder nach bestimmten Zeugnissen oder nach ihrem architektonischen Charakter derselben Zeit zuzuweisen haben. Das bedeutendste darunter ist der Neubau des sowol seinem Umfange als seiner architektonischen Anlage nach von den übrigen griechischen Tempeln ziemlich abweichenden Weihetempels in Eleusis, der nach dem Plane des Iktinos (*Strab.* IX. p. 395; *Vitr.* VII. praef.) von drei auf einander folgenden Architekten, also wahrscheinlich in einem ziemlich langen Zeitraume, ausgeführt wurde; der erste derselben, Koroibos, legte die 166 Quadratfuß umfassende, an allen vier Seiten von Mauern umschlossene Cella mit der inneren unteren Säulenstellung (wahrscheinlich 28 Säulen in vier Reihen) an; sein Nachfolger, Metagenes aus Xypete, stellte eine gleiche Anzahl von Säulen über den unteren Reihen auf, wodurch obere Galerien gebildet wurden; endlich führte Xenokles aus Cholarge das Dach des Gebäudes, das in der Mitte eine Oeffnung zur Erleuchtung des weiten Raumes und insbesondere der oberen Galerien hatte, aus (*Plut.* Per. 13). Der Styl des Bauwerks war dorisch (*Vitruv.* I. 1.); über die Ausführung im Einzelnen können wir, da die geringen erhaltenen Reste (s. Alterthümer von Attika Cap. 4) durchaus einer weit späteren Wiederherstellung angehören, nicht mehr urtheilen. Von den übrigen eleusinischen Cultgebäuden kann man nur den vor dem Eingange des äußeren Peribolos des großen Weihetempels gelegenen kleinen Tempel der Artemis Propyläa, ein dorisches Templum in antis mit je zwei Säulen zwischen den Anten am Pronaos und Posticum (s. Alterth. von Attika Cap. 5), mit Wahrscheinlichkeit als ein Werk dieses Zeitraumes betrachten. In die letzte Zeit der Perikleischen Verwaltung fällt ferner die Erbauung des Tempels der Nemesis in Rhamnus, einer Ortschaft im nordöstlichen Attika, von welchem sich noch auf einer aus weißen Marmorquadern gefügten Terrasse, die zugleich auch einen älteren, kleineren Tempel trug, der wahrscheinlich noch vor den Perserkriegen errichtet und der Themis geweiht war[12], bedeutende Ueberreste erhalten haben; s. Alterthümer von Attika Cap. 6. Es war ein dorischer Peripteros mit 6 × 12 Säulen und ungewöhnlich breiter Cella, sodaß die Anten des Pronaos mit der zweiten und fünften Säule der Vorderseite in genau gerader Linie stehen, im Uebrigen sowol in Hinsicht auf die architektonischen Verhältnisse wie auf die gemalten Ornamente den sonstigen attisch-dorischen Tempeln dieser Periode entsprechend; auch die Metopen[13]) und Giebelfelder scheinen nach einigen noch erhaltenen Bruchstücken mit Reliefs und Statuengruppen geschmückt gewesen zu sein. Der Umstand, daß die Säulen des Peristyls nur unten und oben Ansätze der Canelüren, dazwischen einen etwa ⅓ Zoll über die Stege der Canelüren vorragenden Mantel, die zwei Säulen des Pronaos zwar an der Vorderseite elf Canelüren, aber an der Rückseite denselben Mantel haben, erklärt sich bei der bekannten Praxis der griechischen Architekten, die Canelüren nur an der obersten und untersten Säulentrommel auf dem Werkplatze anzulegen, für den übrigen Theil der Säule erst nach Vollendung des ganzen Bauwerkes auszuführen, leicht durch die Annahme, daß diese letzte Vollendung des Tempels durch den Ausbruch des peloponnesischen Krieges unterbrochen worden ist. Das sehr kolossale (15 Fuß hohe) Cultbild aus pentelischem Marmor, von welchem sich noch Fragmente unter den Trümmern des

11) Sollte nicht mit dieser die in der Inschrift eines Sessels des athenischen Theaters genannte Artemis ἐπιπυργιδία πυρφόρος (Bullettino 1862. No. VI. VII. p. 114) identisch sein?

12) Vergl. Roß, Archäolog. Aufsätze II. S. 397 fg., der ihn der Artemis-Upis beilegt; dazu meine Bemerkungen in den Jahrb. f. Philol. Bd. 73. S. 436 fg. 13) Für eine Metope halte ich das von Lebas (Voyage archéologique, monuments figurés pl. 19) als Fragment des Frieses publicirte Relief, welches zwei mit langem dorischen Chiton und Himation bekleidete, in der Linken ein Scepter (oder eine Fackel) haltende Göttinnen darstellt, deren eine die rechte Hand auf die Schulter der anderen legt.

Tempels gefunden haben, war von einem Schüler des Pheidias, Agorakritos aus Paros, gefertigt und in seiner Ausführung den Werken des Pheidias so ähnlich, daß die gewöhnliche Tradition diesen selbst als den Urheber desselben betrachtete; s. *Paus.* I, 33, 3; *Strab.* IX. p. 396 (wo für *Διοδότου* mit Urlichs, Rhein. Mus. X. S. 465 *Φειδίου αὐτοῦ* zu schreiben ist); *Plin.* N. H. XXXVI, 4, 17; *Zenob.* V, 82; *Hesych.* u. *'Ραμνουσία Νέμεσις*; vergl. Brunn, G. d. gr. K. I. S. 240 fg. Endlich gehört seinem ganzen baulichen Charakter nach (obwol die Verhältnisse etwas leichter und schlanker sind als am Parthenon) derselben Zeit der Tempel der Athene Sunias auf dem Vorgebirge Sunion an, ein sechssäuliger dorischer Peripteros aus dem weißen Marmor des Lauriongebirges, mit 12 oder 13 Säulen auf den Langseiten (die übrigens sehr ansehnlichen Reste des Tempels geben für diesen Punkt keinen Anhalt), der wahrscheinlich unter Perikles an der Stelle eines alten von den Persern zerstörten Heiligthumes errichtet worden ist; s. Alterthümer von Attika Cap. 8. Taf. 5 fg. Die Eigenthümlichkeit, daß die Säulen nur 16 Canelüren haben, ist gewiß nicht als ein Zeichen hohen Alterthums zu betrachten, sondern aus optischen Gründen zu erklären. Von den in parischem Marmor ausgeführten Skulpturen des Tempels sind nur einige, fast unkenntliche Bruchstücke, Kampfscenen darstellend, erhalten (s. Expéd. scient. de Morée III. pl. 33), welche wahrscheinlich einem Fries über dem Pronaos (wie am Theseion) angehören. Den Eingang in den Peribolos des Tempels bildete ein wahrscheinlich gleichzeitig mit dem Tempel selbst erbautes Propyläon, eine Halle mit Mauern an den Langseiten und dorischer Façade von je zwei Säulen zwischen Anten an den Schmalseiten; s. Alterth. von Attika Cap. 8. Taf. 1 fg.

Durch diese Tempelbauten, mit denen ziemlich gleichzeitig ohne Zweifel noch manche andere in verschiedenen Theilen Attika's ausgeführt wurden, verbreitete sich bald der Ruhm der attischen Architekten und Bildner weit über die Grenzen ihrer Heimath hinaus, was dazu Veranlassung gab, daß man dieselben auch nach anderen Landschaften Griechenlands zur Gründung oder Vollendung von Tempelbauten, auf deren glänzende Ausführung man ein besonderes Gewicht legte, berief. Dies thaten die Bewohner der Stadt Phigalia im südlichen Arkadien, hart an der Grenze von Messenien, als sie auf einer zwei Stunden von der Stadt entfernten, zu dem Dorfe Bassä gehörigen Hochfläche unterhalb des höchsten Gipfels des Kotiliongebirges dem Apollon Epikurios einen Tempel errichteten; sie übertrugen die Leitung des Baues dem Iktinos, jedenfalls nach der Vollendung des Parthenon; die bestimmtere Angabe des Pausanias (VIII, 41, 7), daß die Veranlassung zu der Stiftung des Tempels das Aufhören einer pestartigen Seuche, welche zu Anfang des peloponnesischen Krieges, also gleichzeitig mit der athenischen Pest (Ol. LXXXVII, 3), in der Stadt geherrscht habe, gewesen sei, scheint eine blos willkürliche Combination zu sein; vergl. O. Müller, Kl. Schr. II. S. 610 fg. Der Tempel, dessen Peristyl noch zum größten Theil aufrecht steht, ein dorischer Peripteros aus feinem bläulich-weißen Kalkstein (nur das Dach aus Marmor) mit 6 × 15 Säulen, stimmt im Wesentlichen in Hinsicht auf die architektonischen Verhältnisse des Peristyls mit den gleichzeitigen athenischen Monumenten, besonders dem Parthenon, überein, außer daß die Säulen etwas schlanker sind und die Sima (der Rinnleisten über dem Dachkranze) statt mit einem aufgemalten Kymation mit in Skulptur ausgeführten Anthemien verziert ist. Abweichend aber von den attischen Tempelbauten ist nicht nur die Richtung des Tempels, dessen Eingang gegen Norden liegt, sondern auch die innere, pseudo-periptere Anordnung der hypäthralen Cella, indem aus den beiden Langseiten derselben je fünf an der Rückseite durch Pfeiler mit der Wand verbundene ionische Säulen heraustreten, die in Hinsicht auf die Bildung der Basis (ein hoher Trochilos zwischen einem niederen Trochilos und einer schmalen Spira) wie des Capitäls (an dem weder der Eierstab, noch die Blumen in Skulptur ausgeführt, sondern nur Klötzchen in den Ecken der Voluten stehen geblieben sind, die vielleicht zur Anfügung von Metallverzierungen gedient haben) sich von den attisch-ionischen Säulen wesentlich unterscheiden. Außerdem ist im Innern der Cella auch ein Capitäl gefunden worden mit reichem in Skulptur ausgeführtem Blattwerk, zwei kleinen Voluten an den Seiten und zwei dergleichen in der Mitte der Vorderseite, also wesentlich dem sogenannten korinthischen Capitäl [14]), von dessen Anwendung wir sonst nur um mehr als 10 Olympiaden jüngere Beispiele kennen, entsprechend; wahrscheinlich hat die vereinzelte Säule, zu der es gehörte, als Trägerin eines vielleicht erst längere Zeit nach der Erbauung des Tempels aufgestellten Weihgeschenkes gedient. Von dem Skulpturschmucke des Tempels sind bei der im Jahre 1812 durch eine Gesellschaft von Gelehrten und Künstlern (Cockerell, Foster, Haller, Stackelberg, Linck und Gropius) unternommenen Ausgrabung einige Fragmente der Metopen und der aus 23 Platten zusammengesetzte Fries, welcher sich im Innern der Cella über den Säulen an allen vier Wänden herumzog, vollständig, wenn auch in zum Theil sehr beschädigtem Zustande (was leider Veranlassung zu keineswegs gelungenen Restaurationen gegeben hat) aufgefunden worden. Den Mittelpunkt der ganzen Composition bildete eine Platte gerade über der Mitte der Rückwand, auf welcher Apollon und Artemis auf einem von Hirschen gezogenen Wagen stehend dargestellt sind; daran schlossen sich links (vom Beschauer) 12 Platten, die die linke Wand und die Vorderwand

14) Die bekannte, von Vitruvius (IV, 1, 9) erhaltene Anekdote legt die Erfindung desselben dem athenischen Bildhauer Kallimachos bei, was vielleicht so zu verstehen ist, daß dieser Künstler, der sich durch seine technische Fertigkeit in der Behandlung des Marmors auszeichnete (*Paus.* I, 26, 7), die in Korinth, der alten Töpferstadt, schon seit älterer Zeit in Terracotta ausgeführten Säulencapitäle mit reichen Pflanzenornamenten (vergl. Semper, Der Stil I. S. 447) zuerst in Marmor nachgebildet hat. — Vergl. auch Osann: „Die Entstehung des korinthischen Capitäls" im Philologus. 2. Supplementband S. 349 fg.

der Cella einnahmen, mit Darstellungen von Amazonenkämpfen, rechts 10 Platten, die sich auf der rechten Cellawand hinzogen, mit Kentaurenkämpfen. Sind schon die dargestellten Sujets vorzugsweise von der attischen Kunst behandelte, so läßt sich auch in der Lebendigkeit der Composition und der Mannichfaltigkeit der einzelnen Situationen der Einfluß der attischen Schule nicht wohl verkennen; allein diese Eigenschaften erscheinen, wie dies häufig bei Nachbildungen der Fall ist, bis zum Uebermaße in der Richtung auf das Gewaltsame und Virtuosenhafte gesteigert; die Lebendigkeit wird vielfach zur übertriebenen Heftigkeit, ja Wildheit, die Stellungen und Bewegungen erscheinen bisweilen unnatürlich und gezwungen; die bald straff angespannten, bald in weitem Bausch flatternden Gewänder sind in einer fast spielenden, auf malerischen Effect zielenden Manier behandelt. Die Körperformen sind durchaus in einer gewissen Derbheit, ohne alle Anmuth und ohne Spur von idealer Auffassung, hier und da auch mit einigen Unrichtigkeiten in den Verhältnissen ausgeführt. Darnach ist es mir am wahrscheinlichsten, daß der Fries von einheimischen Künstlern in Nachahmung attischer Vorbilder (Friese des Theseion und des Niketempels, Metopen des Parthenon, Gruppe im Westgiebel des olympischen Tempels u. a.) vielleicht unter Anleitung und Beirath der in Olympia arbeitenden attischen Künstler, aber mit einer gewissen Selbständigkeit in der Ausführung gearbeitet worden ist. Vergl. über das Bauwerk wie über die Skulpturen Stackelberg, Der Apollontempel zu Bassä. Frankfurt 1826; Expédition de Morée II. pl. 4 seq.; Monuments d'antiquité figurée recueillis en Grèce par la commission de Morée et expliqués par *Ph. Le Bas* (Paris 1835) cah. I; Ancient marbles of the British Museum. Vol. III; Overbeck, G. d. gr. Pl. I. S. 331 fg. — Aber nicht blos die Bewohner einer Provinzialstadt in einem Winkel Arkadiens ließen sich Künstler von Athen kommen, nein, auch in den beiden angesehensten Heiligthümern Griechenlands, in Olympia und in Delphoi, sind die schon im Laufe der vorigen Periode begonnenen Tempel (s. S. 400) wenigstens in Hinsicht auf den bildnerischen Schmuck durch attische Künstler zur Vollendung gebracht worden. Nach Olympia wurde bekanntlich Pheidias, jedenfalls gleich nach der Aufstellung der Statue der Athene Parthenos, durch die Eleer berufen zur Ausführung der chryselephantinen Statue des Zeus, auf die wir bei Betrachtung der Werke des Pheidias zurückkommen werden; er brachte mit sich eine Anzahl seiner Schüler, die ihm theils bei der Ausführung der Statue selbst und der dazu gehörigen Nebendinge halfen, wie sein Bruder oder Vetter Panänos und Koiotes, theils offenbar auf Empfehlung des Meisters mit der Ausführung der Giebelgruppen am Tempel beauftragt wurden. Von diesen (über welche Welcker, Alte Denkmäler I. S. 179 fg. zu vergleichen) stellte die des östlichen Giebels, ein Werk des Päonios aus Mende in Thrakien [15]), die Vorbereitung zum Wagenwettkampf zwischen Pelops und Oenomaos dar;. die Mitte nahm der thronende Zeus ein, umgeben von Oenomaos mit seiner Gattin Sterope und Pelops mit der Hippodameia; dann kamen die Wagen der beiden Kämpfer mit den Wagenlenkern und je zwei Roßknechten; in den Ecken des Giebels waren zur Andeutung des Locals die Flußgötter Alpheios und Kladeos gelagert (*Paus.* V, 10, 6 seq.). Die von Alkamenes gearbeitete Gruppe des westlichen Giebels behandelte den Kampf der Lapithen und Kentauren bei der Hochzeit des Peirithoos: auf der einen Seite des letzteren, der den Mittelpunkt der Composition bildete, sah man den Kentaur Eurytion, der die Gattin des Peirithoos fortschleppte, die ihm Käneus zu entreißen suchte, auf der anderen Theseus zwei Kentauren, deren einer ein Mädchen, der andere einen Knaben gepackt hatte, ergreifend (*Paus.* a. a. O. §. 8); daran schlossen sich ohne Zweifel auf beiden Seiten noch weitere Kämpfergruppen und in den Ecken wurde die ganze Darstellung wol durch die Statuen tödtlich Verwundeter, die zu Boden gesunken waren, abgeschlossen. — Noch vor der Ankunft der attischen Künstler scheinen die Skulpturen von je sechs Metopen an den beiden Fronten (die der Langseiten entbehrten nach der älteren Weise, wie wir sie in Selinus und zum Theil noch am Theseion gefunden haben, des bildnerischen Schmuckes), welche die 12 Thaten des Herakles darstellten (s. *Paus.* a. a. O. §. 9, der aus Versehen eine Metope der Vorderseite ausgelassen hat), von einem peloponnesischen Künstler gefertigt worden zu sein. Die bei der Ausgrabung der Fundamente des Tempels durch die Franzosen entdeckten Reste dieser Skulpturen nämlich (s. Expédition de Morée I. pl. 74—78), unter denen zwei, die Bändigung des knossischen Stieres durch Herakles und eine auf einem Felsen sitzende Frauengestalt (wahrscheinlich die Ortsnymphe von Stymphalos, zur Darstellung der Tödtung der stymphalischen Vögel durch Herakles gehörig), noch ziemlich gut erhalten sind, zeigen bei aller Freiheit der Composition doch noch eine alterthümliche Schlichtheit und Einfachheit in der Behandlung der Gewandung, des Haares und des Antlitzes und eine naturalistische Ausführung der Körperformen, die aber nichts Ueberladenes, sondern einen durchaus naiven Charakter hat, wodurch diese Skulpturen sich von den attischen wesentlich unterscheiden. Vergl. Welcker, Das akademische Kunstmuseum zu Bonn S. 151 fg. der 2. Ausg. — Noch früher als nach Olympia wurde ein athenischer Künstler, Praxias, ein Schüler des Kalamis, nach Delphoi berufen, um die Giebelfelder des Apollontempels mit Statuen zu schmücken; er starb aber vor Vollendung der übernommenen Aufgabe und es wurde dann das Werk durch einen anderen Athener, Androsthenes, den Schüler eines sonst unbekannten Künstlers Eukadmos, zu Ende geführt; s. *Paus.* X, 19, 4; vergl. Welcker, Alte Denkmäler I. S. 151 fg.

15) Päonios wird zwar nirgends Schüler des Pheidias genannt, aber seine Thätigkeit in Olympia zugleich mit diesem Meister und seinen Genossen läßt mit Sicherheit schließen, daß auch er zu diesem Kreise gehörte. Vergl. auch Brunn, G. d. gr. K. I. S. 244 fg.

Im Ostgiebel war Apollon als Kitharödos, von Artemis und Leto und den neun Musen (die jedenfalls in verschiedenen, der Höhe des Giebelfeldes angepaßten Stellungen, theils stehend, theils sitzend, gebildet waren) umgeben, dargestellt; denselben war vielleicht der etwa als Satyr oder als Hirt gebildete Krotos (oder Kroton), den Gesang der Musen mit Beifallklatschen begleitend, und in den Ecken etwa die Nymphen der beiden Hauptquellen Delphoi's, der Kassotis und der Kastalia, zugesellt. Im westlichen Giebel bildete Dionysos, wahrscheinlich von Satyrn umgeben, den Mittelpunkt, an den sich nach beiden Seiten hin die schwärmenden Thyiaden (an Zahl wahrscheinlich den Musen entsprechend und etwa vom Silen begleitet) anschlossen; in der einen Ecke war der untergehende Helios, in der andern jedenfalls die aufgehende Selene dargestellt. Auch von den Metopen waren wenigstens die der Vorderseite mit Skulpturen verziert, welche lauter Kämpfe von Göttern und Heroen gegen Giganten und thierische Ungeheuer darstellten (vergl. *Eur.* Ion 190 seq. und dazu Welcker a. a. O.); wahrscheinlich waren dieselben ebenso wie die Metopen von Olympia schon früher, vor der Ausschmückung der Giebelfelder, von unbekannten Künstlern gearbeitet.

Wenden wir nach dieser Ueberschau über die Betheiligung attischer Künstler an Bauten außerhalb Attika's unsern Blick wieder nach Athen zurück, so sehen wir, daß allerdings der Beginn des peloponnesischen Krieges, die verheerende Pest und der Tod des Perikles zunächst eine Unterbrechung und theilweise Sistirung der vom Staate geleiteten großartigen Bauthätigkeit herbeiführt; doch wird dieselbe trotz der Drangsale und Kosten des Krieges nicht ganz aufgegeben, sondern wenigstens noch eine Aufgabe, die gewiß auch Perikles selbst, wenn er länger gelebt, in Angriff genommen hätte, im Laufe des Krieges ausgeführt: der Neubau des ältesten und ehrwürdigsten Heiligthums der Burg, des Tempels der Athene Polias oder, wie er gewöhnlich nach einer einzelnen Abtheilung genannt wurde, des Erechtheion, das nach der wie es scheint nur theilweisen Zerstörung durch die Perser zunächst nur nothdürftig wieder hergestellt worden war [16]). Wann der Neubau begann, wissen wir nicht, sondern ersehen nur aus einer öffentlichen Urkunde, dem Berichte einer zur Aufsicht über das Bauwerk ernannten Commission (*ἐπιστάται τοῦ νεὼ τοῦ ἐν πόλει ἐν ᾧ τὸ ἀρχαῖον ἄγαλμα*), unter deren Mitgliedern sich auch ein Architekt Philokles aus Acharnä befindet, von Ol. XCII, 4 (C. I. n. 160), daß bis zu diesem Jahre, dem 23. des Krieges, der Bau bis auf die Bedachung, Glättung der Mauern, Canelirung der Säulen und Ausführung der architektonischen Ornamente vollendet war. In Folge des Berichtes dieser Commission scheint man die Ausführung des noch Fehlenden schleunig in Angriff genommen zu haben, denn wir besitzen noch mehre Fragmente einer offenbar bald nach jenem Bericht abgefaßten Baurechnung (*Rangabé*, Antiquités hellén. I. n. 56—60) über Ausgaben für den Dachbau, die Canelirung der Säulen, die enkaustische Malerei und Vergoldung der architektonischen Ornamente und endlich für die Skulpturen des Frieses, worin ein anderer Architekt, Archilochos von Agryle, erwähnt wird, der aber ebenso wenig als Philokles als eigentlicher Baumeister, sondern nur als Werkführer beim Bau zu betrachten ist. Ol. XCIII, 3 wurde der wol eben erst vollendete Tempel von einer Feuersbrunst ergriffen (*Xen.* Hell. I, 6, 1), die dadurch verursachten Beschädigungen aber offenbar sogleich wieder ausgebessert, da der Tempel nicht nur zur Zeit des Pausanias (I, 26, 5 seq.) wohlerhalten war, sondern auch in der byzantinischen Zeit in eine christliche Kirche verwandelt, unter der türkischen Herrschaft bald als Serail eines Officiers, bald als Kriegsmagazin benutzt wurde und noch jetzt in ansehnlichen Trümmern erhalten ist. Vergl. Stuart, Alterthümer von Athen II. Lief. 6. Taf. 4 fg.; *Inwood*, The Erechtheion of Athens. London 1827 (teutsch bearbeitet mit Verbesserungen und vielen Zusätzen von A. F. v. Quast. Berlin 1840); *Beulé*, L'Acropole II. p. 216 seq.; Thiersch, Epikrisis der neuesten Untersuchungen des Erechtheums (aus dem VIII. Bande der Abhandlungen der Bair. Akademie der Wissenschaften) 1857; Bötticher, Ueber die letzte bauliche Untersuchung des Erechtheion auf der Akropolis von Athen, Berliner Bauzeitung Bd. IX. (1859); ders., Bericht über die Untersuchungen auf der Akropolis S. 189 fg.; Bursian, Geographie von Griechenland I. S. 315 fg. Ein größeres Werk über den Tempel haben wir von Bötticher zu erwarten. — Der Tempel weicht in seiner ganzen Anlage von allen sonstigen uns bekannten griechischen Cultgebäuden wesentlich ab, indem er mehre unter einem Dache vereinigte, aber auf verschiedenem Niveau liegende Heiligthümer umfaßt. Das wichtigste derselben ist das der Athene Polias, ein sechssäuliger ionischer Prostylos, an den sich im Westen ein weit tiefer liegendes Adyton anschließt; dies verbindet ihn mit dem Heiligthum des Poseidon-Erechtheus, einer von Nord nach Süd gerichteten Cella, deren westliche Seitenwand mit Fenstern durchbrochen war, die nach Außen von ionischen Halbsäulen, nach Innen von Pilastern eingerahmt wurden. Vor der Nordseite dieser Cella liegt auf tieferem Niveau, im Westen über sie hinausreichend, eine Vorhalle mit vier ionischen Säulen in der Front und zwei dergleichen zwischen den Ecksäulen und Anten; aus derselben führt eine große, an den Seitenpforten und an der Oberschwelle reich durch skulpirte Ornamente decorirte Thür in die Cella, ein kleines Pförtchen (*τὸ προστομιαῖον* genannt; vergl. Bötticher, Archäol. Zeitung 1858. Nr. 109. 110) in den Raum westlich von derselben, in welchem noch ein an das Hauptgebäude anstoßender kleiner Tempel der Pandrosos stand. An die Südseite endlich jener Cella schließt sich ein kleiner Vorbau mit besonderem Dache, dessen Gebälk (Geison mit Zahnschnitt und Architrav, ohne Fries da-

16) Ueber den Brand des alten Tempels s. *Herod.* VIII, 54 seq.; aus V, 77 sieht man, daß noch zu der Zeit desselben die Spuren des Brandes wenigstens an den westlichen Peribolosmauern des Heiligthums wahrzunehmen waren; vergl. Jahrb. für Philol. Bd. 73. S. 436.

zwischen) von sechs lebensgroßen Statuen athenischer Jungfrauen in ganz ruhiger, aber durchaus naturwahrer, nichts weniger als steifer Stellung (vier an der Front, deren eine, von Lord Elgin geraubt, jetzt im britischen Museum sich befindet [s. Anc. marbles of the Brit. Mus. IX. pl. 6], und zwei an den Seiten) getragen wird, welche durch einen zunächst auf ihrem Haupte ruhenden Korb als Kanephoren, durch den vermittels einer Perlenschnur damit verknüpften skulpirten Eierstab, der den Abacus aufnimmt, als Gebälkträgerinnen charakterisirt sind. Man kann diesen Ersatz der starren, schematischen Säule durch den lebendigen Organismus des Menschenkörpers, von dem wir in dem großen Zeustempel in Akragas ein noch älteres und unvollkommneres Beispiel finden, wol als die vollendetste Verbindung von Skulptur und Architektur, freilich aber auch schon als eine Abweichung von der alten strengen Tradition des reinen architektonischen Styls bezeichnen. Als Skulpturen aber sind diese Jungfrauengestalten in ihrer zugleich würdevollen und anmuthigen Erscheinung, in der kunstreichen, aber durchaus maßvollen Behandlung der Gewänder den bedeutendsten Werken der attischen Kunst beizuzählen, wie auch in architektonischer Hinsicht das ganze Bauwerk, zu dem sie gehören, das vollendetste Muster des attisch-ionischen Baustyls ist, gleich ausgezeichnet durch die Feinheit und Eleganz der einzelnen baulichen Glieder an sich und ihrer Verhältnisse zu einander, wie durch den doch nirgends den Eindruck der Ueberladung machenden Reichthum der architektonischen Zierathen, die in ihrer ursprünglichen polychromen Erscheinung, mit maßvoller Anwendung der Vergoldung, einen wahrhaft einzigen Gesammteindruck gemacht haben müssen. Zu diesem trugen endlich auch die Skulpturen des Frieses, welcher sich um das ganze Gebäude, mit Ausnahme des südlichen Vorbaues, herumzog, das Ihrige bei. Derselbe bestand aus Blöcken von schwärzlichem Kalkstein, worauf Figuren aus pentelischem Marmor von 0,55—0,60 Höhe, in sehr hohem Relief gearbeitet, vermittels eiserner, mit Blei eingegossener Klammern befestigt waren, von denen noch eine große Anzahl Bruchstücke erhalten sind: Torsen langbekleideter sitzender und stehender Frauen (von den sitzenden halten zwei einen nackten Knaben, eine dritte einen kleinen Löwen auf dem Schooße; an der einen Seite des Sessels einer vierten ist ein Löwe dargestellt) [17]), Brust und Oberleib einer Frau, deren rechte Brust und linke Schulter entblößt sind (Amazone? Bakchantin?), Torsen nackter jugendlicher Männer u. a., ungenügend abgebildet in der *Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική*, Decembr. 1837 und Jan. 1838. n. 27—49 und bei *Rangabé*, Antiquités hellén. I. pl. III u. IV. n. 61—85 (darnach ein Theil derselben bei Overbeck, Gesch. d. gr. Pl. I. S. 281); besser bei *Lebas*, Voyage archéologique, monuments figurés pl. 15, 16 u. 17. Der Styl derselben ist, obschon nach den Fragmenten der Baurechnung der ganze Fries von einer großen Anzahl verschiedener Arbeiter ausgeführt worden ist [18]), doch im Ganzen ein durchaus gleichartiger, was sich nur so erklären läßt, daß alle diese Skulpturen nach den Entwürfen und Modellen eines Meisters von untergeordneten, aber gewandten und wohlgeschulten Künstlern gearbeitet worden sind; wer dieser Meister war, vermögen wir auch nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit zu errathen. Die nackten Körpertheile sind in kräftigen, naturwahren und edlen, wenn auch nicht gerade idealen Formen, die Gewänder in reichen, hier und da fast zu sehr gehäuften Falten, die aber nicht jenen leichten und eleganten Schwung der Linien haben wie an den Reliefs von der Balustrade des Niketempels, behandelt. Ueber den Gesammtinhalt der Composition geben die Fragmente uns ebenso wenig eine sichere Auskunft, als die Aufzählung der von den einzelnen Arbeitern gefertigten Figuren und Gruppen in zwei Stücken der Baurechnung (*Rangabé* a. a. O. n. 57 a und n. 59 a; vergl. Bergk, Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft 1845. S. 987 fg.).

Nach dieser Uebersicht der Thätigkeit der attischen Kunstschule auf dem Gebiete der Architektur und architektonischen Skulptur in dem ersten Abschnitte unserer Periode haben wir nun die mehr selbständige, von der Architektur unabhängige Plastik in ihren drei Hauptzweigen, der chryselephantinen Technik [19]), die besonders zur Bildung kolossaler Tempelstatuen angewandt wurde und in dieser Periode ihre höchste Ausbildung erreichte, dem Erzguß, der jetzt nicht blos bei den dorischen, sondern auch bei den attischen Künstlern für Einzelstatuen und Gruppen, die als Weihgeschenke oder Ehrendenkmäler dienen sollen, am häufigsten ist, und der Marmorskulptur, zu betrachten [20]). Den Uebergang von der vorhergehenden zu dieser Periode bildete in der Plastik, wie früher bemerkt, Kalamis; an diesen schließt sich der ganzen Richtung seiner Kunst nach zunächst an Myron, gebürtig aus der ursprünglich böotischen, aber damals längst zu Attika gehörigen Ortschaft Eleutherä, Schüler des Ageladas wie Pheidias und Polykleitos, fast ausschließlich [21]) Erzbildner (er bediente sich mit Vorliebe der

17) Da an eine mehrfach wiederholte Darstellung der Kybele gewiß nicht zu denken ist, so können die Löwen vielleicht als bakchische Symbole gefaßt werden; vergl. *Dio Chrys.* Or. XXXII, 58: *τὰ τῶν νεβρίδων τε καὶ θύρσων — καὶ τὸ λέοντας φέρειν ἐν ταῖς ἀγκάλαις.*

18) Die Namen derselben sind: Phyromachos, Praxias (der aus chronologischen Gründen von dem Schüler des Kalamis, der die Giebelgruppen des delphischen Tempels begann, verschieden sein muß), Antiphanes, Mynnion, Soklos, Jasos, Agathaner, lauter Attiker, zum großen Theil in Athen selbst oder dessen Vorstädten wohnhaft; die Arbeit wurde ihnen stückweise bezahlt, wobei durchschnittlich 60 Drachmen (15 Thlr.) auf die Figur kommen. 19) Ueber das Verfahren dabei vergl. besonders *Quatremère de Quincy*, Le Jupiter Olympien p. 393 seq.; auch Hirt in Böttiger's Amalthea I. S. 221 fg. 20) Ich beabsichtige hier weder ein vollständiges Verzeichniß der Künstler, noch eine Aufzählung sämmtlicher bei den Alten erwähnten Werke derer, die ich vorführe, zu geben, sondern verweise dafür ein für allemal auf Brunn's Geschichte der griech. Künstler. 21) Eine Ausnahme scheint nur das Cultbild der Hekate auf Aegina zu machen, das *Paus.* II, 30, 2 als *ξόανον* bezeichnet. Ueber die Marmorstatue einer trunkenen Alten in Smyrna s. unten. Als Cälator in Silber wird Myron öfter bei römischen Dichtern erwähnt; s. *Mart.* IV, 39;

delischen Erzmischung; s. *Plin.* N. H. XXXIV, 2, 10 und dazu Urlichs, Jahrbücher für Philol. Bd. 69. S. 378), ein Künstler, der schon durch die große Anzahl seiner an den verschiedensten Orten, von Sicilien aus bis nach Kleinasien, aufgestellten Werke und durch die Mannichfaltigkeit der von ihm behandelten Gegenstände (Götter, Heroen, Athleten, Thiere), besonders aber durch das enthusiastische Lob, das einzelnen seiner Werke, namentlich von den beiden letzten Gattungen, gespendet wird, unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Als Hauptcharakterzug seiner Kunst erkennen wir aus den Urtheilen der Alten und den noch erhaltenen Nachbildungen einiger seiner Werke die vollendete Naturwahrheit in der Bildung des menschlichen wie des thierischen Körpers, welche seine Gestalten als wirklich lebend, als beseelt (freilich nur im animalischen Sinne) erscheinen ließ, während er in Bezug auf den Gesichtsausdruck noch an der älteren, mehr einfach-naiven Weise festhielt, es nicht verstand, das Antlitz zum Spiegel der Seele und ihrer Affecte zu machen, wie man auch in der Bildung des Haares noch eine gewisse alterthümlich-steife Manier an seinen Statuen bemerkte; s. *Plin.* N. H. XXXIV, 19, 58; *Petron.* Sat. 88; *Cic.* Brut. 18, 70; *Quint.* XII, 10, 7; vergl. Brunn I. S. 142 fg. und dazu meine Bemerkungen in den Jahrb. für Philol. Bd. 77. S. 99 fg.; G. Wolff, Arch. Zeitung XVIII. Nr. 141. S. 112. — Um nur die bedeutendsten seiner Werke kurz hervorzuheben, so wird unter den Götterbildern besonders eine Statue des stehenden Dionysos, die er für die böotischen Orchomenier gearbeitet, denen sie Sulla entführt und im Musenhaine auf dem Helikon aufgestellt hatte, unter den Heroenbildungen eine Statue des Erechtheus in Athen gerühmt (*Paus.* IX, 30, 1); unter den Athletenstatuen wird die des Lakedämoniers Ladas, der in Olympia im Dauerlaufe gesiegt hatte, bei der Heimkehr aber in Folge der Anstrengung starb (*Paus.* III, 21, 1), unter den Thierbildern die eherne Kuh mit milchgeschwelltem Euter, die früher auf der Akropolis in Athen (*Tzetz.* Chil. VIII, 372; *Cic.* in Verr. IV, 60, 135), später in Rom im Friedenstempel stand (*Procop.* Bel. Goth. IV, 21), durch Epigramme verschiedener Dichter (Anthol. Plan. IV, 54; Anthol. Pal. IX, 713—742; 793—798) gefeiert [22]. Von einigen anderen Werken sind uns Nachbildungen erhalten; so von der ursprünglich mit Athene zu einer Gruppe verbundenen Erzstatue des Marsyas, der voll Erstaunen die von der Göttin weggeworfenen Flöten anblickt (*Plin.* XXXIV, 19, 57), in einer neuerdings fälschlich zu einem Silen mit Castagnetten in den Händen ergänzten Marmorstatue des lateranensischen Museums in Rom (Mon. ined. VI, 23; Monumenti del museo Lateranense tv. XXIV, 1), wie Brunn nachgewiesen hat (Annali XXX. p. 374 seq.) [23]. Ferner von der schon von den Alten (vergl. *Quint.* II, 13, 10; *Lucian.* Philops. 18) wegen der Kühnheit der Stellung und der Sorgfalt der Ausführung bewunderten Erzstatue eines nackten jugendlichen Mannes, der mit stark vorgebeugtem Oberkörper und mit nach Rückwärts gestrecktem rechten Arme den Diskos zu schleudern im Begriff ist (dem sogenannten Diskobol, der wol nicht eine bestimmte Persönlichkeit darstellte, sondern als eine Art athletisches Genrebild zu betrachten ist), finden sich zahlreiche Copien in verschiedenen Museen (s. Welcker, Alte Denkmäler I. S. 417 fg.; O. Jahn, Arch. Anzeiger 1854. S. 454), unter denen besonders die herrliche Marmorstatue im Palazzo Massimi in Rom (s. Kupfer zu Winckelmann's Werken Taf. 26 A; Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K. I, 32. Nr. 139 b; Overbeck, G. d. gr. Pl. I. S. 172) und eine kleine, etwa zwei Fuß hohe Bronze im münchener Antiquarium hervorzuheben sind. Endlich würde auch die von Plinius (XXXVI, 5, 33) als berühmtes Marmorwerk des Myron bezeichnete Statue einer trunkenen Alten in Smyrna hierher gehören, da wir noch in mehren Exemplaren [24] die Darstellung eines sehr charakteristisch ausgeführten alten Weibes, die weinselig ein großes mit Epheu bekränztes Gefäß auf dem Schooße hält, besitzen, wenn nicht die Vermuthung von R. Schöne (Arch. Zeitung XX. Nr. 168 B. S. 333 fg.), daß die Zurückführung dieses Werkes auf Myron nur auf einer Flüchtigkeit des Plinius beruhe, der den Namen der dargestellten Alten, *Μαρωνίς* (s. Anthol. Pal. VII, 353; 455) mit dem des Myron verwechselt habe, große Wahrscheinlichkeit hätte. — Neben Myron ist noch sein Sohn und Schüler Lykios zu nennen (*Athen.* XI. p. 486 d; *Plin.* N. H. XXXIV, 19, 50; 79), der außer einigen

VI, 92; VIII, 51; *Stat.* Silv. I, 3, 50 (eine mit Unrecht angezweifelte Stelle, deren Sinn ist, daß Myron sich erst in kleinen Arbeiten in Silber und Erz versucht und sich dadurch zur Bildung von Kolossen vorbereitet habe); vergl. Phaedr. fab. V. prol. 7.

22) Von dieser berühmten Kuh ist der von Tatian (Or. ad Gr. 33) erwähnte *μόσχος ἐπὶ δὲ αὐτοῦ Νίκη* nicht nur zu unterscheiden, sondern wir haben überhaupt keinen Grund, denselben, wie noch O. Jahn (Arch. Zeitung 1850. S. 207) und Brunn (Gesch. d. gr. K. I. S. 143) thun, für ein Werk des Myron zu halten, da die Handschriften des Tatian *Μήκωνος* (statt *Μύρωνος*) geben; ich halte die Gruppe darnach für ein Werk des Mikon, Sohnes des Nikeratos aus Syrakus (Brunn I. S. 502), was durch den von Jahn (a. a. O.) hervorgehobenen Umstand, daß dieselbe in Syrakus stand, bestätigt wird.

23) Für irrig halte ich die weitere Vermuthung Brunn's, daß eine Gruppe im Bezirk der Athene Ergane auf der athenischen Akropolis, die Pausanias (I, 24, 1) mit den Worten beschreibt: *Ἀθηνᾶ τὸν Σιληνὸν Μαρσύαν παίουσα* (*ἐπισείουσα* conjicirt Brunn) *ὅτι δὴ τοὺς αὐλοὺς ἀνέλοιτο, ἐῤῥῖφθαι σφᾶς τῆς θεοῦ βουλομένης*, eben dieses Werk des Myron sei; denn die athenische Gruppe, deren Verfertiger offenbar dem Pausanias unbekannt war, stellte, wie die Worte des Pausanias zeigen, den Marsyas dar, wie er die Flöten bereits aufgehoben hatte; während Myron, wie man aus der lateranensischen Statue und aus einem athenischen Relief (Müller-Wieseler, Denkmäler d. a. K. II, 22, n. 239) sieht, denselben gebildet hatte, wie er die eben von Athene weggeworfenen Flöten mit erstauntem Blick und ausgestreckten Armen betrachtet. — Auch Wieseler's Vermuthung (Der Apollon Stroganoff S. 105. Anm.), daß bei Pausanias *κτύουσα* für *παίουσα* zu schreiben sei, ist unnöthig. 24) Das bekannteste ist das im capitolinischen Museum in Rom (Mus. Capit. III, 37; *Righetti*, Descrizione del Campidoglio I, 54; *Visconti*, Museo Pio-Clement. VII, 24); ein sehr ähnliches befindet sich im Antiquarium in München.

größeren Gruppen (s. Brunn I. S. 258 fg.) zwei Knabenstatuen arbeitete, die bereits als echte Decorations- oder Genrebilder erscheinen; die eine, am Eingange des Temenos der Artemis Brauronia auf der athenischen Burg aufgestellt, mit einem Weihwasserbecken (*Paus.* I, 23, 7), die andere vor einem Räucher- oder Opferaltar in der Haltung eines das dem Erlöschen nahe Feuer Anblasenden (*Plin.* l. l. §. 79). Große Aehnlichkeit mit diesem Bildwerke hatte der wahrscheinlich etwas früher von Styppax aus Kypros für die athenische Burg gearbeitete σπλαγχνόπτης, d. h. die Statue eines Mannes, der eben im Begriff ist Eingeweide auf dem Altar zu rösten und dazu das Opferfeuer mit beiden Backen anbläst, in welchem man einen Sklaven des Perikles dargestellt glaubte (*Plin.* N. H. XXII, 16, 44; XXXIV, 19, 81; vergl. Roß, Archäol. Aufsätze I. S. 185 fg.; Bergk, Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1845. Nr. 121. S. 966 fg.). Wahrscheinlich stand diese Statue in Verbindung mit dem Altar und der Erzstatue der Athene Hygieia, welche während des Baues der Propyläen, angeblich zum Dank für die wunderbare Errettung eben jenes Sklaven, der dabei von einem Baugerüst herabgestürzt sein sollte, von dem Athener Pyrrhos gearbeitet und vor der südlichsten Säule der Osthalle des Gebäudes aufgestellt wurde (Inschr. bei Roß, Arch. Auff. I. S. 189; *Plin.* XXXIV, 19, 80; *Plut.* Per. 13; *Paus.* I, 23, 4)[25].

Die hervorragendste Persönlichkeit der attischen, überhaupt der griechischen Kunstgeschichte ist Pheidias, der Sohn des Charmides aus Athen, den wir schon als den obersten Leiter der großartigen Kunstthätigkeit, die unter Perikles' Verwaltung in Athen sich regte, kennen gelernt und nun noch kurz in seinen eigensten und unmittelbarsten Schöpfungen zu betrachten haben, wobei wir wieder nur die bedeutenderen Werke, soweit möglich in chronologischer Folge aufzählen werden, indem wir im Uebrigen auf die Darstellungen von O. Müller (De Phidiae vita et operibus commentationes tres. Gotting. 1827), Preller (in dieser Encykl. Sect. III. Bd. 22. S. 165 fg.) und Brunn (Gesch. d. gr. K. I. S. 157 fg.) verweisen. Leider sind wir nicht nur über die Lebensumstände, sondern auch über die Lebenszeit des Meisters nicht so genau unterrichtet, wie es bei einem solchen Manne zu wünschen wäre; denn wenn auch die Staatsverwaltung des Perikles im Allgemeinen als die Zeit seiner Blüthe, d. h. seiner reifsten und ruhmvollsten Thätigkeit feststeht, so läßt sich doch das Jahr seiner Geburt und der Beginn seiner Künstlerlaufbahn kaum annähernd bestimmen. Den einzigen Anhalt dafür bildet der Umstand, daß er auf dem Schilde der Athene Parthenos in der Darstellung des Amazonenkampfes den Perikles als schönen kräftigen Mann und neben diesem sich selbst als kahlköpfigen Alten dargestellt haben soll (*Plut.* Per. 31), was, wenn es auch eine Erfindung der athenischen Ciceroni sein sollte, doch wenigstens zeigt, daß Pheidias bedeutend älter als Perikles, also wahrscheinlich noch vor Olympias LXX geboren war. Seine Künstlerlaufbahn soll er als Maler begonnen haben (*Plin.* XXXV, 8, 54)[26], vielleicht in Folge einer in der Familie erblichen Tradition, da auch sein Bruder oder Vetter Panänos dieselbe Kunst übte; dann wandte er sich aber ganz der Plastik zu, zuerst unter der Leitung seines Landsmannes Hegias (s. oben S. 418 fg.), dann unter der des argivischen Meisters Ageladas. Als sein erstes größeres Werk dürfen wir wol die ganz an ähnliche Compositionen des Ageladas und anderer argivischer Künstler (s. S. 413) erinnernde Gruppe von Erzstatuen betrachten, welche die Athener von der Beute der Perserkriege nach Delphoi weihten; Athene und Apollon, die Schutz- und Stammesgottheiten Athens, die Heroen, nach denen die Phylen benannt waren, einige andere Heroen und Miltiades, der Sieger in der Schlacht, welche für Athen den glänzendsten Moment der ganzen Perserkämpfe bildete (*Paus.* X, 10, 1)[27]. Diesem Werke, unseres Wissens der einzigen freistehenden Gruppe, die Pheidias geschaffen hat, steht der Zeit nach wol am nächsten die kolossale Erzstatue der Athene, welche ebenfalls als Weihgeschenk von der persischen Beute auf der athenischen Akropolis zwischen den Propyläen und dem Erechtheion aufgestellt und nach ihrer kriegerischen Haltung (in der einen Hand hielt sie die Lanze, deren Spitze ebenso wie der Busch des Helmes schon auf hohem Meere, wenn man von Sunion her nach dem Peiräeus segelte, sichtbar waren; am linken Arme trug sie den Schild)[28] im Volksmunde

25) Die Worte des Plinius: „Pyrrhus (fecit) Hygiam et Minervam," enthalten, obgleich auch *Paus.* l. l. zwei Statuen neben einander, eine der Hygieia und eine andere der Athene Hygieia, anführt, doch wol einen Irrthum, da die der Hygieia wol die ursprünglich zum Altar gehörige, also schon lange vor der von Pyrrhos gearbeiteten vorhanden war; vergl. *Plut.* a. a. O.

26) Eine noch ungelöste Schwierigkeit bilden die Worte des Plinius: „clipeumque Athenis ab eo pictum," indem weder die bisherigen Versuche der Erklärung, noch der Emendation (*Olympium* conjicirte Jacobs, *Pompeium* Bergk) große Wahrscheinlichkeit haben. Ich vermuthe, daß unter dem *clipeus pictus* ein auf eine schildförmige (runde) Tafel oder Platte gemaltes Brustbild zu verstehen ist; vergl. *Plin.* N. H. XXXV, 3, 13 und *Lipsius*, Excurs. ad *Tac.* Annal. II, 83. 27) Nach Pausanias wären allerdings nicht alle zehn, sondern nur sieben Eponymen (Erechtheus, Kekrops, Pandion, Leos, Antiochos, Aegeus und Aiantas) in der Gruppe dargestellt gewesen, was an sich kaum denkbar und um so auffallender ist, da nach Pausanias' eigener Angabe die Athener nach der Einrichtung der zwölf Phylen es für nöthig hielten, die Statuen des Antigonos, Demetrios und Ptolemäos zu der Gruppe hinzuzufügen. Entweder also haben die von Pausanias als Kodros, Theseus und Phyleus erklärten Statuen vielmehr die drei nicht erwähnten Eponymen (Oeneus, Hippothoon und Akas) dargestellt, oder die Namen derselben sind bei Pausanias ausgefallen, sodaß die Gruppe ursprünglich aus 16, später aus 19 Figuren bestand; denn das ist doch kaum denkbar, daß man die Statuen jener drei Heroen entfernt habe, um denen des Antigonos, Demetrios und Ptolemäos Platz zu machen. Vergl. Curtius in den Nachrichten von der G. A. Universität u. d. K. Ges. d. W. zu Göttingen 1861. Nr. 21. S. 369 fg. und Göttling, Gesammelte Abhandlungen II. S. 162 fg. 28) Die Münzen, auf denen die Statue zwischen Propyläen und Parthenon erscheint (s. Gerhard, Ueber die Minervenidole Athens Taf. IV; *O. Jahn*, Pausaniae descriptio arcis Athenarum tab. II; Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 20. Nr. 104), weichen in Hinsicht auf die Haltung derselben unter einander ab, indem auf den einen Schild und Lanze auf dem Boden aufstehend, auf den

als Athene Promachos bezeichnet wurde (*Paus.* I, 28, 2; *Demosth.* De f. leg. §. 272; Schol. *Demosth.* c. Androt. §. 13; vergl. *Beulé*, L'Acropole II. p. 295 seq.). Bald darauf beriefen die Platäer den Künstler, damit er ihnen für den aus der persischen Beute erbauten Tempel der Athene Areia das Cultbild arbeite; er führte dasselbe aus vergoldetem Holze, das Gesicht, die Hände und Füße aus pentelischem Marmor, in kolossalem Maßstabe aus (*Paus.* IX, 4, 1; vergl. *Plut.* Aristid. 20). Schon früher hatte er für die Bewohner von Pellene in Achaia ein Tempelbild der Athene aus Gold und Elfenbein gefertigt, sein frühestes Werk in dieser Technik, in welcher er später seine höchsten Triumphe feierte (*Paus.* VII, 27, 2). Außerdem gehören wahrscheinlich dieser früheren Periode des Künstlers, vor der Staatsverwaltung des Perikles, die Mehrzahl der Werke in Marmor und Erz, welche Athen von ihm besaß, an, wie das durch seine anmuthige Schönheit, besonders durch die Feinheit der Umrisse des Angesichts, die Zartheit der Wangen und die schöne Form der Nase berühmte Erzbild der Athene auf der Akropolis, das von den Bewohnern der Insel Lemnos gestiftet und daher gewöhnlich ἡ *Λημνία* genannt wurde (*Paus.* I, 28, 2; *Lucian.* Imag. 4; 6; *Plin.* N. H. XXXIV, 19, 54; vergl. Brunn I. S. 182 fg.); eine ebenfalls auf der Akropolis, östlich vom Parthenon, aufgestellte Erzstatue des Apollon Parnopios, deren Autorschaft freilich nicht unbezweifelt war (*Paus.* I, 24, 8) [29]); eine Statue der Aphrodite Urania aus parischem Marmor in ihrem Tempel im Stadtviertel Melite (*Paus.* I, 14, 7); von Statuen außerhalb Athens die Marmorstatue des Hermes vor dem Tempel des Apollon Ismenios in Theben, die der Künstler vielleicht von Platää aus gearbeitet hat (*Paus.* IX, 10, 2), und die Erzstatue einer auf den Speer gestützten Amazone, die wahrscheinlich in trübem Sinnen als Ueberwundene, mit einem schwermüthigen Zuge um den feinen Mund, den schönen Nacken leise zur Seite geneigt, dargestellt war, ein Werk, welches Pheidias in Folge einer von den Ephesiern ausgeschriebenen Concurrenz für den dortigen Artemistempel im Wetteifer mit einigen anderen Künstlern geschaffen hatte (*Lucian.* Imag. 4 u. 6; *Plin.* N. H. XXXIV, 8, 53; vergl. O. Jahn, Berichte der Sächs. Ges. d. Wiss. 1850. S. 36 fg.). Die zweite Periode der Thätigkeit des Künstlers wird hauptsächlich durch die beiden Werke ausgefüllt, auf denen besonders sein Ruhm beruhte, die chryselephantinen Kolosse der Athene Parthenos im Parthenon zu Athen und des Zeus zu Olympia. Die erstere Statue, Ol. LXXXV, 3 vollendet, 39 Fuß hoch, stellte die Göttin dar in aufrechter Haltung, mit langem bis auf die mit hohen tyrrhenischen Sandalen versehenen Füße herabreichendem Gewande, auf der Brust die Aegis mit einem Gorgohaupte aus Elfenbein, auf dem Kopfe den Helm, der in der Mitte mit einer Sphinx, an beiden Seiten mit Greifen verziert war; auf der ausgestreckten Rechten hielt sie ein 6 Fuß hohes goldenes Bild der Nike, mit der Linken berührte sie den oberen Rand des an ihr linkes Knie gelehnten Schildes, neben welchem die Lanze, an den linken Arm angelehnt, stand und eine Schlange sich emporringelte. An der Außenseite des Schildes waren Amazonenkämpfe, an der Innenseite Gigantenkämpfe, an den Sandalen Kentaurenkämpfe ciselirt; an der Basis der Statue ein Relief, welches die Geburt der Pandora im Kreise der Götter darstellte (*Paus.* I, 24, 7; *Max. Tyr.* Diss. XIV. p. 260. *R.*; *Ampel.* Lib. mem. 8; *Plin.* XXXVI, 5, 18 seq.; vergl. Brunn, G. d. gr. K. I. S. 178 fg.). Das Gewicht des zum Gewande, den Waffen und dem Bilde der Nike verwandten Goldes betrug über 40 Talente (*Thuk.* II, 13; Schol. *Ar.* Pac. 605; *Diod.* XII, 40). Neben der Statue stand eine Stele mit dem Namen des Künstlers (*Plut.* Per. 13) und ein sicher auch kolossales Bild einer Eule (*Dio Chrys.* Or. XII, 6; *Auson.* Mosella 309; vergl. Roß, Archäol. Aufsätze I. S. 205 fg.). Obgleich die Statue jedenfalls das hauptsächliche Vorbild für alle späteren Idealbildungen der Göttin geworden ist, so haben wir doch keine bestimmten Nachbildungen derselben, außer in einigen kleinen und sehr untergeordneten Werken, wie in einer neuerdings in Athen zum Vorschein gekommenen, 0,42 Meter hohen, unvollendeten Marmorstatuette (Archäol. Zeitung 1860. Taf. 135. Nr. 3 u. 4; Annali Vol. XXXIII. tav. d'agg. O. P.), auf einigen attischen Votivreliefs (Gerhard, Minervenidole Athens Taf. V, 5; Archäol. Zeitung 1857. Taf. 105 u. 1860. Nr. 135. S. 24 fg.) und Münzen von Antiochia (Gerhard a. a. O. Taf. IV, 3), welche kaum von der Haltung, geschweige denn von dem künstlerischen Charakter des Originals ein Bild zu geben vermögen. Vergl. Overbeck, Ber. der Sächs. Ges. d. Wiss. 1861. S. 1 fg., und über den Versuch einer modernen Nachbildung des Werkes in der ursprünglichen Technik, wenn auch in kleineren Dimensionen, Jahrb. für Philol. Bd. 77. S. 94 fg.

Bald nach der Vollendung dieses Werkes verließ Pheidias, der wahrscheinlich schon damals von den politischen Gegnern des Perikles angefeindet wurde [30]), Athen

andern die Rechte mit der Lanze erhoben, der Schild am linken Arme getragen erscheint; für die erstere Darstellung scheint der Umstand, daß die Lanzenspitze nebst dem Helmbusch so weit hin sichtbar waren, sowie die jedenfalls nachträgliche Ciselirung des Schildes durch den Toreuten Mys (*Paus.* l. l.), die bei dieser Stellung des Schildes leichter auszuführen und besser sichtbar ist, zu sprechen, für die zweite dagegen spricht — und dies scheint mir von größerem Gewicht — der wenn auch nicht officielle, doch jedenfalls volksthümliche (vergl. *Alciphron.* Ep. III, 51, 4; *Zosim.* V, 6) Beiname *Πρόμαχος*. Als alte Copie der Statue ist vielleicht die treffliche kolossale Marmorstatue in Madrid (Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid Nr. 9. S. 38) zu betrachten.

29) Dieselbe Apollonstatue meint jedenfalls *Tzetz.* Chil. VIII, 338, wo der Beiname *ἀνθήλιος* die im Freien, vor dem Eingange eines Gebäudes aufgestellte Statue (vergl. *Aeschyl.* Agam. 519) bezeichnet; nach v. 339 war der Kopf dieser Statue (was Brunn S. 187 nicht hätte als zweifelhaft bezeichnen sollen) zu Tzetzes' Zeit im kaiserlichen Palaste zu Constantinopel.

30) Nach Philochoros beim Schol. *Arist.* Pac. 605 wäre er schon damals wegen Unterschleifs angeklagt und verbannt worden;

und begab sich, von den Eleern berufen, um ein würdiges Bild des Götterkönigs für das olympische Heiligthum zu schaffen, von mehren Schülern begleitet nach Olympia, wo für ihn eine besondere Werkstatt in der Nähe der Altis errichtet worden war, die noch im zweiten Jahrhundert nach Christus als *ἐργαστήριον Φειδίου* gezeigt wurde und durch einen darin aufgestellten gemeinsamen Altar aller Götter eine religiöse Weihe erhalten hatte (*Paus.* V, 15, 1). Aus dieser Werkstatt ging jenes mehr noch durch seine Majestät und Erhabenheit als durch die immerhin bedeutende Größe (wahrscheinlich etwas über 40 Fuß) bewundernswerthe Zeusbild hervor, in welchem das gesammte Alterthum das höchste, von keinem anderen Künstler erreichte Muster aller Idealbildung, die plastische Verkörperung der in den berühmten Versen der Ilias (*Α*, 529 seq.) ausgesprochenen erhabensten Gottesidee, ein Werk, das nicht nur einen ästhetischen, sondern einen ethisch-religiösen, zugleich mächtig ergreifenden und mild tröstenden Eindruck machte, erkannte; vergl. *Plin.* N. H. XXXIV, 19, 54; *Quint.* XII, 10, 9; *Strab.* VIII. p. 353 seq.; *Polyb.* XXX, 15; *Dio Chrysost.* Or. XII, 25 seq.; 50 seq.; 74 seq.; *Arrian.* Diss. Epict. I, 6. Der Gott war sitzend dargestellt, auf dem Haupte einen Kranz von Oelzweigen, auf der Rechten eine die Siegerbinde darbietende Nike, in der Linken das mit einem Adler gekrönte Scepter; das reich mit Blumen und Figuren in Emailarbeit (wobei Panänos dem Künstler geholfen hatte) verzierte Goldgewand ließ die Brust und den Oberleib frei, während es den Unterkörper bis auf die mit goldenen Sandalen bekleideten, auf einem Schemel, an den der Name des Künstlers in einem Hexameter (*Φειδίας Χαρμίδου υἱὸς Ἀθηναῖός μ' ἐποίησε* *Paus.* V, 10, 2) angeschrieben war, ruhenden Füße herab umhüllte. Wie an der Athene Parthenos, so war auch hier eine reiche Fülle von Nebenwerken angebracht, die ohne die Aufmerksamkeit, man könnte sagen die Andacht des Beschauers von ihrem Hauptgegenstande abzulenken, zu der Erhöhung des harmonischen Gesammteindrucks beitrugen. Der hauptsächlich aus Ebenholz und Elfenbein gearbeitete Thronsessel nämlich war nicht nur mit eingelegten Edelsteinen, sondern auch mit zahlreichen Reliefs in Gold, zum Theil auch mit Malerei geschmückt. An den vier Füßen, die den Sitz trugen, waren je vier Niken an der oberen, je zwei an der unteren Hälfte, an den vorderen auch thebanische Knaben von der Sphinx geraubt und die Kinder der Niobe von Apollon und Artemis getödtet in Relief dargestellt; weitere Reliefdarstellungen (Knaben in verschiedenen athletischen Stellungen und der Kampf des Herakles mit den Amazonen) befanden sich an den die Füße unten verbindenden Querriegeln und eine große Composition (Aphrodite aus dem Meere aufsteigend, von Eros und Peitho empfangen, umgeben von einer großen Götterversammlung, die an den Enden durch Helios und Selene abgeschlossen war) an der Basis, auf welcher das ganze Bildwerk ruhte; oben auf der Rücklehne des Thrones, über dem Haupte des Zeus, standen Rundbilder der drei Horen und der drei Chariten. Endlich waren die Füße und die zwischen diesen als weitere Stützen des Sitzes angebrachten Säulen bis zur halben Höhe durch Holzschranken verbunden, die an der Vorderseite, wo die Füße der Statue sie zum Theil verdeckten, einfach blau angestrichen, an den übrigen Seiten mit Gemälden von der Hand des Panänos (drei Gruppen von je zwei Figuren auf jeder Seite) geschmückt waren. S. *Paus.* V. c. 11 und dazu Rathgeber in dieser Encyklopädie Sect. III. Bd. 3. S. 256 fg.; Schubart in der Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1849. Nr. 49 fg.; Brunn im Bullettino 1849. p. 74 seq.; in den Annali XXIII. p. 108 seq.; Gesch. d. gr. K. I. S. 168 fg. und meine Bemerkungen in den Jahrbüchern f. Philol. Bd. 77. S. 96 fg. Directe Nachbildungen des Werkes sind uns nicht erhalten [31]), ohne Zweifel aber ist dasselbe von bestimmendem Einfluß gewesen auf alle späteren Zeusbilder, welche den Gott zugleich als den majestätisch herrschenden und gnädig gewährenden darstellen [32]), wenn gleich keines derselben auch nur von Ferne an die Erhabenheit des Vorbildes hinanreicht.

Außer dem Zeuskoloß führte Pheidias auch noch einige andere Werke während seines Aufenthaltes in Olympia aus: so die Erzstatue eines Knaben — dessen Name schon den Exegeten zur Zeit des Pausanias unbekannt war — der sich die Siegerbinde ums Haupt legt, für die olympische Altis (*Paus.* VI, 4, 5) [33]) und die chryselephantine Statue der Aphrodite Urania, welche stehend dargestellt war, den einen Fuß auf eine Schildkröte setzend, für den Tempel derselben in Elis (*Paus.* VI, 25, 1); auch die chryselephantine Statue der Athene in dem Tempel auf der Burg von Elis, die einen mit einem Hahn verzierten Helm und ein Schild, dessen Innenseite von Panänos gemalt war, trug, wurde von den Eleern für ein Werk des Pheidias ausgegeben, während Andere wol richtiger sie dem Kolotes beilegten, der sie wahrscheinlich in der Werkstatt des Pheidias und unter Anleitung desselben gearbeitet hatte (*Paus.* VI, 26, 3; *Plin.* N. H. XXXV, 8, 54).

---

allein dies stimmt mit dem Berichte des Plutarch (Per. 31) über seinen späteren Proceß (s. unten) nicht überein.

31) Die Münzen von Elis, auf denen man ein Abbild desselben zu haben glaubte, sind sehr verdächtig; s. Birket Smith in der Arch. Zeitung 1862. Nr. 168 B. S. 339 fg. 32) Vergl. darüber O. Müller, Handbuch der Archäologie §. 349 fg. und Denkm. d. a. K. II. Taf. 1, und über die Kolossalstatue eines nackten stehenden Zeus in Madrid, deren Kopf dem von Otricoli ziemlich nahe kommt (*Clarac*, Musée de sculpture pl. 410 G. N. 684 E) Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid S. 36. Nr. 4. 33) Die Ansicht Schubart's (Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1850. Nr. 17), es sei dies blos ein Entwurf, eine Studie für ein anderes Bildwerk gewesen, die man später um des Künstlers willen in der Altis aufgestellt habe, hat nicht die geringste Wahrscheinlichkeit. An sich könnte die Statue wol ein athletisches Genrebild, wie der Diskobolos des Myron und der Diadumenos und Doryphoros des Polykleitos, gewesen sein; allein Pausanias hielt sie offenbar für das Bild eines bestimmten Individuums, wofür auch die Aufstellung in der Altis mitten unter den Siegerstatuen spricht.

Um den Beginn der 87. Olympiade kehrte Pheidias nach Athen zurück, wo er alsbald von einem durch die politischen Gegner des Perikles dazu angestifteten Menschen, Namens Menon, der früher in seiner Werkstatt gearbeitet hatte, des Unterschleifs bei der Anfertigung des Bildes der Athene Parthenos, also durch eine *γραφὴ* oder *εἰσαγγελία κλοπῆς ἱερῶν χρημάτων* angeklagt und wahrscheinlich sogleich ins Gefängniß geworfen wurde. Obschon nun die Grundlosigkeit der Beschuldigung durch Abnahme und Nachwägung des Goldgewandes der Statue erwiesen ward, so ließ der Gerichtshof den Künstler doch nicht frei, weil nun eine zweite Klage gegen ihn anhängig gemacht wurde, die sich darauf stützte, daß er unter den Figuren der gegen die Amazonen kämpfenden Griechen am Schilde der Athene Parthenos sein eigenes Portrait und das des Perikles angebracht habe, also wol eine Klage wegen Verletzung der den Göttern schuldigen Ehrfurcht (*γραφὴ ἀσεβείας*). Noch vor der Entscheidung über diese starb der greise Künstler im Gefängnisse, entweder an Krankheit, oder, wie Einige behaupteten, an Gift, das ihm die Feinde des Perikles beigebracht haben sollten, um dann diesen zu beschuldigen, als habe er einen gefährlichen Mitwisser seiner Schuld beseitigt (*Plut.* Per. 31; *Diod.* XII, 39).

Uns ist kein einziges von den zahlreichen Werken des Künstlers weder im Original noch in einer stylgetreuen Nachbildung erhalten. Zwar tragen die bekannten zwei kolossalen Marmorstatuen der Dioskuren mit ihren Rossen in Rom auf dem Monte Cavallo (Kupfer zu Winckelmann's Werken Taf. 24. *Clarac*, Musée de sculpture pl. 812. A. n. 2043) die ohne Zweifel aus dem römischen Alterthum stammenden Inschriften „Opus Phidiae" und „Opus Praxitelis," und dieselben zeigen, obwol der Ausführung nach, wie die Andeutung der Pupille an den Augäpfeln und die Form der neben ihnen stehenden Harnische beweist, erst der römischen Kaiserzeit angehörig, einen so großartigen und einfach edeln Charakter, daß man an sich wol die eine für eine gute Copie eines Werkes des Pheidias — etwa, wie Welcker (Das akadem. Kunstmuseum zu Bonn. S. 133 fg. der 2. Ausg.) meint, des von Plinius (N. H. XXXIV, 19, 54) erwähnten *signum colossicon nudum* — halten könnte; allein beide stimmen in ihrer Anlage und Ausführung so genau überein, daß man sie nicht auf zwei verschiedene, sondern nur auf einen Meister zurückführen darf, wodurch das Zeugniß jener Inschriften allen Anspruch auf Glaubwürdigkeit verliert. Vergl. Wagner im Kunstblatt 1824. Nr. 93 fg.; *Fogelberg*, Annali XIV. p. 194 seq. und meine Bemerkungen im Rhein. Mus. N. F. X. S. 508. So fehlt es uns allerdings an monumentalen Anhaltspunkten für die individuelle Charakteristik der Kunst des Pheidias; doch gewähren uns wenigstens ein allgemeineres Bild derselben die schon oben (S. 427 fg.) behandelten Skulpturwerke des Parthenon, namentlich die Giebelstatuen, ein Bild, mit welchem die gelegentlichen Aeußerungen alter Schriftsteller übereinstimmen, welche das Erhabene, Würdevolle und Großartige im Bunde mit Schönheit und Anmuth als das Charakteristische seiner künstlerischen Thätigkeit bezeichnen und ebenso sehr die hohe poetische Begeisterung in der Conception, als die große Sorgfalt in der Ausführung seiner Werke rühmen. Vergl. *Demetr.* De elocut. 14; *Dionys. Hal.* De Isocr. 3; *Plut.* Per. 13; *Plin.* N. H. XXXVI, 5, 18 seq.; *Aristot.* Eth. Nicom. VI, 7; *Suid.* u. *Ἰάκωβος ἰατρός*, und dazu Brunn, G. d. gr. K. I. S. 189 fg.

Aus dem Kreise von Schülern, die sich dem Pheidias anschlossen und sich, wie schon mehrfach bemerkt, an seinen größeren künstlerischen Unternehmungen betheiligten, scheint Agorakritos von der Insel Paros dem Meister am nächsten gestanden und auch die charakteristischen Eigenthümlichkeiten, namentlich wol der Technik desselben am meisten sich zu eigen gemacht zu haben, da zwei berühmte Götterbilder aus Marmor von den alten Kunstkennern theils ihm, theils dem Pheidias selbst beigelegt wurden: das schon oben (S. 430 fg.) erwähnte der Nemesis in Rhamnus, welches die Göttin stehend darstellte, mit einer wahrscheinlich metallenen Krone aus Hirschen und kleinen Niken auf dem Haupte, in der einen Hand einen Apfelzweig, in der andern eine Schale, an welcher Aethiopen [34]) gebildet waren, auf einer mit einer großen Reliefcomposition (Helena im Kreise ihrer Angehörigen von Leda zur Nemesis geführt) geschmückten Basis, und die Statue der auf einem von Löwen getragenen Throne sitzenden, die Cymbel in der Hand haltenden Göttermutter (Rhea) im athenischen Metroon (*Arrian.* Peripl. Ponti Eux. 11; *Paus.* I, 3, 5; *Plin.* N. H. XXXVI, 5, 17). Außer diesen beiden werden noch Erzbilder der Athene Itonia und des Zeus im Tempel jener Göttin zwischen Alalkomenä und Koroneia in Böotien als Werke des Agorakritos genannt (*Paus.* IX, 34, 1). Zahlreicher sind die uns bekannten Werke des Alkamenes, eines Atheners (*Plin.* N. H. XXXVI, 5, 16) oder Lemniers (*Suid.* u. *Ἀλκαμένης*, vergl. *Tzetz.* Chil. VIII, 340), dem manche Kunstrichter den ersten Platz nach Pheidias einräumten (s. *Paus.* V, 10, 8), mit welchem er besonders in Hinsicht auf die Würde und Erhabenheit in der Götterbildung verglichen wird (s. *Quint.* XII, 10, 8), während er in der Darstellung anmuthsvoller und zierlicher Frauenschönheit ihn wol noch übertraf und darin schon den Beginn der Entwickelung der jüngeren attischen Schule bezeichnet. Sein berühmtestes Werk (vergl. *Lucian.* Imag. 4; *Paus.* I, 19, 2), die Statue der Aphrodite in dem Tempel derselben in den Gärten vor der östlichen Stadtmauer Athens, scheint er noch, bevor er mit Pheidias nach Olympia zog, gearbeitet zu haben, wenn die Tradition, daß Pheidias selbst die letzte Hand daran gelegt habe (*Plin.* XXXVI, 5, 16), Beachtung verdient. Als besonders schön werden an dieser Statue die oberen Partien der Wangen, die Hände und die zierlichen spitz auslaufenden Finger gerühmt (*Lucian.*

34) Vergl. über die Bedeutung derselben Roß, Archäol. Aufsätze II. S. 398, dem auch Welcker (Griech. Götterlehre I. S. 579) und J. Löwenherz (Die Aethiopen der altclassischen Kunst S. 48. Anm.) beistimmen.

Imag. 6); über die Gesammtauffassung der Göttin fehlt uns leider jede weitere Kunde [35]), doch dürfen wir uns dieselbe jedenfalls noch nicht völlig unbekleidet und in ihrem Antlitz göttliche Hoheit mit reiner weiblicher Anmuth verbunden denken, etwa in der Weise, wie dies in der durchaus ideal gehaltenen Marmorstatue der siegreichen Aphrodite von der Insel Melos, die jetzt eine Hauptzierde des Museums des Louvre in Paris bildet (Müller-Wieseler, D. d. a. K. II. Taf. 25. Nr. 270) [36]), sichtbar ist, ohne daß wir deshalb irgendwie berechtigt wären, mit J. Braun (Gesch. der Kunst II. S. 596 fg.) in dieser Statue das Originalwerk des Alkamenes oder auch nur eine Copie desselben zu erkennen. Während seines Aufenthaltes mit Pheidias in Olympia, wo er, wie oben (S. 432) erwähnt, die westliche Giebelgruppe des Zeustempels arbeitete, fertigte er wahrscheinlich auch die Erzstatue eines Pentathlos (eines den Fünfkampf treibenden, also Kraft und Stärke mit Schnelligkeit und Gewandtheit verbindenden Athleten), welche den Beinamen *ὁ ἐγκρινόμενος* „der Mustergültige" erhielt (*Plin.* XXXIV, 19, 72); in dieselbe Zeit fällt wol auch die Ausführung einer Statue des Asklepios für den Tempel desselben in Mantineia (*Paus.* VIII, 9, 1). Eine bedeutende Thätigkeit entwickelte er nach seiner Rückkehr von Olympia in Athen, wo er seit dem Tode des Pheidias ohne Zweifel als der hervorragendste Künstler wenigstens auf dem Gebiete der Götterbildung dastand. Werke von ihm aus dieser Zeit sind die schon früher (S. 430) erwähnte, vor dem Tempel der Athene-Nike auf der Akropolis aufgestellte dreigestaltige Hekate, ohne Zweifel ein Erzbild, das wahrscheinlich Fackeln, Schlangen und ähnliche Attribute in den Händen trug [37]); eine chryselephantine Statue des Dionysos in dem neueren der beiden Tempel des Gottes im Lenäon (*Paus.* I, 20, 3); eine Statue des Hephästos, wahrscheinlich im Tempel desselben oberhalb des Kerameikos, welcher stehend und bekleidet, aber mit leichter Andeutung des Hinkens dargestellt war (*Cic.* De nat. deor. I, 30, 83); die Statue des Ares in dessen Tempel am Areopag (*Paus.* I, 8, 5). Auch eine Statue der Hera in einem offenen Tempel ohne Dach und Thüren, am Wege von Phaleron nach Athen galt für ein Werk des Alkamenes (*Paus.* I, 1, 5). Zu seinen letzten Arbeiten endlich gehörten jedenfalls die kolossalen Statuen (oder Reliefbilder) der Athene und des Herakles aus pentelischem Marmor, welche er im Auftrage des Thrasybulos und seiner Genossen nach dem Sturze der Dreißig (Ol. XCIV, 2) für das Herakleion in Theben anfertigte (*Paus.* IX, 11, 6) [38]). Von den Schülern des Pheidias, die ihn nach Olympia begleiteten, kennen wir ferner den Kolotes aus Paros oder aus Herakleia (*Paus.* V, 20, 2 und dazu Brunn, G. d. gr. K. I. S. 242 fg.), der außer der Unterstützung, die er dem Pheidias bei der Anfertigung des Zeuskolosses leistete (*Plin.* N. H. XXXIV, 8, 87; XXXV, 8, 54) und der von Manchen für ein Werk des Pheidias selbst gehaltenen Statue der Athene in Elis (s. oben S. 438), einen kunstvoll gearbeiteten, mit zahlreichen Reliefs in Gold an allen vier Seiten verzierten Elfenbeintisch, auf welchem die Kränze für die Sieger in den olympischen Spielen ausgestellt wurden (*Paus.* a. a. O. und dazu *Quatremère de Quincy*, Le Jupiter Olympien p. 360 seq. pl. XXIV), eine ebenfalls in Gold und Elfenbein ausgeführte, sehr sehenswerthe Statue des Asklepios in Kyllene, der Hafenstadt von Elis (*Strab.* VIII. p. 337) und Portraitstatuen von Philosophen in Erz (*Plin.* N. H. XXXIV, 8, 87) arbeitete, und den Päonios aus Mende in Thrakien, von dessen Thätigkeit am olympischen Tempel schon oben (S. 432) die Rede war. Auch Thrasymedes, der Sohn des Arignotos aus Paros, dürfte in diesen Kreis gehören, da das laut der Inschrift von ihm gearbeitete chryselephantine Sitzbild des Asklepios auf einem mit Reliefs geschmückten Throne im Hieron bei Epidauros (*Paus.* II, 27, 2 und dazu *Quatremère de Quincy*, Le Jupiter Ol. p. 352 seq. pl. XXIII) [39]), so sehr das Vorbild der Pheidias'schen Zeusstatue erkennen ließ, daß man es bei flüchtigerer Betrachtung für ein Werk des Pheidias selbst halten konnte. Endlich scheint auch Theokosmos aus Megara ein Schüler des Pheidias gewesen zu sein, wenn es

35) Die Behauptung Brunn's (Gesch. d. gr. K. I. S. 235), daß Lucian (Dial. meretr. 7, 1) dieser Göttin den Beinamen Urania beilege, woraus man ersehe, daß sie in der strengeren Weise, wie die ähnlichen Bilder des Pheidias, aufgefaßt war, ist irrig, denn Lucian versteht unter der *Οὐρανία ἐν κήποις* jedenfalls die außerhalb des Tempels stehende hermenförmige Statue dieser Göttin, die auch *Paus.* I, 19, 2 mit diesem Namen bezeichnet. 36) Ueber die Literatur dieser Statue s. Wieseler a. a. O. S. 142 fg., dessen Ansicht, daß sie auf ein Original des Skopas zurückzuführen sei, ich besonders wegen des ruhig-majestätischen Gesichtsausdrucks und der einfachen Behandlung des Gewandes nicht billigen kann. Ueberhaupt macht die Statue durchaus nicht den Eindruck einer Copie, sondern den einer selbständigen Schöpfung eines bedeutenden Künstlers; ob dies der nach den Zügen der Inschrift (C. I. n. 2435 b) etwa dem 1. Jahrhundert v. Chr. angehörige (Alex)andros, Sohn des Menides aus Antiocheia in Karien, ist, wage ich nach der Lage der Sache nicht zu entscheiden. 37) Unter den uns erhaltenen Statuen der dreifachen Hekate (s. O. Müller, Handbuch §. 397, 4 und dazu noch die eherne Statuette bei Stackelberg, Gräber der Hellenen Taf. 72) ist keine, die man mit Sicherheit als genaue Nachbildung der des Alkamenes bezeichnen kann.

38) Die Codd. des Pausanias geben: *Ἀθηνᾶν καὶ Ἡρακλέα κολοσσοῦ ἐπὶ λίθου τύπου* (oder *τούτου*) *τοῦ Πεντέλησιν*, wofür Schubart *κολοσσοὺς λίθου τοῦ Πεντέλησιν* vorschlägt; doch kann man auch mit Facius und Kuhn durch eine leichte Umstellung *κολοσσοὺς ἐπὶ τύπου* (oder *τύπων* wegen des folgenden Pluralis *ἔργα*) *λίθου τοῦ Π.* schreiben; vergl. VIII, 31, 1; IX, 11, 2. [Urlichs, Skopas' Leben und Werke S. 78 will *κολοσσὼ ἐπὶ λίθου τύπου τοῦ Πεντέλησιν*, „sodaß *ἐπὶ τύπου* zusammenhängt und *λίθου*, welches zu *τοῦ Π.* gehört, nach der verschrobenen Construction des Schriftstellers dazwischen gesetzt wird, weil es von *τύπου* abhängt." Das wäre aber nicht blos eine verschrobene, sondern eine geradezu falsche Construction.] 39) Eine Nachbildung desselben auf einer freilich etwas verdächtigen Münze von Epidauros hat Streber nachgewiesen: Abhandlungen der Bair. Akad. d. W. philos.-philol. Cl. I. S. 159 fg. Taf. II, 2; den Styl und Ausdruck der Statue dürfte wol der in der Expéd. de Morée III. pl. 29 abgebildete Marmorkopf des Gottes von der Insel Melos am besten wiedergeben.

wahr ist, was die Megarer dem Pausanias (I, 40, 4) erzählten, daß Pheidias dem Theokosmos geholfen habe bei der Arbeit an einem chryselephantinen Sitzbilde des Zeus, von dem aber in Folge der Kriegsnoth, die die Megarer gleich zu Anfang besonders hart traf, nur der Kopf vollendet, das Uebrige blos in Gyps und Thon ausgeführt war; doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß jene Erzählung blos darauf beruhte, daß das megarische Bild eine ziemlich genaue Copie des olympischen war, da Pheidias, der Freund des Perikles, schwerlich unmittelbar vor dem Ausbruche des peloponnesischen Krieges nach Megara gegangen sein, auch kaum Zeit zu einem solchen Aufenthalte gehabt haben dürfte, da der Proceß gegen ihn gleich nach seiner Rückkehr von Elis anhängig gemacht worden zu sein scheint. Später hat Theokosmos noch eine Figur (die Statue des Hermon, Steuermanns des Lysandros) zu der figurenreichen, von verschiedenen peloponnesischen Künstlern (Athenodoros und Dameas aus Kleitor, Antiphanes aus Argos und Pison aus Kalaurea) gearbeiteten Erzgruppe geliefert, welche die Lakedämonier zum Dank für den Sieg bei Aegospotamoi nach Delphoi weihten (*Paus.* X, 9, 7 fg.); seine Verbindung mit diesen, jedenfalls der argivisch-sikyonischen Schule angehörigen Künstlern macht ebenfalls sein persönliches Verhältniß zu Pheidias nicht gerade wahrscheinlich.

Außer den bisher genannten kennen wir noch eine Anzahl Künstler, welche gleichzeitig mit Myron und Pheidias in Athen thätig waren, ohne daß wir sie als Schüler oder Genossen des einen oder des andern zu bezeichnen berechtigt sind, deren künstlerische Richtung jedoch nach den Gegenständen, die sie behandelten und nach der Art der Auffassung derselben, soweit wir diese aus den Nachrichten der Alten kennen, theils der mehr naturalistischen des Myron oder auch der argivischen Schule, theils der mehr idealistischen des Pheidias verwandt ist. Zu letzteren gehört Kresilas aus Kydonia auf Kreta (vergl. Brunn, G. d. gr. K. I. S. 260 fg.; Roß, Arch. Auff. I. S. 167 fg.), der, da er auch in Hermione in Argolis ein Weihgeschenk für die Demeter Chthonia gearbeitet hat (C. I. Gr. n. 1195), vielleicht gleichzeitig mit Myron und Pheidias Schüler des Ageladas in Argos gewesen und dann, angelockt durch die reiche Gelegenheit zu künstlerischer Thätigkeit, nach Athen übergesiedelt ist. Unter seinen Werken sind zwei einander so ähnlich, daß man sie nur als leichte Variationen eines und desselben künstlerischen Gedankens bezeichnen kann: die Erzstatue des athenischen Heerführers Diitrephes, der, von Pfeilschüssen tödtlich verwundet, eben im Begriff ist sein Leben auszuhauchen (*Paus.* I, 23, 3; *Plin.* N. H. XXXIV, 8, 74)[40]), und eine ebenfalls in Erz für das Heiligthum in Ephesos gearbeitete verwundete Amazone, von welcher uns noch mehre Nachbildungen in Marmor erhalten sind, unter denen die leider fragmentirte (nur der Oberkörper bis zu den Hüften aber ohne die Arme ist erhalten) in Wörlitz (s. *L. Gerlach*, Choix d'antiques conservées au château et au Panthéon de Woerlitz pl. I) den ersten Rang einnimmt; vergl. O. Jahn, Berichte der Sächs. Ges. d. Wiss. 1850. S. 39 fg. Beide Werke sind durchaus pathetisch, und ist dieses Pathos auch hauptsächlich ein körperliches, so sehen wir doch bei der Amazone auch im Antlitz, besonders in den Augen, den Ausdruck einer wehmüthigen Trauer, der aus tieferen als blos körperlichen Motiven entspringt, aufs Deutlichste ausgeprägt, sodaß wenigstens dieses Werk gleichsam einen Uebergang von der Richtung des Myron zu der der jüngeren attischen Schule bezeichnet. Einen mehr ruhig idealen Charakter zeigte ein anderes bedeutendes Werk des Künstlers, eine wahrscheinlich auf der Akropolis aufgestellte Erzstatue des Perikles, welche denselben in hoher und edler Auffassung, gleichsam als menschgewordenen Zeus darstellte (*Plin.* XXXIV, 19, 74: „Olympium Periclen dignum cognomine;" vergl. *Paus.* I, 25, 1; 28, 2); eine Nachbildung des Kopfes dieser Statue ist vielleicht die aus Athen stammende Marmorbüste des Perikles in der münchener Glyptothek (Schorn's Catalog Nr. 156), welche denselben mit edeln Zügen, den Helm auf dem Haupte (also als Strategen; vergl. Curtius, Archäol. Zeitung 1860. S. 40), die Haare über die Schläfe zurückgestrichen darstellt. Dem Myron und Polykleitos näher steht Strongylion, jenem verwandt als vortrefflicher Thierbildner (*ἀνδρὸς βοῦς καὶ ἵππους ἄριστα εἰργασμένου Paus.* IX, 30, 1), wofür besonders das um Ol. XC im Temenos der Artemis Brauronia auf der athenischen Burg aufgestellte kolossale Erzbild des trojanischen Rosses, aus dessen geöffneter Flanke vier griechische Helden herausschauten, Zeugniß gibt (*Paus.* I, 23, 8; Schol. *Ar.* Aves 1128; Inschriften bei Roß, Arch. Auff. I. S. 194 fg.), dem Polykleitos vergleichbar in der musterhaften Bildung des jugendlichen männlichen und weiblichen Körpers, wie dies in der Erzstatuette eines Knaben, an der Brutus besonderes Wohlgefallen fand, sodaß sie noch später in Rom allgemein als „Bruti puer" bezeichnet wurde (*Plin.* XXXIV, 19, 82; vergl. *Martial.* Ep. II, 77, 4; IX, 50, 5; XIV, 171), und in der Erzstatue einer Amazone, die wegen der Trefflichkeit der Beine den Beinamen *εὔκνημος*

40) Die Richtigkeit der auch von Brunn (Gesch. d. gr. K. I. S. 263) gebilligten Bemerkung von Rangabé (Ant. hell. I. p. 34), daß Diitrephes nicht, wie Pausanias annimmt, bei dem Ueberfalle der böotischen Stadt Mykalessos (Ol. XCI, 4) seinen Tod gefunden haben könne, weil er noch Ol. XCII, 2 zum Feldherrn in Thrakien gewählt worden sei (*Thuk.* VIII, 64), kann ich nicht anerkennen, sondern halte diesen Diotrephes (so Codd. Thuc.) für verschieden von jenem, wie ja auch noch Ol. XCIX, 1 ein Archon Diotrephes vorkommt, den man doch gewiß nicht mit dem Anführer der thrakischen Söldner vor Mykalessos identificiren darf. Ob übrigens die von Rangabé a. a. O. und von Roß (a. a. O.) publicirte Inschrift auf die Statue des Diitrephes zu beziehen ist, ist auch mir zweifelhaft; doch könnte wol *ἀπαρχῇ* die von dem Beuteantheile des Diitrephes durch seinen Sohn errichtete Statue des Vaters bezeichnen.

erhielt und von Nero so bewundert wurde, daß er sie fast überall mit sich herumführte (*Plin.* a. a. O.)[41]), besonders hervortritt. Außerdem kennen wir nur noch einige Erzstatuen von Göttinnen (die Artemis Soteira in Megara und drei Musenstatuen, mit drei des älteren Kephisodotos und drei des Olympiosthenes zu einer Gruppe gehörig, im Musenhaine auf dem Helikon; *Paus.* I, 40, 2 seq.; IX, 30, 1), über deren Auffassung wir keine weitere Kunde haben.

Ein mehr durch die technische Vollendung seiner Werke, durch die Sorgfalt und Feinheit der Ausführung der Einzelheiten, worin er sich nie genug that und die ihm den Spottnamen κατατηξίτεχνος zuzog (*Paus.* I, 26, 7; *Vitruv.* IV, 1, 10; *Plin.* N. H. XXXIV, 19, 92; vergl. Brunn, G. d. gr. K. I. S. 253 fg.), als durch künstlerische Eigenschaften höherer Art ausgezeichneter Künstler ist Kallimachos, wahrscheinlich ein Athener[42]), der, da er eine goldene Lampe für das um Ol. XCIII vollendete Erechtheion (vergl. oben S. 433) arbeitete (*Paus.* a. a. O.), der Generation nach Pheidias und Myron angehört haben muß. Diese Feinheit der Ausführung, die seinen Werken eine gewisse Zierlichkeit, aber daneben auch etwas Gesuchtes und Erkünsteltes gab (vergl. *Plin.* a. a. O. mit *Dionys. Hal.* De Isocr. 3), scheint er besonders mit Hilfe des Bohrers erreicht zu haben, den er zuerst wenigstens in ausgedehnterem Maße bei der Bearbeitung des Marmors anwandte (*Paus.* a. a. O.), woraus es auch zu erklären ist, daß ihm die Erfindung des reich mit Pflanzenornamenten, besonders den Blättern des Acanthus mollis verzierten sogenannten korinthischen Capitäls (s. oben S. 431. Anmerk. 14) zugeschrieben wird. Statuarische Werke kennen wir von ihm nur zwei: ein jedenfalls marmornes Sitzbild der bräutlich geschmückten Hera (Ἥρα Νυμφευομένη) im Heräon zu Platää (*Paus.* IX, 2, 7)[43]) und eine Erzgruppe tanzender lakonischer Mädchen (*Plin.* a. a. O.), die wahrscheinlich in leichtem hochgeschürztem Chiton, auf dem Haupte eine hohe Krone aus Schilf oder Zweigen, wie in den bekannten Reliefs der Villa Albani (*Zoëga*, Bassirilievi tv. XX) und des Louvre (*Clarac*, Musée de sculpture II. pl. 168. n. 78) dargestellt waren. Den Namen des Kallimachos (*Καλλίμαχος ἐποίει*) trägt außerdem ein Marmorrelief des capitolinischen Museums (Mus. Cap. III. tv. 43; *Righetti*, Descrizione del Campidoglio I. tv. C; vergl. Kupfer zu Winckelmann's Werken Nr. 21), das in offenbar künstlich nachgeahmtem alterthümlich steifem Style einen Satyr mit dem Pedum, von drei Nymphen gefolgt, darstellt. Zwar erscheint das Werk selbst für einen bedeutenden Künstler, wie Kallimachos trotz seiner Mängel jedenfalls war, zu unbedeutend, doch kann man recht wohl annehmen, daß es eine vielleicht die Manier etwas übertreibende Copie eines von demselben absichtlich zu hieratischen Zwecken alterthümlich gehaltenen Bildwerkes ist.

Endlich ist als eine unter den athenischen Künstlern dieser Zeit ganz vereinzelte Erscheinung Demetrios aus dem Demos Alopeke (*Lucian.* Philops. 20) zu nennen, hauptsächlich Portraitbildner, aber nicht ein Bildner idealer Portraits, wie Kresilas, sondern rein realistischer, indem er, mehr auf Aehnlichkeit als auf Schönheit sein Augenmerk richtend, mit besonderer Vorliebe die zufälligen oft geradezu häßlichen und der künstlerischen Darstellung widerstrebenden Eigenthümlichkeiten der körperlichen Erscheinung hervortreten ließ (vergl. *Quint.* Inst. Or. XII, 10, 9), also einer Richtung huldigte, wie sie in der neueren Malerei durch Denner in der ausgeprägtesten Weise vertreten wurde. Den besten Beweis dafür gibt die von Lucian (Philops. 18) beschriebene Erzstatue des korinthischen Feldherrn Pellichos, der vom Künstler fast wie ein Silen dargestellt war: „dickbäuchig, kahlköpfig, halb nackt, einige Barthaare im Winde flatternd, mit stark ausgeprägten Adern, kurz ein Mensch wie er leibt und lebt.“ Andere Portraitstatuen, die er gefertigt, waren die der Lysimache, die 64 Jahre das Amt einer Priesterin der Athene Polias verwaltet hatte, ein nur etwa 1½ Fuß hohes, beim Tempel der Göttin aufgestelltes Erzbildchen (*Plin.* N. H. XXXIV, 19, 76; *Paus.* I, 27, 4) und die des athenischen Hipparchen Simon (*Plin.* l. l.). Sonst wird noch von ihm eine Erzstatue der Athene erwähnt, der man den Beinamen „die musikalische“ gegeben hatte, weil die Schlangen an der Aegis derselben bei stärkerer Berührung einen kitharähnlichen Ton hören ließen (*Plin.* l. l.)[44]).

Zur Vervollständigung des im Vorstehenden entworfenen Bildes der attischen Kunstthätigkeit in der ersten Hälfte unserer Periode müssen wir noch einiger uns erhaltener Bildwerke gedenken, welche mit Sicher-

41) Da die als besonders vortrefflich gerühmten Beine dieser Statue jedenfalls unbekleidet waren, so können von den uns erhaltenen Amazonentypen nur zwei auf Strongylion's Werk zurückgeführt werden: entweder die Statuenreihe, an deren Spitze die Mattei'sche Amazone steht (s. O. Jahn, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1850. S. 44 fg. Taf. IV.), oder, wenn man diese als Nachbildung der Polyklet'schen Statue betrachten will (wofür es freilich an bestimmten Anhaltspunkten fehlt), die jener sehr ähnliche, zuerst von Jahn (a. a. O. S. 46 fg.; vergl. Michaelis, Arch. Anz. 1862. Nr. 163—165. S. 335*) davon unterschiedene Reihe, unter der die florentiner Erzstatuette (Jahn Taf. V) vollständig erhalten ist; dieselbe stellt, meiner Ansicht nach, eine als Hierodule der ephesischen Göttin tanzende Amazone dar. — 42) Dies schließe ich nicht blos, wie Brunn (a. a. O. S. 251), aus seiner Thätigkeit für das Erechtheion, sondern auch aus den Worten Vitruv's (a. a. O.): „qui propter elegantiam et subtilitatem artis marmoreae *ab Atheniensibus* catatexitechnos fuerat cognominatus.“ 43) Da es nicht wahrscheinlich ist, daß diese Statue schon vor Beginn des peloponnesischen Krieges aufgestellt worden sei, so muß man annehmen, daß Kallimachos sie nach der Zerstörung der Stadt im Auftrage der Thebaner, die das Heräon in größerem Umfange neu aufbauten (s. *Thuk.* III, 68), gearbeitet habe. Das ist freilich unter der Voraussetzung, daß Kallimachos Athener war, auffallend; doch kann er recht wohl damals außerhalb Attika's, etwa in Korinth, gelebt haben.

44) Die Worte des Plinius: „dracones in Gorgone ejus ad ictus citharae tinnitu resonant“ sind von Brunn (G. d. gr. K. I. S. 256) falsch übersetzt, „weil die Schlangen an ihrer Gorgo beim Anschlage der Cither mit Getön wiederhallen,“ ein Irrthum, den Overbeck (G. d. gr. Plastik I. S. 299) wiederholt hat.

heit oder Wahrscheinlichkeit dieser Zeit und Kunstrichtung zuzuweisen sind. Eins der bedeutendsten darunter ist ein großes vor wenigen Jahren in Eleusis gefundenes Relief aus parischem Marmor, welches zur Linken (des Beschauers) Demeter mit dem Scepter, rechts Kora mit der Fackel, beide in ganz ruhiger Haltung mit einem zwischen ihnen stehenden, der Demeter zugewandten, kaum dem Knabenalter entwachsenen Jünglinge (wahrscheinlich Triptolemos, nach anderen Jakchos oder Plutos) beschäftigt darstellt, dem Demeter einen nicht mehr erhaltenen Gegenstand (etwa eine Aehre, die aus Metall angefügt war) in die geöffnete Rechte übergibt, während Kora mit der auf sein Haupt gelegten Hand ihm einen ebenfalls jetzt verschwundenen metallenen Kranz aufgesetzt zu haben scheint; s. **Mon. ined. VI. tv. 45** und dazu *Welcker*, **Annali t. XXXII. p. 454 seq.**; Overbeck, Berichte der Sächs. Ges. d. Wiss. 1860. S. 163 fg.; 1861. S. 131 fg.; *Stephani*, **Compte-rendu de la commission Imp. archéol. 1859. p. 106.** Dem Styl nach steht das Relief denen des Parthenonfrieses sehr nahe, aber einige Reste von Alterthümlichkeit, wie die fast architektonisch steife Anlage der Falten des Gewandes der Demeter und die flache Behandlung des linken Oberarms des Jünglings veranlassen uns, es als etwas früher als jene, als Werk eines älteren Zeitgenossen des Pheidias zu betrachten[45]). Von ganz ähnlichem Charakter, aber wol etwas später, ist ein kleineres Relief in Oropos, welches den mit Helm und Schild bewehrten Amphiaraos und seinen Wagenlenker Baton auf einem Viergespann, dessen Rosse sich, offenbar vor dem Abgrund, der sie verschlingen wird, bäumen, darstellt; s. **Mon. IV. tv. 5**; Welcker, Alte Denkmäler II. S. 172 fg. Ferner gehört hierher das leider übel zugerichtete Fragment (der obere Theil des Körpers bis zu der Taille, aber ohne Arme) der Kolossalstatue einer Korbträgerin (*καλαθηφόρος*), der Demeter aus Eleusis, jetzt in der Bibliothek zu Cambridge; s. **Mus. Worslej.** Lief. 4. Taf. 11; *Clarke*, **Greek marbles pl. 4. 5**; Müller-Wieseler, D. d. a. K. II. Taf. 8. n. 92. Endlich ist auch das auf Aegina beim Hafen gefundene Relief, das ein Roß und hinter demselben einen mit dem Oberkörper über dessen Rücken hervorragenden Jüngling darstellt (**Expéd. de Morée III. pl. 41**), offenbar eine Metope vom Aphroditetempel, ein Werk eines attischen Künstlers dieser Zeit. Das beste Zeugniß dafür aber, wie sehr Kunstgefühl und Formensinn durch den Einfluß der großen Meister dieser Zeit sich unter dem Volke verbreitet hatte und demselben gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen war, gewährt uns die Beobachtung, daß auch die von Arbeitern untergeordneter Art für alltägliche Zwecke ausgeführten Bildwerke, wie namentlich die Grabstelen und Grabvasen mit den meist Abschiedsscenen darstellenden Reliefs[46]), ferner die kleinen theils zu Weihgeschenken Aermerer, theils zu Spielwerken für Kinder oder Erwachsene bestimmten Thonfiguren[47]) und die sowol zum Schmuck des Hauses als zur Ausstattung der Gräber benutzten bemalten Thongefäße im Wesentlichen denselben Charakter wie die Werke der hervorragenden Künstler dieser Zeit zeigen: den Adel der Formen, den reinen Schwung der Linien, die edle Einfachheit der Composition, kurz Alles, was einem Werke den Stempel des Classischen im schönsten Sinne des Wortes aufprägt. Die einzige Ausnahme davon machen die Münzen, welche auch in dieser Zeit der frei entwickelten Kunst in dem Gepräge des Pallaskopfes meist noch den starren hieratischen Typus festhalten, eine Erscheinung, die sich nur aus handelspolitischen Rücksichten erklären läßt und zu welcher auch eine Anzahl in weit freierem Style ausgeprägter Münzen, deren Prägung wahrscheinlich in die Zeit des Perikles fällt (vergl. *Beulé*, **Monnaies d'Athènes p. 38 seq.**; Hultsch, Griechische und römische Metrologie S. 160), in entschiedenem Gegensatze stehen.

Mit Wahrscheinlichkeit sind endlich auch einige statuarische Werke unbekannter Herkunft um ihres Styles willen als Erzeugniß der attischen oder doch einer an die attische sich anschließenden Kunst dieses Zeitraums zu betrachten. So eine Statue der Hestia mit ernstem, würdevollem Ausdruck und edler Einfachheit in der Bildung der Körperformen wie des Gewandes, das an dem unteren Theile, von den Hüften abwärts, in steifen, ganz den Canelüren einer ionischen Säule entsprechenden Falten (ähnlich der Demeter auf dem eleusinischen Relief) behandelt ist (**Galeria Giustin. I. tv. 17**; Müller-Wieseler, D. d. a. K. II. Taf. 30. Nr. 338 a); jedenfalls ein Cultbild aus einem Tempel oder Prytaneion, vielleicht, wie Welcker vermuthet (Arch. Zeitung 1856. S. 155 fg.), das von Tiberius durch Zwangs-

45) Der Meinung Overbeck's, der das Werk in die Zeit des Praxiteles setzt, wird wol Niemand, der auch nur einen Gypsabguß davon gesehen hat, beitreten. Was die Deutung anlangt, so wird die der beiden Göttinnen, besonders durch das die Aussendung des Triptolemos darstellende Bild einer trefflichen Vase aus Kertsch (Compte-rendu etc. 1859. pl. II; Gerhard, Ueber den Bilderkreis von Eleusis, Abhandl. I. Taf. II) sicher gestellt, die des Jünglings auf Triptolemos aber scheint mir, trotz der unleugbaren Schwierigkeit, welche in der sehr jugendlichen Bildung liegt, nach der Stellung der beiden Göttinnen zu ihm die wahrscheinlichste.

46) Einige schöne Specimina derselben geben Stackelberg, Die Gräber der Hellenen Taf. 1 fg. und Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 29. n. 125—127; Friederichs, Arch. Zeitung 1863. Taf. 169 fg., der aber das auf Taf. 170. Nr. 1 abgebildete Relief der Villa Albani wol mit Unrecht für ein Grabrelief hält; dasselbe scheint, da die neben dem Rosse stehende Figur der Kleidung nach entschieden weiblich ist, vielmehr das Bruchstück einer Darstellung des Amazonenkampfes zu sein. Dagegen möchte ich in dem bekannten, gewöhnlich auf Kastor gedeuteten Marmorrelief aus der Villa Hadrian's in Tivoli, das einen von seinem Hunde begleiteten Jüngling darstellt, der ein feuriges Roß am Zügel hält, und das bei großer Feinheit der Umrisse doch noch eine gewisse alterthümliche Schärfe und Strenge der Körperformen zeigt (Overbeck, G. d. gr. Plastik I. S. 148), ein attisches Grabrelief aus dem Anfange dieser oder dem Ende der vorigen Periode erkennen. — Ueber die dargestellten Gegenstände s. *Friedländer*, **De operibus anaglyphis in monumentis sepulcralibus Graecis. Regiom. 1847** und P. Pervanoglu, Die Grabsteine der alten Griechen. Leipzig 1863. 47) Vergl. Stackelberg a. a. O. Taf. 59—70 und Taf. 75—78.

kauf von Paros nach Rom gebrachte. Ferner die unter dem Namen der barberinischen Muse bekannte, nicht nur in ihren Dimensionen, sondern auch in stylistischer Hinsicht wahrhaft großartige Kolossalstatue aus parischem Marmor, die jetzt als Apollon Kitharoidos restaurirt in der münchener Glyptothek aufgestellt ist (Bracci memorie degli antichi incisori I. tv. agg. 25; Kupfer zu Winckelmann's Werken Taf. 40 A), wahrscheinlich aber, wie namentlich aus der Bildung des deutlich durch das Gewand hindurch sichtbaren linken Schenkels zu schließen ist, eine Muse darstellt; der (aufgesetzte) Kopf ist zwar antik, aber zu klein für den Körper, auch sind die Umrisse desselben weit unbestimmter und weicher als die des übrigen Körpers und der Gewandung, sodaß er ursprünglich nicht zu dieser Statue gehört haben kann. Einen dieser Statue nahe verwandten, aber noch etwas alterthümlicheren und einförmigeren Styl zeigen nach Thiersch (Reise in Italien I. S. 242 fg.; Epochen S. 134. Anm.) auch zwei wahrscheinlich aus Athen stammende Musenstatuen in der Bibliothek S. Marco in Venedig [48]). Endlich erkenne ich auch (mit Schorn, Beschreibung der Glyptothek S. 91 fg.) ein Werk der älteren attischen Schule in der Kolossalstatue aus parischem Marmor der münchener Glyptothek (aus der Villa Albani), welche eine mütterliche Göttin, die einen (zum Theil ergänzten, besonders jetzt mit einem ungehörigen Kopfe versehenen) Knaben auf dem linken Arme hält, wahrscheinlich Gäa Kurotrophos mit dem kleinen Erichthonios; s. Arch. Zeitung 1859. Tf. 121, wo Friederichs die Statue der Schule des Skopas und Praxiteles zu vindiciren sucht; mit Unrecht, wie mir scheint, da sowol die ruhige Stellung und einfach-großartige Behandlung des Gewandes als auch der durchaus ethische nicht im geringsten pathetische Ausdruck des Angesichts dem Styl des 5. Jahrh. weit angemessener sind als dem des 4.

Wenden wir uns von diesem Ueberblick der Thätigkeit der älteren attischen Schule auf dem Gebiete der Architektur und Plastik — die Malerei werden wir passender in übersichtlichem Zusammenhang am Schlusse der ganzen Periode darstellen — zur Betrachtung dessen, was in den übrigen Theilen Griechenlands auf diesen Gebieten geleistet worden ist, so haben wir im Peloponnes, abgesehen von den schon früher besprochenen Tempelbauten, bei denen attische Künstler betheiligt waren, nur einen bedeutenderen Tempelbau zu erwähnen, zu dessen Ausführung der Meister und Führer der älteren argivischen Schule, Polykleitos von Argos oder Sikyon [49]), in einem ähnlichen Verhältniß gestanden zu haben scheint, wie Pheidias zu der des Parthenon: das Heräon. Nachdem nämlich der alte, der Sage nach von Doros selbst errichtete Tempel der Hera auf einem niedrigen Vorsprunge des Berges Euboia, der ursprünglich zu Mykenä gehört hatte, dann aber von den Argivern in Besitz genommen worden war, Ol. LXXXIX, 2 (423) durch die Unvorsichtigkeit der Priesterin Chrysis abgebrannt war (*Thuk.* IV, 133), ließen die Argiver auf einer zu diesem Behuf hergestellten zweiten Terrasse unmittelbar unterhalb der Stelle des älteren einen neuen Tempel durch den Architekten Eupolemos aus Argos erbauen (*Paus.* II, 17, 3), der in dorischem Style aus mit Stuck überzogenem Tuffstein, die Cellamauern aus weißgrauem Kalkstein, die Rinnleiste mit den Löwenköpfen und das Dach aus parischem Marmor, mit einer doppelten Säulenstellung im Innern der hypäthralen Cella aufgeführt war; vergl. die Berichte über die im Herbst 1854 unternommene Ausgrabung des Tempels von Rangabé, Ausgrabung beim Tempel der Hera unweit Argos. Halle 1855, und von mir im Bullettino 1854. II. p. XIII seq. Was die in parischem Marmor ausgeführten architektonischen Skulpturen betrifft, von denen bei der Ausgrabung sehr zahlreiche, aber leider meist in sehr trümmerhaftem Zustande befindliche Bruchstücke aufgefunden worden sind (vergl. Jahrb. f. Philol. Bd. 77. S. 100 fg.), so scheinen dieselben nur die Giebelfelder und die Metopen der beiden Schmalseiten, nicht auch der Langseiten eingenommen zu haben; da Pausanias (a. a. O.) als Gegenstände derselben einerseits die Geburt des Zeus und den Kampf der Götter und Giganten, andererseits den Krieg gegen Troja und die Eroberung von Ilion nennt, so war wahrscheinlich im Ostgiebel der neugeborene, von den Korybanten und den ihn pflegenden Nymphen umgebene Zeus, in den Metopen darunter Gigantenkämpfe in einzelnen Gruppen, im Westgiebel die Eroberung von Ilion, in den Metopen Einzelkämpfe zwischen Griechen und Trojanern (darunter jedenfalls auch der zwischen Menelaos und Euphorbos wegen des im Tempel aufgehängten Schildes des Euphorbos) dargestellt. Vergl. auch Welcker, Alte Denkmäler I. S. 191 fg. Das von Polykleitos selbst, unter dessen Leitung und nach dessen Erfindung wahrscheinlich auch diese Skulpturen von seinen Schülern ausgeführt wurden, gearbeitete kolossale Tempelbild, das einzige chryselephantine Bildwerk dieses Künstlers, von dem wir wissen, stellte die

48) Die eine derselben, der beide Unterarme fehlen, ist abgebildet bei *Zanetti*, Antiche statue di Venezia II. tv. 25, wo sie, allerdings ohne Grund, als Ceres bezeichnet wird; doch ist auch Thiersch's Deutung auf eine Muse ohne sichern Anhalt. Die andere, die nach Thiersch früher in einem der Familie Morosini gehörigen Casino stand, scheint unedirt zu sein. 49) Sikyonier nennt ihn ausdrücklich *Plin.* N. H. XXXIV, 19, 55; bei Pausanias heißt er gewöhnlich schlechtweg *Πολύκλειτος* ohne Ethnikon; VI, 6, 2 und wahrscheinlich auch VIII, 31, 4 ist unter *Π. ὁ Ἀργεῖος* der jüngere Künstler dieses Namens zu verstehen; aber VI, 13, 6 fg. kann man wol nur auf den älteren beziehen, da es chronologische Schwierigkeiten hat, den Kanachos aus Sikyon, der an einem Weihgeschenke für die Schlacht bei Aegospotamoi mit gearbeitet haben soll (*Paus.* X, 9, 10) und von Plinius (l. l. §. 50) in die 95. Olympiade, gleichzeitig mit Naukydes, dem Lehrer des jüngeren Polykleitos, gesetzt wird, zum Schüler dieses Polykleitos zu machen; auch III, 18, 8 ist wol der ältere zu verstehen, s. unten. Wenn der berühmtere Polykleitos von anderen Schriftstellern beiläufig Argiver genannt wird (s. *Plat.* Prot. p. 311 c; Anthol. Plan. IV, 216; *Tzetz.* Chil. VIII, 319 u. a.), so ist darauf schwerlich ein bedeutendes Gewicht zu legen. Mit Recht aber verwirft Brunn (G. d. gr. K. I. S. 210 fg.) die von Thiersch ersonnene Unterscheidung eines Polykleitos aus Sikyon und Polykleitos aus Argos, die wieder von dem jüngeren Polykleitos aus Argos verschieden sein sollen.

Göttin in reichem, die Unterarme freilassendem Gewande auf einem Throne sitzend dar, auf dem Haupte einen Kranz, an dem Chariten und Horen angebracht waren, in der einen Hand einen Granatapfel, in der anderen ein Scepter, auf dem ein Kukkuk saß (*Paus.* a. a. O. §. 4; *Max. Tyr.* Diss. XIV, 6; vergl. *Quatremère de Quincy*, Le Jupiter Ol. p. 326 seq. pl. XX). Wenn auch hinter den in der gleichen Technik ausgeführten Kolossalstatuen des Pheidias, namentlich dem olympischen Zeus, sowol an Größe als an Erhabenheit und Mächtigkeit des Eindrucks auf den Beschauer zurückstehend [50]), übertraf es dieselben doch an technischer Vollendung (*Strab.* VIII. p. 372; *Plin.* N. H. XXXIV, 19, 56), und wird daher auch als hervorragendstes Werk dieser Art neben dem Zeus des Pheidias genannt (*Plut.* Per. 2; *Lucian.* Somn. 8). Eine Nachbildung desselben vermögen wir, abgesehen von der Darstellung des Kopfes im Profil auf Münzen von Argos (Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 30. Nr. 132), nicht nachzuweisen; doch ist es wenigstens wahrscheinlich, daß der Idealtypus der Göttin, wie er am schönsten in dem berühmten Kopfe der Villa Ludovisi ausgeprägt erscheint (s. Overbeck, G. d. gr. Pl. I. S. 306 fg. Fig. 56; E. Braun, Vorschule zur Kunstmythologie S. 13 fg. Taf. 23), auf die Polykleitische Statue zurückzuführen ist [51]).

Ehe wir die bildnerische Thätigkeit des Künstlers weiter verfolgen, müssen wir zweier im heiligen Waldthale des Asklepios bei Epidauros von ihm ausgeführter Bauwerke gedenken, durch welche er sich als hervorragenden Meister auch auf diesem Gebiete der Kunst erwiesen hatte: des Theaters und der Tholos (*Paus.* II, 27, 5). Von ersterem ist der Zuschauerraum noch jetzt im Ganzen wohl erhalten: 55 Reihen fein profilirter Sitzstufen aus weißem Marmor, durch einen breiten Gang (*διάζωμα*), vor welchem die Sitze mit Rücklehnen versehen sind, in zwei Ränge, durch schmälere Treppen in mehre keilförmige Abtheilungen geschieden; s. Expéd. de Morée II. pl. 78 u. 79; Strack, Das altgriechische Theatergebäude Taf. 4, 1; 9, 1. Die Tholos, von der nur noch die Grundmauern und einige Bruchstücke des Dachkranzes erhalten sind, war ein ebenfalls aus weißem Marmor construirtes Rundgebäude von etwa 20 Fuß Durchmesser, das vielleicht, nach Analogie der Prytaneen in den Städten, den im heiligen Waldthal wohnenden Priestern als Speisesaal diente; die Wände (oder die gewölbte Decke) waren mit Gemälden des Pausias (Eros mit der Leier und Methe aus einer durchsichtigen gläsernen Schaale trinkend) geschmückt (*Paus.* a. a. O. §. 3).

Außer der Hera hat Polykleitos auch noch mehre andere Götter- und Heroenstatuen geschaffen [52]); doch war sein eigentliches Gebiet, auf dem er unerreicht oder doch unübertroffen dastand, nicht die Götter-, sondern die Menschenbildung, und zwar vorzugsweise die Darstellung jugendlicher, durch die Gymnastik zu regelmäßiger Schönheit und kräftiger Anmuth entwickelter Gestalten. Solche waren die Statue eines Jünglings von zartem Körperbau, der sich als Sieger gymnastischer Spiele eben eine Binde ums Haupt legt (*διαδούμενος*), eine Statue, die bei einer Versteigerung um 100 Talente verkauft wurde (*Plin.* XXXIV, 19, 55; *Lucian.* Philops. 18), und von deren Berühmtheit auch einige uns erhaltene Nachbildungen aus römischer Zeit, wie die Farnesische Marmorstatue (Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 31. Nr. 136), Zeugniß geben; die noch berühmtere eines kaum dem Knabenalter entwachsenen, aber kräftigen, für den Kriegsdienst wie für die Palästra tüchtigen Epheben, der einen Speer in der Hand trug (*δορυφόρος*; s. *Plin.* l. l.; *Quint.* V, 12, 21; *Cic.* Orat. 2, 5; Brut. 86, 296), wovon vielleicht ebenfalls noch antike Repliken vorhanden sind (vergl. Friederichs, Der Doryphoros des Polyklet. Berlin 1863; Petersen in der Archäologischen Zeitung 1864. Nr. 181. 182. S. 130 fg.; Friederichs ebd. Nr. 183. S. 149 fg.); ein Athlet, der sich den Ringerstaub mit der Strigilis abschabt (*ἀποξυόμενος* *Plin.* l. l.), und ein Pankratiast, der seinen Gegner durch einen Stoß mit der Ferse angreift („nudus talo incessens“ *Plin.* l. l., d. i. *ἀποπτερνίζων*), letzterer wol wenigstens ursprünglich nicht

50) Darauf sind wol auch die Worte des Quintilianus (XII, 10, 7): „non explevisse deorum auctoritatem videtur“ zu beziehen, die also nicht ein absolutes, sondern nur ein relatives und blos von einem einzelnen Werke abstrahirtes Urtheil enthalten.
51) Gegen die Ansicht Brunn's (Bullettino 1846. p. 122 seq.), der auch Friederichs beigetreten ist (Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1856. Nr. 1), daß uns in einem Herakopfe des Museums zu Neapel, der bei sehr edlem Profil einen eigenthümlich ernsten, ja strengen Ausdruck und eine gewisse Magerkeit der Formen, auch eine sehr einfache, schlichte Behandlung des Haares zeigt (Mus. Borb. V. tv. 9, 2), ein Abbild des Polyklet'schen Werkes erhalten sei; vergl. Overbeck, Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1856. Nr. 37. Ich halte diesen Kopf, besonders wegen der scharfen, stark hervortretenden Bildung der unteren wie der oberen Augenlieder, für die Nachbildung eines Erzwerkes, dessen Ursprung mir jenseits der Zeit des Polykleitos zu liegen scheint.

52) Zu diesen rechne ich außer dem ursprünglich offenbar für eine andere thrakische Stadt (vielleicht für Aenos, dessen Hermescult durch die Münzen bezeugt wird, oder für Kardia) gearbeiteten und bei der Gründung von Lysimacheia dorthin versetzten Hermes und dem später in Rom befindlichen Herakles Hageter (*Plin.* XXXIV, 19, 56), von welchem der von Cicero (De orat. II, 16, 70) erwähnte vielleicht nicht verschieden ist, auch die sitzende Marmorstatue des Zeus Meilichios in Argos (*Paus.* II, 20, 1) und die Marmorstatuen des Apollon, der Leto und Artemis im Heiligthume der Artemis Orthia auf dem Gipfel der Lykone (*Paus.* II, 24, 5), die Brunn (G. d. gr. K. I. S. 213 u. 280 fg.) ohne ausreichenden Grund dem jüngern Polyklet zuschreibt; denn wenn die Zeusstatue einige Zeit nach Ol. XC, 3 (vergl. Brunn a. a. O.) errichtet wurde, so war damals der ältere Polyklet jedenfalls noch am Leben; daß ihm aber auch die Marmorarbeit keineswegs fremd war, beweisen die von ihm ausgeführten Marmorbauten zur Genüge. Da nun die Werke des jüngern Polyklet, welche eine chronologische Fixirung gestatten, wie die Siegerstatue des Antipatros in Olympia und die Statue des Zeus Philios in Megalopolis (die schwerlich aus einer anderen arkadischen Stadt dahin versetzt worden ist, da dies Pausanias, wie bei anderen Götterbildern, angegeben haben würde) auf die Zeit von Ol. XCVIII oder XCIX—CIII führen (vergl. Brunn S. 281 und Grote, Geschichte Griechenlands VI. S. 23 fg. d. t. Uebers.), so wird wol auch der nach der Schlacht bei Aegospotamoi (Ol. XCIII, 4) geweihte eherne Dreifuß mit dem Bilde der Aphrodite in Amyklä (*Paus.* III, 18, 8) für ein Werk, vielleicht das letzte, des älteren Polyklet zu halten sein.

als Einzelstatue, sondern als Bestandtheil einer Gruppe gearbeitet. Alle diese Werke waren jedenfalls nicht Darstellungen bestimmter Individuen (obschon auch mehre Statuen olympischer Sieger von Polykleitos angeführt werden, die dem jüngeren eher als dem älteren beizulegen wir durch Nichts berechtigt sind), sondern typische Bildungen, Ideale des in bestimmten Situationen aufgefaßten männlichen Körpers, bei denen sich das Interesse wesentlich auf die normale Bildung der Körpertheile in ihrem Verhältniß zu einander in der durch die Haltung und Bewegung bedingten Muskulatur concentrirt, während der geistige Ausdruck mehr in den Hintergrund tritt. Das ausgeprägteste und in seiner Art vollendetste Beispiel dieser Gattung aber scheint die, wenigstens nach der handschriftlichen Ueberlieferung des Plinius (a. a. O.), von dem Doryphoros verschiedene Statue gewesen zu sein, welche wegen der Mustergültigkeit der Körperverhältnisse gewöhnlich ὁ κανών genannt wurde, jedenfalls eine Art akademischer Musterfigur in ruhiger Stellung und ohne Attribute, die der Künstler vielleicht geradezu als Vorbild für die in seiner Werkstatt arbeitenden Schüler gefertigt hatte; vergl. *Luc.* De salt. 75; Brunn S. 215 u. 219 fg.[53]). Dem eigentlichen Genre gehörte eine später nach Rom geschaffte und dort im Atrium des Kaisers Titus aufgestellte Erzgruppe mit Knöcheln spielender Knaben (ἀστραγαλίζοντες) an, die von vielen Kunstrichtern für das vollendetste Werk des Künstlers gehalten wurde (*Plin.* l. l.); eine Nachbildung desselben ist uns, wie es scheint, nicht erhalten, während ein wenigstens in der Erfindung sehr ähnliches, sicher ebenfalls bedeutendes Werk, das wahrscheinlich von einem Künstler aus der Lysippischen Schule herrührt, ein halbwüchsiges Mädchen, das mit ausgestreckten Füßen auf dem Boden sitzend mit Knöcheln spielt, in mehrfachen Exemplaren[54]) auf uns gekommen ist. — Daß Polykleitos auch in der Bildung jugendlich kräftiger und zugleich anmuthiger Frauengestalten ausgezeichnet war, beweist seine für Ephesos gearbeitete Amazone, welche als die vorzüglichste unter den im Wettstreit von verschiedenen Künstlern geschaffenen anerkannt wurde (*Plin.* l. l. §. 53)[55]); ein weiteres Zeugniß dafür geben die nicht sehr großen, aber durch Anmuth ausgezeichneten Erzstatuen von Mädchen, die mit erhobenen Händen heilige Gegenstände auf dem Haupte tragen (Kanephoren nach *Cic.* in Verr. IV, 3, 5; richtiger wol Arrhephoren), die später im Besitze des C. Heius Mamertinus in Messana waren, dem sie Verres raubte. Endlich finden wir unter Polyklet's Werken auch die Bildung eines nur durch Schlaffheit und Verweichlichung des Körpers bekannten Menschen, des schon von Anacreon (s. Anacreontis carminum reliq. ed. *Bergk*. p. 110 seq.) verspotteten Samiers Artemon, der den Spitznamen ὁ περιφόρητος erhalten hatte (*Plin.* l. l. §. 56)[56]).

Schon aus dem Vorhergesagten ist klar, daß der Hauptvorzug der Kunst des Polykleitos in der mustergültigen, auf sorgfältigem Studium der Natur und ihrer Gesetze bei der Schöpfung organischer Wesen beruhenden Darstellung des Menschenkörpers, besonders des jugendlichen, beruht, bei welcher er vorzugsweise auf edeln Anstand und würdevolle Anmuth in der Stellung und Haltung sein Augenmerk richtete; dies ist der *decor*, welcher nach Quintilian (XII, 10, 7) neben der *diligentia*, der Sorgfalt in der technischen Ausführung, diesen Künstler vor allen anderen auszeichnete. Er vermied daher die Darstellung heftig bewegter Figuren, den ruhig stehenden aber gab er dadurch den Charakter einer leichten und gefälligen Bewegtheit, daß er die Last des Körpers auf einem Beine ruhen ließ und dem anderen statt der tragenden eine blos regulirende Function zuwies, eine Stehweise, welche auch von der Mehrzahl der neueren Physiologen als die naturgemäßeste, weil bequemste, die Muskeln am wenigsten anstrengende und doch stabilste erklärt wird. Die spätere Zeit freilich, die mehr an leidenschaftlichen Bewegungen und raffinirten Stellungen, sowie an zierlich schlanken Gestalten Geschmack fand, warf seinen Werken eine gewisse Einförmigkeit und Modellmäßigkeit und allzu kräftige, untersetzte Körperformen vor (s. *Varro* bei *Plin.* a. a. O. und dazu Brunn, G. d. gr. K. I. S. 219 fg.[57]); eine un-

53) Ueber die dem Polykleitos zugeschriebene, ὁ κανών betitelte Schrift s. oben S. 382. 54) Die größeren, unter denen das jetzt in Berlin befindliche (*Cacaceppi*, Raccolta di statue I. tv. 60; Panofka, Abhandlungen d. Berl. Akad. 1857. S. 176 fg. Taf. III.) wol den ersten Platz verdient, gehören sämmtlich erst der römischen Kaiserzeit an, aber eine genau entsprechende, kaum 1 Fuß hohe Marmorstatuette aus Tyndaris auf Sicilien (*Serradifalco*, Le ant. d. Sicilia V. p. 52; Panofka a. a. O. Taf. IV u. V) ist ein echt griechisches Werk; ihr Fundort läßt vermuthen, daß das Original ursprünglich in einer sicilischen Stadt aufgestellt war. 55) Wenn überhaupt unter den uns erhaltenen Amazonenstatuen eine Nachbildung der Polykletischen ist, so kann man, wie mir scheint, nur einen der beiden Typen dafür in Anspruch nehmen, die, wie oben (S. 442. Anm. 41) bemerkt, auch auf die Amazone des Strongylion bezogen werden können, da nur diese das als Eigenthümlichkeit der Polykletischen Statuen bekannte Stehen auf einem Beine zeigen.

56) An den Mechaniker Artemon zur Zeit des Perikles, der wegen seiner Lahmheit ebenfalls ὁ περιφόρητος genannt wurde (*Plut.* Per. 27; vergl. *Bergk* l. l.), dürfte schwerlich zu denken sein, da es unerklärlich sein würde, wie Polyklet zur Bildung einer Portraitstatue dieses Mannes gekommen sein sollte. Den Herakles ἡγητήρ und den Artemon περιφόρητος als Gegenstücke zu betrachten, sind wir wenigstens durch die Zusammenstellung derselben bei Plinius nicht berechtigt; auch scheint mir die ganze Idee derartiger Gegenstücke eine für die Kunstrichtung des Polyklet zu raffinirte, erst der späteren Zeit, wo die rhetorische Bildung nicht nur die ganze Literatur, sondern in gewissem Sinne auch die bildende Kunst durchdrungen hatte, angemessene zu sein. 57) Ich halte Brunn's Erklärung der „signa quadrata" als untersetzte, weder allzu schlanke, noch allzu fette Gestalten, nach Analogie des Ausdrucks „corpus quadratum" (*Suet.* Vespas. 20; *Cels.* De med. II, 1) für vollkommen richtig, wenn auch der von ihm gewählte teutsche Ausdruck „vierschrötig" ein keineswegs zutreffender ist. Die Behauptung E. Braun's (Jahrb. f. Philol. Bd. 69. S. 284), *quadratus* sei eine technische Bezeichnung aller derjenigen Erscheinungen, welche sich genau ebenso weit in der Breite als in der Höhe ausdehnen, *signum quadratum* also eine Statue, welche, wenn sie beide Arme im rechten Winkel ausstreckt, genau ebenso viel in der Breite wie in der Länge mißt, ist weder aus dem lateinischen Sprachgebrauch zu erweisen, noch an sich wahrscheinlich, da ein solches mathematisches Verhältniß bei einer in anderer Stellung dargestellten Statue

befangene Beurtheilung aber wird ihnen vielmehr das Lob classischer Ruhe und edler Einfalt im höchsten Grade spenden müssen.

Unter den von Plinius (XXXIV, 19, 50) und von Pausanias (V, 17, 4; VI, 13, 7) genannten Schülern des Polykleitos (vergl. Brunn I. S. 275 fg.) scheint keiner von besonderer Bedeutung gewesen zu sein; wir führen also hier nur noch einen jüngeren Zeitgenossen des Meisters, der auch in der Richtung seiner Kunst sich diesem anschloß und selbst wieder mehre Schüler bildete, auf, den Naukydes, Sohn des Mothon aus Argos (*Paus.* II, 22, 7) [58]. Er scheint gleichzeitig mit Polykleitos für das argivische Heräon gearbeitet zu haben; denn neben der Statue der Göttin stand eine ebenfalls chryselephantine Statue der Hebe von seiner Hand (*Paus.* II, 17, 5). Außerdem besaß Argos von ihm ein Erzbild der Hekate, das im Tempel der Göttin neben einem ähnlichen von dem älteren oder jüngeren Polykleitos gefertigten stand (*Paus.* II, 22, 7; vergl. Anm. 58), und eine später nach Rom in den Tempel der Pax versetzte Statue des Cheimon, der in Olympia im Ringkampfe gesiegt hatte, eins seiner vorzüglichsten Werke (*Paus.* VI, 9, 3); eine Statue desselben Mannes von gleichem Kunstwerthe stand nebst den Statuen zweier anderer olympischer Sieger, des Eukles aus Rhodos und des Baukis aus Troizen, in Olympia (*Paus.* l. l.; c. 6, 2; c. 8, 4); auf der athenischen Akropolis im Temenos der Ergane eine Statue des Phrixos, der den Widder eben geschlachtet hat und die brennenden Schenkelknochen beschaut, die wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit als ein Werk von ihm zu betrachten ist (*Paus.* I, 24, 2; vergl. *Plin.* XXXIV, 19, 80 und O. Jahn, Arch. Zeitung 1862. Nr. 166. S. 307). Außerdem werden von ihm noch Erzbilder des Hermes, eines Diskoswerfers (*Plin.* a. a. O.) [59] und der Dichterin Erinna (*Tatian.* Or. ad Gr. 33; vergl. *Christod.* Ecphr. v. 108 seq.) angeführt. Von Naukydes' Schülern ist nur der schon mehrfach erwähnte Polykleitos aus Argos zu nennen, dem wir außer einigen olympischen Siegerstatuen nur eine im Ausdruck des Antlitzes wie in den Attributen (abgesehen von dem auf dem Thyrsos sitzenden Adler) dem Dionysos verwandte Statue des Zeus Philios, dem bei der Gründung von Megalopolis ein Tempel errichtet wurde, damit er Eintracht und Freundschaft in der neuen Bürgerschaft erhalte (*Paus.* VIII, 31, 4) [60], mit Sicherheit zuschreiben können.

Mit der argivischen Schule scheinen auch die thebanischen Künstler Hypatodoros und Aristogeiton zusammenzuhängen, da sie eine große Erzgruppe, die mit Polyneikes gegen Theben ausziehenden Feldherren darstellend, fertigten, welche die Argiver von der Beute eines in Gemeinschaft mit den Athenern über die Lakedämonier bei Oenoe gewonnenen Sieges nach Delphoi weihten (*Paus.* X, 10, 3) [61]. Zwar setzt Plinius (N. H. XXXIV, 8, 50) den Hypatodoros in die 102. Olympiade, allein seine Thätigkeit kann deshalb recht gut noch wenigstens zum Theil unserem Zeitabschnitt angehören, wofür auch der Umstand spricht, daß er ein durch Größe und kunstvolle Arbeit ausgezeichnetes Erzbild der langbekleideten, mit Schild und Speer bewehrten Athene für die Stadt Aliphera in Arkadien, die bei der Gründung von Megalopolis einen großen Theil ihrer Einwohner verlor, gefertigt hatte (*Paus.* VIII, 26, 5 seq.) [62]. Von einem andern Werke des Künstlers, einem in Delphoi aufgestellten Weihgeschenke eines Böoters aus Orchomenos, das er wieder in Gemeinschaft mit Aristogeiton ausgeführt hatte, ist uns noch die Basis mit der in alterthümlichen Schriftzügen eingegrabenen Inschrift (C. I. Gr. n. 25) erhalten.

Eine Anzahl zum Theil sehr bedeutender Kunstwerke wurde von den Spartanern an verschiedenen Orten von Hellas aufgestellt zur Verewigung des Andenkens an den Sieg bei Aegospotamoi (Ol. XCIII, 4), hauptsächlich wol auf Betrieb des Lysandros, der neben einem übermäßigen Ehrgeize eine über das gewöhnliche Maaß spartiatischer Bildung hinausgehende Liebe und Sinn für die schönen Künste hatte. Dieser selbst stiftete als Weihgeschenk für den Sieg zwei Adler mit zwei Niken in eine Halle auf der Akropolis in Sparta (*Paus.* III, 17, 4), und aus derselben Veranlassung wurde ohne Zweifel auch die Erzstatue des Weissagers Agias auf der Agora errichtet (*Paus.* ib. 11, 5), vielleicht auch, wie Urlichs (Skopas' Leben und Werke S. 4) vermuthet, die berühmte persische Säulenhalle, in welcher an den Säu-

---

nicht durch den Augenschein gegeben, sondern nur durch Messung zu ermitteln ist.

58) Was die Bezeichnung des Naukydes als ἀδελφὸς Πολυκλείτου (wofür zwei geringe Handschriften, Cod. Mosq. und Vindob. II., Περικλείτου geben) anlangt, so wage ich ebenso wenig als Brunn (G. d. gr. K. I. S. 282) zu entscheiden, ob derselbe darnach als jüngerer Bruder des älteren oder als älterer Bruder des jüngeren Polykleitos, der zugleich sein Schüler war, oder endlich als Bruder des sonst nur von *Paus.* V, 17, 3 erwähnten Perikletos zu betrachten ist. 59) Die von Visconti ausgegangene Vermuthung, daß die in Colombaro an der Via Appia gefundene treffliche Marmorstatue eines mit etwas vorwärts geneigtem Haupte ruhig stehenden nackten Jünglings, der in der Linken den Diskos hält, mit der vorgestreckten Rechten eine gewissermaßen messende Bewegung macht (Mus. Pio-Clem. III, 26; *Bouillon*, Musée des antiques II. pl. 18), eine Nachbildung des Werkes des Naukydes sei, scheint wie auch nach der Auseinandersetzung von Overbeck (G. d. gr. Plastik I. S. 320) noch ziemlich unsicher.

60) Die Zurückführung des Townley'schen Marmorkopfes (Marbles of the Brit. mus. X. pl. 1) auf diese Statue ist, da derselbe weder im Ausdruck, noch durch ein Attribut an Dionysos erinnert, völlig haltlos. 61) Ueber die sehr unsichere Zeitbestimmung dieses Sieges vergl. Brunn, Gesch. d. gr. Kunst I. S. 294 fg. Ich vermuthe, daß der Ausdruck des Pausanias: ἐν Οἰνόῃ τῇ Ἀργείᾳ ungenau und vielmehr das Castell Oenoe in der korinthischen Peräa (s. meine Geographie von Griechenland I. S. 382) gemeint ist, welches Iphikrates nach dem Abzuge des Agesilaos (Ol. XCVII, 1) eroberte: *Xen.* Hellen. IV, 5, 19. 62) Vergl. über das Bild *Polybios* IV, 78, wo der Künstler (ob nur durch ein Versehen in den Codd., wie Brunn vermuthet, dürfte schwer zu entscheiden sein) Hekatodoros und als sein Genosse bei der Arbeit Sostratos genannt wird. Leake (Travels in Morea II. p. 80) kaufte in der Nähe von Aliphera einen geschnittenen Stein von guter Arbeit mit der Darstellung der Göttin und der jedenfalls als Beiname derselben zu fassenden Umschrift *ΑΓΗΣΙΠΟΛΙΑΣ*.

len Marmorstatuen persischer Heerführer angebracht waren, vergrößert und verschönert (*Paus.* ebd. §. 3). Im Heiligthum des Apollon in Amyklä wurden zwei sehr große eherne Dreifüße, Werke des Polykleitos (vergl. S. 445. Anm. 52) und des Aristandros aus Paros, aufgestellt, deren einer das Bild der Aphrodite, der andere das der Sparta mit der Kithara enthielt (*Paus.* ebd. 18, 8). Das großartigste aber war eine von einer größern Anzahl von Künstlern gemeinschaftlich gearbeitete, sehr figurenreiche Gruppe von Erzbildern in Delphoi, welche den Lysandros, von Poseidon bekränzt, von den Dioskuren, Zeus, Apollon und Artemis, umgeben, nebst seinem Weissager und dem Steuermann seines Admiralschiffes, dahinter die übrigen Anführer, Spartiaten wie Bundesgenossen, welche an der Schlacht Theil genommen hatten, darstellte (*Paus.* X, 9, 7 seq.; vergl. Brunn I. S. 275 fg.).

Endlich ist eine große Anzahl dorischer Tempelgebäude im Laufe des 5. Jahrhunderts v. Chr. in mehren griechischen Städten Siciliens und Unteritaliens (Syrakusä, Akragas, Selinus, Egesta, Metapontion) errichtet worden[63]), von denen wir nur zwei bedeutendere, auch mit architektonischen Skulpturen geschmückte Tempel hervorheben wollen. Der eine derselben ist der südlichste Tempel der Unterstadt in Selinus (*Serradifalco* II. tv. 13 seq.), ein Peripteros mit 6 × 15 Säulen, mit einer Nachcella (Opisthodomos) und einer Vor- und Rückhalle, deren Eingänge je zwei Säulen zwischen den Anten der Cellamauer bilden, der an Größe zwar dem wahrhaft kolossalen nördlichen Tempel (einem Pseudodipteros mit 8 × 17 Säulen und doppelter Säulenstellung im Innern der Cella; s. *Serradifalco* ebd. tv. 21 seq.), welcher bei der Zerstörung der Stadt durch die Karthager (Ol. XCII, 4) noch nicht ganz vollendet war, bedeutend nachsteht, aber theils durch die noch erhaltenen Spuren der Bemalung, theils durch die Skulpturen, mit denen die Metopen der Vorder- und Rückseite geschmückt waren, besonderes Interesse erregt. Vier von diesen, welche noch wohlerhalten sind, stellen Athene im Kampfe gegen einen Giganten (*Serradifalco* tv. 31), Aktaion in Gegenwart der Artemis von seinen Hunden angefallen (ebd. tv. 32), Hera den Zeus auf dem Ida besuchend (ebd. tv. 33) und Herakles im Kampfe mit einer Amazone (ebd. tv. 34) dar; das Relief eines fünften (ebd. tv. 30) ist so verwittert, daß der Gegenstand der Darstellung (nach der gewöhnlichen, mir sehr zweifelhaften Annahme, Apollon die Daphne verfolgend) nicht mehr sicher zu erkennen ist. Alle diese Skulpturen sind in demselben grauen Kalktuff ausgeführt, aus dem dieser wie die übrigen Tempel von Selinus erbaut sind, aber einige Partien, besonders die Köpfe, Arme und Füße der weiblichen Figuren, sind aus weißem Marmor angefügt. Trotz unverkennbarer Spuren von Alterthümlichkeit in der überzierlichen und etwas steifen Behandlung der Haare und Gewänder haben wir es doch hier mit Werken einer schon völlig frei entwickelten Kunst zu thun, wie dies in der Freiheit und Natürlichkeit der Haltung und Bewegungen, in dem sprechenden und lebendigen Ausdrucke der Gesichter und in der ganzen Bildung der Körperformen, die bei etwas untersetzten Verhältnissen eine große Naturwahrheit und anmuthige Einfachheit zeigen, deutlich hervortritt; dem ganzen Eindrucke nach erinnern sie am meisten an die Metopen von Olympia, mit welchen sie wahrscheinlich gleichzeitig von einem sicilisch-dorischen Künstler ausgeführt worden sind[64]).

Etwas jünger ist der große Tempel des olympischen Zeus in Akragas, der ein ähnliches Schicksal gehabt hat, wie der größte der selinuntischen Tempel: daß er nie in der ursprünglich beabsichtigten Größe und Pracht vollendet worden ist. Der Bau war nämlich bis zur Bedachung gediehen, als der karthagische Krieg hereinbrach, der mit der Zerstörung der Stadt endete (Ol. XCIII, 3); dabei wurde er zwar verschont, aber nach der Wiederherstellung der Stadt durch Timoleon (Ol. CX, 2) konnte die Bürgerschaft niemals die Mittel zur Vollendung beschaffen, sodaß der Tempel immer eine, freilich auch so durch die Großartigkeit der Anlage bewundernswerthe Ruine blieb (*Diod.* XIII, 82; *Polyb.* IX, 27). Heutzutage ist er ein wüster Trümmerhaufen; doch ist aus diesen Trümmern, in Verbindung mit den Angaben des Diodor (a. a. O.), wenigstens der Grundplan des Ganzen und auch einige Details der Ausführung noch zu erkennen; vergl. Klenze, Der Tempel des Olympischen Jupiter in Agrigent. Stuttgart 1821; Alterthümer von Athen. Supplementband Lief. IV. Taf. 3—9; *Serradifalco* t. III. tv. 20 seq.; Siefert, Akragas und sein Gebiet (Hamburg 1845) S. 31 fg. Der Tempel stand auf einem in sechs Stufen gegliederten Unterbau, dessen unterste Stufe eine Länge von 360 und eine Breite von 180 griechischen Fuß hatte[65]); seine Höhe betrug ohne den Unterbau 120 gr. Fuß. Da das für den Bau verwandte Material, ein in der Um-

63) Vergl. darüber das schon S. 388 u. ö. erwähnte Werk von Serradifalco: Le antichità della Sicilia, und über Metapont, wo unter den Tempelruinen besonders schöne gemalte Terracottenornamente entdeckt worden sind: Metaponte, par le duc de Luynes et F. J. Debacq. Paris 1833. Eine kurze Uebersicht der wichtigeren Monumente dieser Gegenden gibt auch Kugler, Geschichte der Baukunst I. S. 211 fg.

64) Entschieden irrig setzt sie Overbeck (G. d. gr. Plastik I. S. 131 fg.) „in die 60er Olympiaden, etwa um 530—520 v. Chr.,“ ein Irrthum, vor dem ihn schon die Vergleichung der Köpfe dieser Reliefs mit denen der Regineten hätte schützen können. Richtiger beurtheilt sie Lübke, Geschichte der Plastik S. 103 fg. Was ihren Verfertiger anlangt, so führt sie Göttling (Gesammelte Abhandlungen II. S. 103) auf die Kunstschule von Rhegion, und zwar, jedenfalls übereilt, auf Pythagoras selbst zurück.

65) Mit diesen durch neuere Messungen gefundenen Maßen stimmen die von Diodor angegebenen: 340 Fuß Länge und 160 (wie schon Winckelmann für 60 emendirte) Fuß Breite nicht ganz überein, während dieselben seltsamer Weise genau auf die Dimensionen der obersten Stufe des großen Tempels in Selinus passen; vergl. Wieticht, Arch. Zeitung 1861. Nr. 151—153. S. 180. Nach der Vermuthung Serradifalco's (a. a. O. p. 62 seq.) wären die von Diodor gegebenen Maaße auf die Entfernungen zwischen den Axen der Ecksäulen, die er auf 403,8 und 189,9 palmi angibt, zu beziehen.

gegend brechender Muschelkalk (der natürlich durch Stucküberzug mit reichem Farbenschmuck verdeckt war), namentlich für mächtige Architravbalken, wie sie bei solchen Dimensionen zur Ueberspannung der Säulen nöthig gewesen wären, sich nicht eignet, so wurde der Tempel als Pseudoperipteros angelegt, d. h. an allen Seiten mit Mauern umschlossen, an deren Außenseite dorische Halbsäulen von 20 gr. Fuß im Umfang sich anlehnten, denen im Innern viereckte Wandpfeiler von 12 Fuß Umfang, aber geringerer Höhe als die Säulen, entsprachen. Auf dem Capitäl derselben standen aus einzelnen großen Steinblöcken zusammengesetzte nackte Männergestalten von 24 Fuß Höhe in mächtigen, scharf ausgeprägten Körperformen und mit streng alterthümlich behandeltem Gesicht und Haar, die mit dem leise vorwärts geneigten Haupte und den Ellnbogen der in den Nacken gestemmten Arme das obere Gebälk, auf dem das hypäthrale Dach ruhte, stützten; einer dieser Gebälkträger (Telamonen) ist noch, wenn auch in seine Bestandtheile aufgelöst, vollständig, von anderen sind noch Fragmente unter den Ruinen erhalten. Die sehr geräumigen Giebelfelder [66]) waren mit großen und kunstreich ausgeführten Skulpturcompositionen geschmückt: der Ostgiebel mit dem Gigantenkampf, der Westgiebel mit der Einnahme von Troja; die wenigen davon erhaltenen Fragmente (bei *Serradifalco* tv. 25. n. 6. 7. 10 u. 11) zeigen, daß sie in einem kräftigen und vollkommen frei entwickelten Style ausgeführt waren.

Im zweiten Hauptabschnitte unserer Periode (Ol. CI — CXIV) finden wir in Athen noch in Nachwirkung der Erschöpfung namentlich der finanziellen Kräfte durch den unheilvollen Ausgang des peloponnesischen Krieges, zunächst gar keine öffentliche Thätigkeit für Ausführung von Tempeln oder anderen über die Bedürfnisse des Schutzes der Stadt hinausgehenden Bauten. Erst durch die wohlgeordnete Finanzverwaltung des Lykurgos (wahrscheinlich Ol. CX, 3 — CXIII, 3; vergl. Böckh, Die Staatshaushaltung der Athener II. S. 114 fg.) tritt mit neuen Mitteln auch ein neuer Aufschwung auf dem Gebiete des architektonischen Schaffens ein: das Dionysische Theater am südöstlichen Fuße der Akropolis (vergl. oben S. 403) wurde durch Aufführung eines steinernen Bühnengebäudes vervollständigt und durch mannichfachen Schmuck, wie namentlich durch die Aufstellung von Erzstatuen des Aeschylos, Sophokles [67]) und Euripides, verschönert (*Paus.* I, 21, 1; 29, 16; Vit. X. orat. Lyc. p. 848. 852); in der östlichen, unmittelbar jenseits des Ilissos gelegenen Vorstadt Athens, Agrä, wurde zwischen zwei parallelen Höhen auf einem von dem bisherigen Besitzer, Deinias, freiwillig abgetretenen Grundstück ein Stadion mit Steinsitzen zum Behuf der gymnischen Agonen am Feste der Panathenäen angelegt (*Paus.* I, 19, 6, Vit. X. orat. Lyc. p. 841 u. 852; Inschr. im Arch. Anzeiger 1859. Nr. 124. S. 73*); in dem weiter nordöstlich außerhalb der Stadt gelegenen geräumigen Peribolos des von Peisistratos gegründeten, von Perikles verschönerten Heiligthumes des Apollon Lykios (τὸ *Λύκειον*) wurde ein Gymnasion mit Ringschule und schattigen Baumgängen eingerichtet (*Paus.* I, 29, 16; Vit. X. orat. ll. ll.); endlich wurde im Peiräeus, an der Ostseite des Kriegshafens Kantharos, durch den auch als Schriftsteller über seine Kunst berühmten Architekten Philon (vergl. Brunn, Gesch. d. gr. K. II. S. 374 fg.) ein großartiges Seezeughaus (*σκευοθήκη, ὁπλοθήκη*), für das Geräthe von 1000 Schiffen bestimmt, erbaut, das später bei der Eroberung des Peiräeus durch Sulla (86 v. Chr.) zu Grunde ging (*Strab.* IX. p. 395; *Plin.* N. H. VII, 37, 125; *Vitruv.* VII. praef.; *Appian.* B. Mithr. 41; *Plut.* Sulla 14; vergl. Böckh, Urkunden über das Seewesen des attischen Staats S. 64 fg.). Freilich unterscheidet sich diese Zeit der Nachblüthe Athens von der Blüthezeit unter der Perikleischen Verwaltung wesentlich durch die überall bei diesen Bauten hervortretenden praktischen Gesichtspunkte, wodurch sich namentlich auch das Fehlen von unmittelbar zu religiösen Zwecken bestimmten Bauwerken [68]) erklärt; doch dienen immerhin Anlagen wie Theater und Stadion wenigstens im weiteren Sinne den Zwecken des Cultus, für dessen Verherrlichung Lykurgos eifrig bemüht war, indem er goldene und silberne Schaugefäße für die religiösen Festzüge und goldene Nikebilder, wie auch Goldschmuck für 100 Bürgerstöchter, die an solchen Processionen Theil zu nehmen hatten, anfertigen ließ (*Paus.* I, 29, 16; Vit. X. orat. p. 841). Daß auch wohlhabende Privatleute in Athen in dieser Zeit architektonische Werke, wenn auch von geringerem Umfange, ausführen ließen, beweist nicht nur die Nachricht über den von Platon in der Akademie errichteten Tempel der Musen (*Diog. Laërt.* IV, 1, 3), sondern auch das einzige uns noch erhaltene Werk der athenischen Baukunst dieser Zeit, ein zum Untersatz für einen Dreifuß bestimmtes zierliches Rundtempelchen, welches Lysikrates, der Sohn des Lysitheides, aus dem Demos Kikynna zur Erinnerung daran, daß Ol. CXI, 2 der Knabenchor der Phyle Akamantis unter seiner Führung im musikalischen Wettkampfe gesiegt hatte, errichtet hat (C. I. Gr. n. 221; Alterthümer von Athen I. Lief. 3. Taf. 10 fg.). Es ist ein auf hohem Piedestal ruhender cylinderförmiger Bau aus converen Marmorplatten, deren Stoßfugen durch korinthische Säulen — die ältesten uns erhaltenen Beispiele dieser Stylgattung — verdeckt sind, mit Architrav (in 3 Bändern), Fries und reich verziertem, aus einem Stück gearbeite-

66) Bei *Diodor.* a. a. O. ist, besonders da der Cod. Coislin. *ἐχόντων* statt *ἐχουσῶν* gibt, ohne allen Zweifel *Τῶν δ' ἀετῶν — ἐχόντων* zu schreiben. 67) Es ist wahrscheinlich, daß die vortreffliche, in Terracina gefundene, jetzt im Museum des Lateran aufgestellte Marmorstatue des Sophokles (Mon. dell' instit. IV, 27; Monumenti del museo Lateranense tv. IV; vergl. Welcker, A. Denkm. I. S. 455 fg.) eine getreue Copie jenes athenischen Originals ist.

68) Der einzige uns bekannte Bau dieser Art, die Anlage einer von zwölf dorischen Säulen gestützten Vorhalle an dem großen Weihetempel in Eleusis durch den oben erwähnten Architekten Philon (*Vitruv.* VII. praef.; vergl. Alterthümer von Attika C. IV. Taf. 1 fg.) fällt in die Staatsverwaltung des Demetrios von Phaleros (Ol. CXV, 4 — CXVIII, 2), also bereits in den Anfang der folgenden Periode.

tem kuppelförmigem Dache, auf welchem sich ein durch Eleganz und Reichthum der architektonischen Ornamente ausgezeichneter, candelaberähnlicher Untersatz für den Dreifuß erhebt. Der Fries ist mit einer ringsherumlaufenden Reliefcomposition geschmückt (Alterthümer von Athen VI. Lief. 24. Taf. 5 fg.; Marbles of the British mus. IX. pl. 22 seq.), die, wenn auch von einem untergeordneten Künstler ausgeführt, doch in der Erfindung und Anordnung des Ganzen sowol als der einzelnen Gruppen einen echt künstlerischen Geist athmet. Den Mittelpunkt bildet der als anmuthiger Jüngling aufgefaßte Dionysos, der mit einem Löwen spielend auf einem Felsblock ruht, umgeben von jugendlichen Satyrn, die theils in behaglicher Ruhe dasitzen, theils dem Gott aus großen Mischkrügen Wein einzuschenken im Begriff sind; zu beiden Seiten dieser Mittelgruppe steht, den Blick von ihr abgewendet, je ein bärtiger Satyr als ruhiger Zuschauer eines nach beiden Seiten sich hinziehenden Kampfes zwischen anderen, meist älteren Satyrn und den Tyrrhenern, die den Gott anzugreifen gewagt haben; die letzteren sind zum Theil von ihren allerwärts siegreichen Gegnern zu Boden geworfen, theils fliehen sie vor ihnen, einige springen auch bereits in Delphine verwandelt (wobei der Künstler den Fischkopf mit dem Menschenkörper in sehr geistreicher Weise zu einem harmonischen Ganzen zu verschmelzen gewußt hat) ins Meer. Einen ganz ähnlichen künstlerischen Charakter zeigen auch einige neuerdings in Athen gefundene Reliefs mit choregischen, palästrischen und bakchischen Scenen, die ohne Zweifel ungefähr derselben Zeit angehören, wie das Denkmal des Lysikrates (*Beulé*, L'acropole II. pl. 4; Annali XXXIV. tav. d'agg. M. N. p. 208 seq.); endlich auch die in der Nähe jenes Denkmals gefundene Dreifußbasis mit den Figuren des Dionysos, der Nike und Telete (Annali XXXIII. tav. d'agg. G. p. 114 sq.).

Bedeutender war die architektonische Thätigkeit in dieser Zeit im Peloponnes. Hier war gegen Ende des vorigen Zeitabschnittes, Ol. XCVI, 2, einer der ältesten und angesehensten Tempel, der der Athene Alea in Tegea in Arkadien, vom Feuer verzehrt worden, was den Tegeaten Veranlassung gab, einen neuen, der an Größe wie an Schönheit der Ausführung alle anderen Tempel des Peloponnes, auch den olympischen Zeustempel nicht ausgenommen, übertraf, errichten zu lassen; die Leitung des Baues, sowie der Bildhauerarbeiten zum Schmuck desselben übertrugen sie dem Skopas aus Paros, einem damals noch jungen Manne, dessen künstlerische Thätigkeit wir bei Betrachtung der jüngeren attischen Bildnerschule näher ins Auge zu fassen haben, welcher das Werk mit allen Mitteln der zum höchsten Formenreichthum entwickelten Architektur ausführte. Für die äußere Säulenstellung des Tempels nämlich (wahrscheinlich 8 × 17 Säulen) wählte er die überhaupt in Folge der ganzen Richtung dieser Zeit auf das Zierliche und Schmuckreiche mehr und mehr in Aufnahme kommende ionische Ordnung; im Innern der hypäthralen Cella stellte er zwei Reihen dorische, darüber als Träger des Daches korinthische Säulen — die erste Anwendung derselben für den Tempelbau, von der wir Kunde haben — auf. Ob der äußere Fries mit Bildwerken geschmückt war, wissen wir nicht; wol aber kennen wir noch die Darstellungen der Giebelgruppen: die der Vorderseite zeigte den Kampf gegen den kalydonischen Eber, wobei dieser, wahrscheinlich sehr kolossal gebildet, von Atalante, Meleager und Theseus angegriffen den Mittelpunkt bildete; auf der einen Seite waren dann Telamon, Peleus, Polydeukes, Iolaos und die Söhne des Thestios, auf der andern hinter dem Eber der von Epochos gehaltene verwundete Ankäos, Kastor, Amphiaraos, Hippothoos und Peirithoos, in den Ecken vielleicht Jagdhunde oder Ortsgottheiten in liegender Stellung dargestellt. Im Westgiebel war der Kampf des Telephos gegen Achilles in der Ebene des Kaykos gebildet. Vergl. *Paus.* VIII, 45, 4 seq.; Welcker, A. Denkm. I. S. 199 fg.; Urlichs, Skopas' Leben und Werke S. 9 fg. Auch im Innern des Tempels waren zu beiden Seiten des aus dem alten Tempel geretteten Cultbildes (das später von Augustus nach Rom entführt und dann durch ein anderes aus Manthyrea ersetzt wurde) Werke des Skopas, Statuen des Asklepios und der Hygieia aus pentelischem Marmor aufgestellt (*Paus.* ib. 47, 1).

Ein etwa dem Ende dieser Periode angehöriges, in künstlerischer Hinsicht weit hinter dem tegeatischen Tempel zurückstehendes Bauwerk ist der Tempel des Zeus Nemeios, von welchem noch jetzt in dem einsamen Wiesenthale, das den Schauplatz der nemeïschen Spiele bildete, drei Säulen und die unteren Steinlagen der Cellamauern aufrecht stehen. Es war ein dorischer Peripteros von 6 × 13 Säulen, aber in einem Dorismus, welcher durch das die damalige Architektur beherrschende Streben nach Leichtigkeit und Zierlichkeit den eigentlichen Charakter dieses Styles eingebüßt und nur die äußeren Formen desselben beibehalten hat. Die sehr schlanken, über $6^1/_2$ untere Durchmesser hohen und sehr weitläufig stehenden Säulen mit dem niedrigen, sehr wenig ausladenden Capitäl machen vielmehr den Eindruck der Schwächlichkeit als der Eleganz und Feinheit; s. Alterthümer von Ionien Cap. 6. Taf. 15 fg.; Expédition de Morée III. pl. 71 seq.; Kugler, Geschichte der Baukunst I. S. 261.

Reiche Arbeit fanden dann Architekten wie Bildhauer bei den neuen Städtegründungen, welche in Folge der Demüthigung Sparta's durch die Thebaner hauptsächlich auf Betrieb und unter Oberleitung des Epameinondas im Peloponnes unternommen wurden. Zunächst wurde gleich nach der Schlacht bei Leuktra (Ol. CII, 2) im südlichen Arkadien auf der Grenze der alten Gaue der Parrhasier und Mänalier in der vom Helisson, einem Nebenflusse des Alpheios, durchflossenen Ebene eine Stadt von elliptischer Form, 50 Stadien im Umfang, unter dem stolzen Namen der „großen Stadt" (ἡ Μεγάλη πόλις) angelegt, die für die Folgezeit als Hauptstadt der ganzen Landschaft und als Bollwerk gegen die Spartaner dienen sollte (*Paus.* VIII, 27; vergl. Curtius, Peloponnesos I. S. 281 fg.; Expédition de Morée II. pl. 37 seq.). Es war das von Ionien ausgegangene,

durch Hippodamos von Milet wissenschaftlich begründete und bei der Anlage des Peiräeus (vergl. oben S. 426), des unteritalischen Thurioi (Ol. LXXXIV, 1) und der neuen Stadt Rhodos (Ol. XCIII, 1) zur praktischen Ausführung gebrachte neuere System des Städtebanes, mit geraden, in rechtem Winkel einander durchschneidenden Straßen und regelmäßigen, ringsum von zusammenhängenden Hallen umschlossenen Plätzen, das hier zur Anwendung kam; die Ringmauer wurde aus ganz gleichmäßigen Lagen sorgfältig behauener, länglich-viereckter Steine errichtet, oben mit Zinnen und mit zahlreichen, theils viereckten, theils runden Thürmen, die sich in mehren Stockwerken über die Mauer erheben, versehen und durch zum Theil großartige und wohlgeschützte Thoranlagen unterbrochen, wie wir dies Alles noch in den wohlerhaltenen Ruinen der etwas später als Megalepolis (Ol. CIII, 1) ebenfalls auf Veranlassung des Epameinondas, unter der Leitung des argivischen Feldherrn Epiteles, am Abhange und Fuße des Ithome angelegten Stadt Messene (s. Expédition de Morée I. pl. 22 seq.; Curtius, Peloponnesos II. S. 138 fg.) beobachten können. Beide Städte erhielten natürlich außer den zur Sicherheit gegen feindliche Angriffe und zur Erleichterung des öffentlichen Verkehrs bestimmten Anlagen auch zahlreiche, zum Theil prächtige Bauten für die Zwecke des Cultus: Tempel und Heiligthümer aller Art, Gymnasien, Stadien und Theater; Zeugniß davon geben noch die Trümmerstätten beider Städte, auf denen außer manchen theils in ihren Fundamenten, theils in größern Resten erhaltenen Tempelbauten, wie der kleine korinthische Tempel der Artemis Limnatis in Messene (*Lebas*, Voyage archéologique en Grèce, architecture, livr. 3—5. pl. 1—9), namentlich das Theater von Megalepolis, das größte aller griechischen Theater überhaupt (*Paus.* VIII, 32, 1; vergl. Expédition II. pl. 39), und das von dorischen Säulenhallen umgebene Stadion von Messene (Expédition I. pl. 24 seq.) bemerkenswerth sind. Zur Ausstattung der Heiligthümer und zum Schmuck der öffentlichen Plätze wurden zwar zum Theil ältere Bildwerke aus Ortschaften, deren Bewohner zum größern Theil nach der neuen Stadt übersiedelten, herbeigeschafft, wie dies namentlich in Megalepolis der Fall war; nicht wenige aber wurden durch namhafte Bildner aus verschiedenen Gegenden Griechenlands neu geschaffen. Die ausgebreitetste Thätigkeit entfaltete dabei der Messenier Damophon, von dessen Hand Messene sowol als Megalepolis zahlreiche Götterbilder aus Marmor, einige auch aus Holz und Marmor (Akrolithen), und Reliefs zum Schmuck der Tempel besaß (s. Brunn, Gesch. d. gr. K. I. S. 287 fg.); von anderen Künstlern sind uns der Argiver Polykleitos der Jüngere (*Paus.* VIII, 31, 4; vergl. oben S. 445. Anm. 52 und S. 447) und die Athener Kephisodotos und Xenophon (*Paus.* c. 30, 10) als für Megalepolis, der Maler Omphalion, ein Schüler des Atheners Nikias, als für Messene arbeitend (*Paus.* IV, 31, 11 seq.) bekannt.

Städteanlagen nach demselben System, aber von viel gewaltigerem Umfang entstanden gegen das Ende dieser und am Anfang der folgenden Periode, als nach Zerstörung des persischen Weltreiches neue griechische Reiche in den Ländern des Ostens begründet worden waren. Die älteste derselben ist Alexandreia, das großartige Siegesdenkmal, welches die griechische Cultur über die Jahrtausende ältere ägyptische errichtete, eine ebenso sehr durch ihre großartigen Anlagen für den Verkehr, als durch ihre prächtigen Heiligthümer und Paläste bewundernswerthe Welt- und Residenzstadt, deren Gründung noch durch Alexander selbst Ol. CXII, 1 begonnen und dem berühmtesten und genialsten unter den damaligen Architekten, Deinokrates (oder Deinochares) anvertraut wurde (*Vitruv.* II. praef.; *Plin.* N. H. V, 10, 62; vergl. Brunn, G. d. gr. K. II. S. 351 fg.; Krause, Deinokrates S. 433 fg.). Außerdem erbaute Alexander noch sieben andere Städte in Persien, Babylonien und Indien, von denen noch zwei (die eine am Kaukasus, die andere am Jaxartes) seinen Namen führten; doch keine dieser Gründungen scheint eine wirkliche Lebensfähigkeit besessen zu haben [69]). Dem von Alexander gegebenen Beispiele folgten dann in der nächsten Periode die Diadochen durch zahlreiche Städtegründungen; die großartigste derselben war Antiocheia am Orontes in Syrien, die Seleukos Nikator zur Verherrlichung seines Sieges über Antigonos bei Ipsos (Ol. CXIX, 4) durch den Architekten Xenäos erbauen ließ und deren Bevölkerung schnell in solchem Maße stieg, daß noch unter Seleukos Nikator selbst ein zweiter, unter Seleukos Kallinikos oder unter Antiochos dem Großen ein dritter, endlich durch Antiochos Epiphanes ein vierter Stadttheil hinzugefügt werden mußte; diese vier Stadttheile waren durch Zwischenmauern getrennt, aber durch eine gemeinsame Ringmauer umschlossen und enthielten außer großartigen Tempeln und Palästen namentlich prachtvolle bedeckte Säulenhallen, die sich zu beiden Seiten der Hauptstraßen hinzogen; s. *Strab.* XVI. p. 749 seq.; *Libanios*, Ἀντιοχικός I. p. 299 seq. ed. *Reiske*; *Malalas*, Chron. VIII. p. 199 seq. ed. Bonn.; vergl. *O. Müller*, Antiquitates Antiochenae (Gotting. 1839) p. 24 seq. Durch denselben Seleukos Nikator wurden noch andere griechische Städte in Asien gegründet, wie Seleukeia in Pierien [70]), Seleukeia in der Kilikia Tracheia (*Steph. Byz.* u. Σελεύκεια; vergl. Stark, Niobe S. 134 fg.), Apameia und Laodikeia (*Strab.* a. a. O.); durch Demetrios Poliorketes (um Ol. CXXII) Demetrias, eine der stärksten Festungen und bedeutendsten Handelsplätze des europäischen Hellas, auf der thessalischen Halbinsel Magnesia (s. meine Geographie von Griechenland I. S. 102).

---

69) Vergl. Hegewisch, Ueber die griechischen Colonien seit Alexander dem Großen (Altona 1811) S. 18 fg. Die Zurückführung anderer, den Namen Alexandreia tragender Städte (vergl. *Steph. Byz.* s. v. und Pauly's Realencyklopädie der class. Alterthumsw. u. d. A.) auf Alexander den Großen ist ziemlich unsicher; vergl. Grote, Geschichte Griechenlands VI. S. 632 fg. der teutsch. Uebers. 70) Ueber die von dieser Stadt noch erhaltenen bedeutenden Reste s. W. H. Yates im Museum of class. ant. II. p. 111 seq.

Eine wirkliche Förderung der Kunst wurde freilich durch alle diese Anlagen nicht erreicht, vielmehr legten gerade sie den Grund zum Verfall derselben, indem sie ihr die Richtung auf das Prächtige gaben, durch welche die Regelmäßigkeit und Reinheit der Ordnungen vielfach gestört und durch die Ornamentation, bei welcher allmälig eine gewisse Caprice an die Stelle des einfacheren Geschmackes tritt, fast ganz überwuchert wird. Doch tritt der Verfall selbst erst in der folgenden Periode hervor, während wir in unserem Zeitraum noch einer Anzahl von Denkmälern der höheren Baukunst, umfangreichen Tempeln und großartigen tempelähnlichen Grabanlagen, in Kleinasien begegnen, welche den ionischen Baustyl in einer seinem Charakter gemäßen Ausbildung, wenn auch ohne jene Feinheit und Anmuth, die wir noch jetzt am athenischen Erechtheion bewundern, zeigen. So der von dem Architekten **Pythios**, dem Erbauer des Mausolleion (s. unten; vergl. **Brunn**, G. d. g. K. II. S. 376), erbaute, von Alexander dem Großen geweihte (s. die Inschr. C. I. Gr. n. 2904) Tempel der Athene Polias in **Priene**, ein Peripteros mit 6 × 11 Säulen, schöner in Skulptur ausgeführter Blatt- und Rankenverzierung an Rinnleisten des Daches wie des Giebelfeldes und eleganten Säulencapitälen, an welchen die Augen der Voluten $2\frac{1}{3}$ Zoll tief eingebohrt sind, also wahrscheinlich durch vergoldeten Metallschmuck hervorgehoben waren; s. Alterthümer von Jonien C. 2. Taf. 3 fg. Den Eingang zum Peribolos des Tempels bildete ein ohne Zweifel längere Zeit nach Vollendung desselben errichtetes Propylon, eine Haupthalle mit nicht sehr geräumigem Thor, deren Decke im Inneren durch sechs Pilaster in zwei Reihen getragen wird, deren Capitäle nach Form wie nach Verzierung schon eine nur ganz äußerlich an die Traditionen des ionischen Styls anknüpfende Manier zeigen; die Seitenwände der Halle sind außer den Wandpfeilern an beiden Fronten, welchen je eine von vier ionischen Säulen getragene Vorhalle entspricht, noch mit je zwei Wandpfeilern an der Innen- wie an der Außenseite geziert, deren Capitäle in ganz ähnlicher willkürlich-decorativer Manier behandelt sind, wie die der Pilaster im Innern der Halle; s. Alterth. v. Jonien c. 2. Taf. 11 fg. Ungefähr gleichzeitig mit dem Tempel der Athene zu Priene scheinen die Tempel des Dionysos in **Teos** (Alterth. v. Jonien C. 1) und der Artemis Leukophryne zu **Magnesia** am Mäandros errichtet worden zu sein, beide Werke des Architekten **Hermogenes**, von denen der erstere durch ein Erdbeben in einer Weise zerstört ist, daß wir seinen Grundplan aus den Resten nicht mehr sicher feststellen können; doch erfahren wir aus Vitruvius (III, 2, 8; vergl. **Lorentzen** in Monumenti annali e bullettini dell' instituto 1854. p. 72 seq.), daß es ein ionischer Pseudodipteros eustylos (d. h. mit einer von Hermogenes zuerst angewandten Anordnung der Intercolumnien, die zwischen den übrigen Säulen $2\frac{1}{4}$ untere Durchmesser, zwischen den Mittelsäulen der beiden Fronten 3 u. D. betrugen) mit 6 × 15 Säulen[71]) war, indem die Säulen des Peristyls an allen vier Seiten so weit von den Cellamauern abstanden, daß noch eine zweite Säulenreihe dazwischen Raum gehabt hätte, eine Anordnung des Grundplanes, der wir zwar schon in einigen der selinuntischen Tempel begegnen, die aber erst durch Hermogenes in Verbindung mit jener neuen Anordnung der Säulenweiten künstlerisch geregelt wurde. Der Tempel zu Magnesia war nach der Angabe des Vitruvius (III, 1), mit welcher auch die bei einer Ausgrabung des Trümmerhaufens, den er jetzt bildet, durch die Franzosen entdeckten Reste des Bauwerks übereinstimmen (s. den von **Raoul-Rochette** im Journal des Savants, Novembre 1845. p. 641 seq. veröffentlichten Plan des Architekten **Clerget** und *Texier*, Description de l'Asie mineure Texte III. p. 90 seq.) ebenfalls ein ionischer Pseudodipteros aber mit 8 × 15 Säulen, von bedeutender Größe[72]), ausgezeichnet durch Schönheit der Verhältnisse, wie durch große Kunst der Ausführung (*Strab.* XIV. p. 647); er war umgeben von einem sehr geräumigen Peribolos, an dessen inneren Seiten sich doppelte Hallen mit dorischen Säulen von sehr schlanken Verhältnissen (über $6\frac{1}{2}$ untere Durchmesser hoch) hinzogen. Der äußere Fries des Tempels war mit einer sehr umfangreichen Reliefcomposition geschmückt, von der sehr zahlreiche Platten (zusammen 68,78 Meter lang) bei der Ausgrabung aufgefunden und nach Paris transportirt worden sind; s. *Clarac*, Musée de sculpture II. pl. 117 c—117 i. Dieselben stellen sämmtlich in sehr hohem Relief Kämpfe zwischen meist berittenen Amazonen und *geharnischten* Kriegern zu Fuß dar, welche in Hinsicht auf Lebendigkeit und Kühnheit der im Ganzen wohlgeordneten Composition vielfach an den Fries des Tempels von Bassä erinnern; allein die Ausführung des Einzelnen ist, abgesehen von einigen wenigen Platten, nicht nur eine durchaus handwerksmäßige, sondern auch namentlich in Hinsicht der Körperverhältnisse der Menschen wie der Pferde, so derbe, ja plumpe, daß man diese Bildwerke nur mit den der nach älteren Vorbildern ausgeführten spätrömischen Sarkophage vergleichen kann; auch die Waffenrüstung der Fußkämpfer ist nicht die griechische, sondern die römische. Da nun an eine spätere Hinzufügung des Frieses gegenüber der Versicherung des Architekten Clerget, daß die Marmorblöcke, auf welchen diese Skulpturen ausgeführt sind, einen integrirenden Theil des ganzen Bauwerks bilden, nicht zu denken, die Vermuthung Raoul-Rochette's aber, daß die Reliefs des Frieses bei der Erbauung des Tempels nur zu einem geringen Theile wirklich ausgeführt, im Uebrigen aber nur aus dem

71) So nach Lorentzen's unzweifelhaft richtiger Herstellung der Worte des Vitruvius: „Eas autem symmetrias constituit Hermogenes qui etiam primus invenit hexastylon (so alle Codd.) pseudodipteri variationem."

72) Die wichtigeren der von Clerget (bei Raoul-Rochette a. a. O. p. 642) gegebenen Maße sind folgende: Länge des Tempels von dem äußern Rande einer Ecksäule zur andern 56,856 Meter, Breite 30,626 M., unterer Durchmesser der Säulen 1,366 M., oberer Durchmesser 1,214 M., Höhe der Säulen mit Einschluß der Basis und des Capitäls 12,400 M., Gesammthöhe des Gebälks 2,997 M.; Höhe des in 8 Stufen gegliederten Unterbaues 1,820 M.

Groben behauen und erst in weit späterer Zeit, vielleicht sogar erst unter Julian, nach damaligem Geschmacke ausgearbeitet worden seien, an sich ziemlich unwahrscheinlich ist, so bleibt Nichts übrig als anzunehmen, daß die uns erhaltenen architektonischen wie plastischen Reste des Tempels einer Erneuerung desselben in der römischen Kaiserzeit, vielleicht in Folge einer Zerstörung durch ein Erdbeben, angehören, bei welcher man das, was von dem früheren Bauwerke noch brauchbar war, wieder benutzte, das Uebrige in möglichst getreuer, aber rein handwerksmäßiger Nachbildung des Ursprünglichen neu arbeitete.

Unter den tempelähnlichen Grab- und Ehrendenkmälern, denen wir, in Folge der veränderten Stellung der Kunst, wornach sie mehr und mehr in die Dienste der Fürsten, statt in die der Freistaaten treten muß, in dieser Periode zuerst begegnen, nimmt den ersten Rang ein das ebenso sehr wegen der Großartigkeit des Planes, als wegen des Reichthums und der Vollendung seines architektonischen und plastischen Schmuckes von den Alten als Wunderwerk gepriesene, von den Künstlern der folgenden Zeiten vielfach als Vorbild benutzte Grabmal des Königs Mausollos von Karien, das nach dessen Tode (Ol. CVI, 4 oder CVII, 2) von seiner Gattin und Nachfolgerin Artemisia unter der Leitung der hervorragendsten Künstler der damaligen Zeit, der Architekten Satyros und Pythios (vergl. S. 452) und der Bildhauer Skopas, Bryaris, Leochares und Timotheos (statt des letzteren nannten andere den Praxiteles), in der von Mausollos bedeutend erweiterten und durch zahlreiche Bauten verschönerten Stadt Halikarnassos errichtet wurde [73]). In der Mitte einer ausgedehnten Area, deren Felsboden schon früher zu Grabkammern benutzt worden war, erhob sich ein die Grabkammer des Königs umschließender massiver Unterbau, wahrscheinlich etwas über 50 Fuß hoch, der eine 63 Fuß lange, von einem 100 Fuß langen und 80 Fuß breiten Peristyl aus 9 × 11 ionischen Säulen umgebene Cella trug, deren Dach durch eine in 24 Stufen gegliederte Pyramide gebildet wurde; auf der obersten Stufe stand, durch ein hohes Piedestal weithin sichtbar, ein Viergespann mit den Kolossalstatuen des Mausollos und einer die Rosse lenkenden Göttin, 18′ 9″ hoch, ein Werk des Pythios; die Gesammthöhe des Ganzen betrug 140 gr. Fuß. Die aus zahlreichen einzelnen Stücken fast vollständig (bis auf die Arme und den linken Fuß) wieder zusammengesetzte, jetzt im britischen Museum aufgestellte Statue des Mausollos, das älteste uns erhaltene Beispiel der etwas idealisirenden Portraitbildung, zeigt durchaus individuelle, von dem allgemein griechischen Typus wesentlich abweichende Züge, ein allerdings bis zu einem gewissen Grade idealisirtes Barbarenantlitz; die nackten Körpertheile sind mit großer Weichheit, die Gewandung mit großartiger Einfachheit behandelt [74]). Außer der das Ganze krönenden Quadriga waren noch sehr zahlreiche andere Skulpturwerke an dem Denkmale angebracht: männliche und weibliche Statuen, Reiterstatuen und Löwenbilder von sehr verschiedenen Dimensionen, die theils vor dem Eingange der Cella, theils zwischen den Säulen des Peristyls, theils auf den Ecken des Unterbaues gestanden zu haben scheinen; leider sind sie, außer einem trefflichen, jedenfalls zur Statue einer Göttin gehörigen Frauenkopfe von edeln, völligen Formen und archaisch behandeltem Haar (Newton zu p. 106) uns nicht durch Abbildungen, sondern nur durch die Beschreibungen Newton's (vergl. auch Urlichs, Skopas S. 189 fg.) bekannt. Besonderes Interesse endlich haben für uns mehre große Reliefkompositionen, deren bedeutendste [75]), Amazonenkämpfe darstellend, ohne Zweifel den Fries des Peristyls bildete, der an der Ostseite von Skopas, an der Nordseite von Bryaris, im Westen von Leochares, im Süden von Timotheos gearbeitet, d. h. unter der Leitung und nach den Entwürfen dieses Künstlers von untergeordneteren Arbeitern ausgeführt worden war. Schon längere Zeit vor der Ausgrabung des Bauwerks waren mehre, leider großentheils sehr verstümmelte Platten dieses Frieses, die in die Mauern des Castells Budrun eingefügt gewesen, durch Lord Stratford de Redcliffe nach London gebracht, einige andere im Privatbesitze in Genua wiedergefunden worden (abgebildet in den Monumenti dell' inst. V. tv. 1—4 und tv. 18—21); endlich sind noch einige und zwar von der unter Skopas' Leitung gearbeiteten Ostseite, bei der Ausgrabung zum Vorschein gekommen (abgebildet bei *Newton*, Atlas pl. IX u. X), sodaß wir nun noch ziemlich den vierten Theil des Ganzen besitzen [76]). Die

73) Vergl. darüber das durch die Entdeckung und Ausgrabung des Bauwerks im Jahre 1856—1857 veranlaßte Prachtwerk von *C. T. Newton*, A history of discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae (London 1862), von welchem Bd. 1 des Textes und Taf. 1—48 des Atlas sich auf Halikarnassos und zwar hauptsächlich auf das Mausolleion beziehen. Eine in manchen Punkten von den dort niedergelegten Resultaten abweichende Restauration des Bauwerks gibt *J. Fergusson*, The Mausoleum at Halicarnassus restored in conformity with the recently discovered remains. London 1862; eine Revision beider Urlichs, Skopas' Leben und Werke (Greifswald 1863) S. 162 fg. Die Hauptstellen der Alten über das Bauwerk sind *Plin.* N. H. XXXVI, 5, 30 seq.; *Vitruv.* VII. praef.; *Hygin.* Fab. 223; *Lucian.* Dial. mort. 24, 1.

74) Leider ist nur der Kopf abgebildet bei Newton zu p. 104; in Betreff der übrigen Theile wiederhole ich das auf Autopsie beruhende Urtheil von W. Lübke, Geschichte der Plastik S. 186. 75) Von zwei anderen sind nur geringere Bruchstücke erhalten, aus denen man sieht, daß die eine Kentaurenkämpfe, die andere Wagenrennen darstellte; der Platz, den diese Reliefs einnahmen, ist nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen, denn die Ansicht des Architekten Pullan (bei Newton), daß sie in verschiedener Höhe in die Außenwände der Cella eingefügt gewesen seien, hat sehr wenig Wahrscheinlichkeit; eher dürfte die eine Reihe als Fries der äußeren Cellawände, die andere als Schmuck des Unterbaues gedient haben. Vergl. auch Urlichs, Skopas S. 198 fg. 76) Lübke, der übrigens diese Skulpturen treffend beurtheilt und die Auslassungen Overbeck's (G. d. gr. Plastik II. S. 102 fg.) über dieselben mit Recht zurückweist, scheint den Fries irrigerweise an den Unterbau statt an das Peristyl der Cella zu setzen, indem er (G. d. Plastik S. 180 fg.) die Länge des ganzen Frieses nach der von Pullan und Newton angenommenen Ausdehnung des Unterbaues auf 415 Fuß berechnet. Auch Urlichs (Skopas S. 201) scheint

Composition war, soweit wir sie darnach beurtheilen können, eine im Ganzen, abgesehen von einigen Wiederholungen, die bei einem so ausgedehnten Werke sich kaum vermeiden lassen, vortreffliche; die einzelnen Gruppen zeigen die Kühnheit und leidenschaftliche Bewegtheit des Frieses von Phigalia, aber ohne die Wildheit und übertriebene Heftigkeit desselben, wie sie denn auch in Hinsicht auf die Behandlung der Körperformen, die hier durchaus zierlich und anmuthig, mit großer Weichheit und Feinheit gebildet sind, sehr zu ihrem Vortheil von demselben abstechen. Allerdings ist die Ausführung im Einzelnen ziemlich ungleichartig, nicht selten bemerkt man auch geradezu Verstöße gegen die Richtigkeit der Zeichnung; allein dies ist gewiß nur auf Rechnung der untergeordneten Arbeiter, nicht der Meister, die diese den Geist echt attischer Kunst athmende Composition schufen, zu setzen; höchstens könnte man diesen zum Vorwurf machen, daß hier und da in der Behandlung der nackten Körpertheile der Amazonen und der flatternden Gewänder eine gewisse Vorliebe für das Sinnlich-Reizende und ein Streben nach einem mehr malerischen Effect hervortritt; allein dies sind Charakterzüge, die der ganzen Richtung jener Zeit entsprechen und auf denen ja im Wesentlichen auch die Verschiedenheit der jüngeren attischen Kunstschule von der älteren beruht.

Ein dem Mausolleion in mehrfacher Hinsicht verwandtes, wahrscheinlich aber etwas älteres Bauwerk [77]) hat der englische Reisende Fellows auf der Akropolis der lykischen Stadt Xanthos in Trümmern aufgefunden und darnach im Wesentlichen wol richtig restaurirt; s. dessen Account of the Ionic trophy monument excavated at Xanthus. London 1848 und C. Falkener im Museum of classical antiquities I. p. 256 seq. Es war, wie das Mausolleion, ein auf hohem Unterbau stehendes ionisches peripteres Heroon, dessen Cella von einem verhältnißmäßig sehr geräumigen Peristyl von 4 × 6 Säulen [78]) umgeben war, in den zierlichen Formen des ionischen Baustyls ausgeführt, nur darin von dem Herkommen der griechischen Architektur abweichend, daß der mit Skulpturen (Kämpfe zwischen Reitern und Fußgängern, Jagdscenen und Darbringung von Geschenken an einen Satrapen) verzierte Fries zugleich die Stelle des Architravs vertrat und daß der plastische Schmuck der Giebelfelder nicht aus freistehenden Statuengruppen, sondern aus Hochreliefs bestand, die, wie man aus den noch erhaltenen Resten sieht, im Ostgiebel die Anbetung von Göttern (Zeus, Hera, Apollon, Athene und Hebe sind noch erkennbar) durch Jünglinge und Mädchen, im Westgiebel Kämpfe zwischen gerüsteten Fußkämpfern und Reitern darstellten. Ein ähnlicher Fries wie über den Säulen des Peristyls scheint sich über den äußeren Cellawänden hingezogen zu haben; die davon erhaltenen Platten zeigen die Darstellung eines Trinkgelages und Opferscenen. Ferner waren zwei andere Reihen von Reliefplatten ebenfalls als Friese in den Unterbau eingefügt; der eine von 3′ 4″ Höhe nicht weit oberhalb der Basis, der andere, nur 1′ 3″ hohe, unmittelbar unter der durch zwei Kymatien charakterisirten Bekrönung desselben; beide stellen Kampfscenen dar, der erstere eine mit großer Lebendigkeit und Naturwahrheit aufgefaßte Schlacht zwischen Hopliten, Lanzenkämpfern, Bogenschützen und Reitern, der obere eine Schlacht zwischen Hopliten, den Angriff auf eine befestigte Stadt und die Uebergabe derselben an einen thronenden persischen Satrapen — ohne Zweifel denjenigen, dem zu Ehren das ganze Denkmal errichtet ist und dessen Grabkammer *wahrscheinlich* in dem Unterbau desselben enthalten war. Alle diese Reliefcompositionen zeigen eine einfache, öfter etwas monotone Anordnung, hier und da auch namentlich in dem oberen Friese des Unterbaues, eine stark realistische Auffassung, die sich namentlich in der Darstellung der belagerten Stadt mit ihren von Zinnen bekrönten Mauern, über welche die Köpfe der Vertheidiger hinwegschauen, und der in geschlossenen Colonnen anrückenden Fußkämpfer ausprägt und entschieden an ähnliche realistische Darstellungen auf assyrischen Bildwerken erinnert; allein die Ausführung ist nach der Behandlung der Körper wie der Gewänder durchaus eine griechische, sodaß wir annehmen müssen, daß die Künstler, welche diese dem lykischen Geschmack entsprechenden Darstellungen arbeiteten, in Hinsicht auf die Technik der Skulptur völlig auf dem Standpunkte der hellenischen Kunst standen. Dieser echt hellenische Charakter ist am vollständigsten ausgeprägt in den Einzelstatuen, welche bei der Ausgrabung theils fast vollständig (nur die Köpfe fehlen durchaus), theils in bedeutenden Bruchstücken gefunden wurden und wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit als zu dem Denkmale gehörig betrachtet werden, wenn auch die Stelle, welche sie darau einnahmen, etwa mit Ausnahme einiger Löwenbilder, die wahrscheinlich vor dem Eingange der Cella oder auf den Ecken des Unterbaues standen, nicht mit Sicherheit zu bestimmen ist. Die bedeutendsten darunter sind zehn fast lebensgroße weibliche Statuen, in lebhafter Bewegung, mit langen in Folge des raschen Vorwärtsschreitens sich an die vorstehenden Theile des

irrigerweise für diesen Fries des Peristyls die Maße des Unterbaues anzunehmen. Legen wir die Dimensionen des Peristyls (100′ zu 80′) zu Grunde, so erhalten wir für den ganzen Fries eine Länge von 360′, wovon noch 85′ 9″ erhalten sind.

77) Ueber die Zeit und Veranlassung desselben s. den Vortrag von Urlichs: „Ueber das Nereidenmonument von Xanthos," in den Verhandlungen der 19. Philologenversammlung zu Braunschweig S. 61 fg.; er bezieht die an den Friesen dargestellten Kämpfe auf die von Theopompos (fr. 111 in Fragmenta historicorum Graecorum ed. *C. Müller*. Vol. I.) erwähnte Eroberung der Stadt Telmissos durch die Lykier unter der Führung ihres Königs (d. h. Satrapen von persischer Abkunft) Perikles, die etwa in Ol. CII gehört. 78) Dies ist die jedenfalls richtigere Annahme Falkener's, während Fellows 4 × 5 Säulen ansetzt; auch Falkener's Berechnung der Maße der Cella (20′ 8,393″ × 11′ 3,7″) scheint der von Fellows (14′ 10,5″ × 9′) vorzuziehen. — In Betreff der Skulpturen folge ich, da mir dieselben nur durch unzureichende Abbildungen bekannt sind, im Wesentlichen den Urtheilen Welcker's (in O. Müller's Handbuch der Archäologie §. 128*) und Lübke's (Gesch. der Plastik S. 175 fg.), welcher letztere die von Overbeck (G. d. gr. Plastik II. S. 106 fg.) gegen die Zusammengehörigkeit derselben erhobenen Einwendungen mit Recht zurückweist.

Körpers eng anschmiegenden, nach Hinten und Seitwärts in weitem Bausch flatternden Gewändern bekleidet und durch an den Plinthen angebrachte Seethiere (Fische, Seekrebs, Muschel, Vogel) als Meerbewohnerinnen charakterisirt; wahrscheinlich stellen sie Nereiden dar, welche durch die in einigen der Friese gebildeten Kämpfe aus ihrem Element ans Land gelockt herbeieilen, um Zeugen des Sieges ihrer Verehrer zu sein. Diese Statuen erinnern in Bezug auf Erfindung wie Ausführung sehr deutlich an einige Statuen der Niobetöchter, namentlich an die treffliche mit flatterndem Gewande hinwegeilende Niobide des Museo Chiaramonti (II. tv. 37; Stark, Niobe und die Niobiden Taf. XII); doch sind im Einzelnen einige Nachlässigkeiten und Flüchtigkeiten zu bemerken, welche uns zu der Annahme nöthigen, daß wir hier Werke eines untergeordneten Künstlers, der nach Vorbildern oder Entwürfen eines bedeutenderen, ohne Zweifel der Richtung der jüngeren attischen Schule folgenden Meisters [79]) arbeitete, vor uns haben.

Wie sehr überhaupt die einheimische lykische Kunst unter dem Einflusse der griechischen, insbesondere der attisch-ionischen stand und auch wo sie sich ungriechischer, eigenthümlich lykischer Formen bediente, denselben einen griechischen Geist einzuhauchen wußte, das beweisen besonders die äußerst zahlreichen Felsgräber, welche oft in vielen Stockwerken über einander in die Felswände hineingearbeitet sind und in ihren Façaden theils die Formen ionischer Heroa, theils Nachbildungen einheimischer, auf kufenähnlichen Balken ruhender und durchaus aus Balkengerüst bestehender Holzhütten zeigen. Viele dieser Gräber sind auch mit Reliefs geschmückt, welche theils Familienscenen, Mahlzeiten, Opferhandlungen, theils Schlachten und Thierkämpfe vorstellen und obwol mehrfach mit lykischen Beischriften versehen, doch in der Composition, der Formgebung und der bei einigen noch sehr wohl erhaltenen Bemalung durchaus im Geiste der griechischen Kunst ausgeführt sind; vergl. Fellows, Ein Ausflug nach Kleinasien und Entdeckungen in Lycien, teutsch von Zenker, I. Taf. 1; 17. II. Taf. 1. 5. 6. 11. 12. 15. 18 — 31; *Texier*, Description de l'Asie mineure III. pl. 224 — 231.

Unter den Künstlern, durch welche die attische Plastik dieser Epoche ihre neue Richtung vorgezeichnet erhielt, ist an erster Stelle Skopas von der Insel Paros zu nennen [80]), wahrscheinlich der Sohn und Schüler des Erzgießers Aristandros von Paros (s. oben S. 448; vergl. *Boeckh.* ad C. I. Gr. n. 2285 b), daher er zuerst selbst auf diesem Gebiete der Plastik thätig war, wovon die Erzstatue der auf einem Bocke sitzenden Aphrodite Pandemos in Elis (*Paus.* VI, 25, 2) Zeugniß ablegt, während er später sich ausschließlich der offenbar seiner künstlerischen Individualität mehr zusagenden Marmorskulptur zuwandte. Noch während seines Aufenthalts im Peloponnes entstanden eine Anzahl Werke dieser Technik, wie die schon oben (S. 450) erwähnten Giebelgruppen des unter seiner Leitung gebauten Tempels der Athene Alea in Tegea und die in demselben Tempel aufgestellten Statuen des Asklepios und der Hygieia, ferner die Statuen derselben Gottheiten im Tempel des Asklepios in Gortys in Arkadien (*Paus.* VIII, 28, 1) [81]), eine Statue der Hekate in Argos (*Paus.* II, 22, 7) und des Herakles im Gymnasion in Sikyon (*Paus.* II, 10, 1), lauter Werke, bei denen er offenbar im Wesentlichen noch der Richtung der argivischen Schule des Polykleitos folgte. Etwa um Ol. C siedelte er dann nach Athen über, wo er gegen 30 Jahre lang eine bedeutende Thätigkeit, hauptsächlich auf dem Gebiete der Götterbildung entfaltete und den Styl der jüngeren attischen Schule ausbildete, welche mit anmuthiger Schönheit und einer gewissen Vorliebe für das Sinnlich-Reizende die höchste Lebendigkeit und Bewegtheit und eine große Kunst in der Darstellung der äußern Erscheinung der Seelenbewegungen, von leiser Wehmuth und zartem Liebesverlangen bis zum tiefsten Schmerz und der stürmischsten Begeisterung verbindet. Aus dieser Periode, dem reiferen Mannesalter des Künstlers, stammen außer den noch später in Athen selbst oder benachbarten Städten erhaltenen Werken, wie den beiden Statuen der versöhnten Erinnyen in dem Heiligthume derselben am Areopag (*Polemon* Fr. 41. *Preller;* vergl. Urlichs Skopas' Leben und Werke S. 48 fg.), der Gruppe des Eros, Himeros und Pothos im Tempel der Aphrodite zu Megara (*Paus.* I, 43, 6) [82]), den Statuen der Athene Pronaos (oder Pronoia) und der Artemis Eukleia in Theben (*Paus.* IX, 10, 2; 17, 1), wahrscheinlich auch die meisten der von Plinius (N. H. XXXVI, 5, 25 seq.) als zu seiner Zeit in Rom befindlich genannten Werke, von denen die im Palatinischen Tempel aufgestellte Statue des Apollon als Kitharöden in langem Gewande (vergl. *Propert.* III, 29, 16), die nach einer

79) Ob dies Bryaxis war, wie Urlichs vermuthet, dürfte, da uns alle Anhaltspunkte zur Beurtheilung des individuellen Styls dieses Künstlers fehlen, eine unlösbare und daher ziemlich müßige Frage sein. 80) Siehe über ihn Brunn, Gesch. d. gr. K. I. S. 318 fg. und besonders Urlichs, Skopas' Leben und Werke. Greifswald 1863.

81) Da nach Pausanias der Gott als noch bartloser Jüngling gebildet war, so hat E. Curtius (Arch. Zeitung 1852. Nr. 38) mit dieser Gruppe ein aus Gortys auf Kreta stammendes Marmorrelief des Louvre, auf welchem neben dem thronenden Zeus nach seiner Deutung Hygieia und der jugendliche Asklepios dargestellt sind, verglichen; doch scheint es mir fraglich, ob nicht die dem Zeus zunächst stehende weibliche Figur mit der Prochoe vielmehr Hebe, der jugendliche, nur mit der Chlamys bekleidete Mann neben ihr, der mit der erhobenen Linken wahrscheinlich einen nur gemalten Speer aufstützte, Ares (oder Apollon) ist. 82) Gegen die Versuche Panofka's, eine Nachbildung des Himeros in erhaltenen Bildwerken nachzuweisen, vergl. Jahrb. f. Philol. Bd. 77. S. 103; Urlichs, Skopas S. 91 fg. Jedenfalls hatte der Künstler die drei so nahe verwandten Gestalten nicht nur durch verschiedenen Gesichtsausdruck, sondern auch durch Verschiedenheiten in der Bildung der Körper und der Beflügelung und durch besondere Attribute unterschieden; daß aber diese Unterscheidung mehr aus der subjectiven Auffassung des Künstlers als aus dem allgemeinen Volksglauben hervorgegangen war und daher ohne Namensbeischriften auch dem griechischen Beschauer nicht völlig klar gewesen wäre, scheinen mir die Worte des Pausanias (εἰ δὴ διάφορά ἐστι κατὰ ταὐτὰ τοῖς ὀνόμασι καὶ τὰ ἔργα σφίσι) anzudeuten.

sehr wahrscheinlichen Vermuthung von Urlichs (Skopas S. 63 fg.) ursprünglich im Tempel der Nemesis in Rhamnus gestanden hatte, uns nicht nur durch kleine Nachbildungen auf Münzen des Augustus und Nero (Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 32 n. 141 b u. c), sondern auch durch eine gute, jedenfalls der ersten Kaiserzeit angehörige Copie, eine in der sogenannten Villa des Cassius bei Tivoli gefundene, jetzt im Museo Pio-Clementino des Vatican aufgestellte lebensgroße Marmorstatue, welche den Gott in reichem, bis zu den Zehen herabfallendem Untergewand und langem über den Rücken in großartigem Faltenwurf herabwallendem Mantel, das etwas aufwärts gerichtete, mit träumerisch-sinnendem Ausdruck gebildete Haupt vom Lorbeer umlaubt, die große Prachtkithara an breitem von der rechten Schulter über die Brust reichendem Riemen tragend darstellt (Museo Pio-Clem. I, 16; Müller-Wieseler a. a. O. n. 141 a), genauer bekannt ist [83]. Auch von einem zweiten jener Werke, dem kolossalen sitzenden Ares in dem von D. Junius Brutus Callaecus geweihten Tempel des Gottes [84], ist uns vielleicht eine Copie erhalten in der Statue der Villa Ludovisi (Müller-Wieseler, D. d. a. K. II. Taf. 23. n. 250), welche den Gott darstellt, wie er nur mit der um die Schenkel geschlagenen Chlamys bekleidet auf einem Felsen sitzt, das etwas erhobene linke Knie mit beiden Händen (von denen die rechte das in der Scheide steckende Schwert hält) umschließend, also in völliger Unthätigkeit und ganz seinen eigenen Gedanken hingegeben (vergl. Stephani, Der ausruhende Herakles S. 143 fg.), wie auch im Antlitz der Ausdruck träumerischen Nachsinnens ausgeprägt ist; der Helm liegt unter seinem linken Fuße, neben dem rechten sitzt ein (nur zum Theil antiker) Eros, an den Felssitz ist der Schild angelehnt. In Athen endlich ist jedenfalls auch eine der berühmtesten Statuen des Meisters, in welcher die pathetische Richtung seiner Kunst am bestimmtesten hervortrat, entstanden, eine Mänade, die in verzückter Begeisterung, mit aufgelöstem Haar und zurückgeworfenem Haupte vorwärts stürmte, ein getödtetes Zicklein in der Hand (*Callistr.* Stat. 2; vergl. Urlichs, Skopas S. 60 fg.), ein Werk, von dem wir uns weniger nach den Mänadengestalten römischer Reliefs, als nach der trefflichen, aus Smyrna stammenden Marmorstatuette, welche eine mit einem Thierfell über dem Chiton bekleidete, in bakchischer Begeisterung vorwärts eilende Frauengestalt darstellt (Gerhard, Arch. Zeitung 1849. Nr. 1. Taf. 1 fg.; vergl. Stark, Niobe und die Niobiden S. 297 fg.), eine annähernde Vorstellung machen können.

Als der Künstler bereits in höherem Alter, etwa an der Schwelle der Siebenzig, stand, folgte er, wie schon oben (S. 453) berichtet, im Verein mit drei jüngeren Genossen, die sich wahrscheinlich unter seiner Leitung in Athen zu Künstlern herangebildet hatten, dem ehrenvollen Rufe der Artemisia zur Ausführung der Skulpturen am Mausolleion, fand aber während oder nach der Vollendung dieser Arbeit auch noch Zeit, für andere Orte Kleinasiens statuarische Werke auszuführen (vergl. *Paus.* VIII, 45, 5), wie Statuen der Athene und des Dionysos für Knidos, wo auch sein Genosse Bryaxis eine Statue des Dionysos arbeitete (*Plin.* N. H. XXXVI, 5, 22) [85]), der Leto, die als Göttin mit dem Scepter, und der Ortygia, die als Amme der Kinder derselben, diese auf dem Arme tragend, dargestellt war, für einen Tempel im heiligen Haine Ortygia bei Ephesos (*Strab.* XIV. p. 640) [86]. Endlich sind noch einige im nördlichen Kleinasien befindliche Werke zu erwähnen, von denen wir es unbestimmt lassen müssen, welcher Periode der Thätigkeit des Künstlers sie angehören: die Statue des Apollon Smintheus mit einer Maus unter dem Fuße in Chryse an der Küste von Troas (*Strab.* XIII. p. 604), die Gruppe der Aphrodite und des Pothos auf der Insel Samothrake (*Plin.* N. H. XXXVI, 5, 25) [87]) und eine ursprünglich wol für das Giebelfeld eines Poseidontempels in Bithynien gearbeitete, sehr figurenreiche Gruppe, welche später in einem von Cn. Domitius Ahenobarbus am Circus Flaminius in Rom errichteten Tempel des Neptun stand: Poseidon, Thetis und Achilles, von Nereiden, die auf Delphinen und Hippokampen reiten, von Tritonen und sonstigen Meerwundern umgeben; *Plin.* a. a. O. §. 26, dazu Urlichs, Skopas S. 126 fg. [88]). Skopas hat

83) An die von Overbeck (G. d. gr. Pl. II. S. 12 fg.) in Aussicht gestellte Möglichkeit, „daß man später einmal sich entscheiden wird, eine ungleich vorzüglichere Statue in der Sammlung des Lord Egremont zu Petworth [Müller-Wieseler, D. d. a. K. II. Taf. 12. n. 133] „als Nachbildung des Skopasischen Apollon anzuerkennen.“ kann ich schon deshalb nicht glauben, weil die Gewandung dieser Statue (die überhaupt keine *longa vestis* ist) von der auf den Münzen dargestellten gänzlich abweicht. 84) Die Combination, durch welche Urlichs (Skopas S. 118 fg.) eine Stadt im Gebiete von Pergamos als den ursprünglichen Standort dieser Statue nachzuweisen sucht, erscheint mir als äußerst unsicher.

85) Den Einfluß der Kunst des Skopas und Bryaxis erkenne ich auch in der trefflichen, von Newton im Temenos der Demeter und Persephone in Knidos entdeckten Statue einer sitzenden Demeter, die in Hinsicht auf Schönheit des Ausdrucks und anmuthigen Fluß der Gewandung zu den schönsten uns erhaltenen Werken griechischer Kunst gehört (*Newton*, A history of discoveries etc. pl. 55), wenn es auch verwegen sein würde, sie für das Werk eines der beiden Künstler selbst zu halten. Vergl. auch Urlichs, Skopas S. 160 fg. 86) Vergl. Urlichs, Skopas S. 114 fg., dessen Ansicht, daß diese Statuen vor dem Brande des auf der andern Seite der Stadt gelegenen großen Tempels, also vor Ol. CVI. 1, aufgestellt worden seien, weil nachher die Ephesier ihre Mittel zusammennehmen mußten, um den Verlust zu ersetzen, ich nicht theilen kann, da es mir wahrscheinlicher scheint, daß Skopas und Praxiteles gleichzeitig von Halikarnassos aus nach Ephesos kamen. 87) Urlichs (Skopas S. 98 fg.) nimmt an, daß diese Gruppe und die Statue in Troas schon früher, Ol. CI—CII, entstanden seien, wie mir scheint ohne ausreichenden Grund. 88) Mit Recht erklärt sich derselbe gegen die Ansicht Welcker's (Alte Denkmäler I. S. 204 fg.), daß den Gegenstand dieser Composition die Ueberbringung der Waffen an Achill gebildet habe; denn abgesehen davon, daß es unwahrscheinlich ist, daß Plinius die Waffen in den Händen der Nereiden, wenn sie vorhanden gewesen wären, nicht erwähnt hätte, wäre die Anwesenheit des Poseidon bei dieser Scene völlig zwecklos. Wenn aber Urlichs selbst (S. 149) als Inhalt der Darstellung den Moment bezeichnet, „worin Poseidon

durch dieses Werk ohne Zweifel im Wesentlichen den idealen Typus dieser Seedämonen für die griechische Kunst festgestellt; in welch' hohem Sinne er sie auffaßte, wie er mit der reizenden Anmuth, dem weichen Fluß der Linien in den jugendlichen Körpern der Nereiden, mit den halbthierischen, aber kräftigen und höchst charakteristischen Gestalten der Tritonen einen tieferen geistigen Ausdruck, den einer leisen Wehmuth im Antlitz, zu verbinden wußte, das zeigt am besten ein treffliches, großes Marmorrelief der münchener Glyptothek (Nr. 116 des Kataloges von Schorn), den Hochzeitszug des Poseidon und der Amphitrite im Geleit von Tritonen und Nereiden darstellend, das unter allen uns erhaltenen Werken dieser Art die künstlerische Auffassung des Skopas am besten wiederspiegelt; s. O. Jahn in den Berichten der Sächs. Ges. d. Wiss. 1854. S. 160 fg. Taf. III—VIII.

Dem Skopas steht in Hinsicht auf die Richtung seiner Kunst zunächst, übertrifft ihn aber noch wenn nicht an Ruhm, so doch an Fruchtbarkeit und an Mannichfaltigkeit seiner künstlerischen Schöpfungen Praxiteles aus dem attischen Demos Eresidä (Roß, Arch. Aufsätze I. S. 173), wahrscheinlich der Sohn des Bildhauers Kephisodotos (vergl. oben S. 451 und Brunn, G. d. gr. K. I. S. 269), von dem er wol auch den ersten Unterricht in der Kunst erhielt; daß aber hauptsächlich Skopas auf seine künstlerische Entwickelung einen bedeutenden Einfluß geübt hat, ist bei der engen Verwandtschaft seiner Kunstschöpfungen mit denen des älteren Meisters unzweifelhaft, wenn es auch fraglich bleibt, ob er als Schüler desselben im engeren Sinne bezeichnet werden darf. Der Hauptschauplatz seiner Thätigkeit war Athen [89]) und die benachbarten Ortschaften, wie namentlich Megara, das besonders reich an Werken von ihm war, und einige Städte Böotiens (Platää, Thespiä, Theben und Lebadeia); die wenigen Werke, welche einige Orte des Peloponnes (Mantineia, Olympia und Elis) von ihm besaßen, können recht wol bei ihm in Athen bestellt und dort von ihm ausgeführt worden sein, ohne daß wir wenigstens einen längeren Aufenthalt im Peloponnes vorauszusetzen brauchen. Dagegen dürfte die Nachricht, daß er mit an dem Skulpturschmuck des Mausolleion gearbeitet habe (*Vitruv.* Praef. VII), wenigstens in soweit auf Wahrheit beruhen, daß er mit Skopas und dessen Genossen sich zur Ausführung dieses Werkes nach Karien begab; wahrscheinlich aber hat er dort seinen Entschluß geändert, seinen Antheil an jener Arbeit dem Timotheos übertragen und lieber größeren statuarischen Aufgaben im Auftrage benachbarter Städte sich gewidmet; damals, also etwa zwischen Ol. CVIII und CX, mag die von den Koern bestellte Aphrodite und die gleichzeitig damit vollendete nackte, welche die Knidier erwarben, eine dritte Aphroditestatue für ein Heiligthum des Adonis in Alexandreia am Latmos, die Reliefs am Altar des Artemistempels in Ephesos [90]) und die Statue des Eros für Parion in der Propontis entstanden sein. Um Ol. CX scheint Praxiteles nach Athen zurückgekehrt zu sein, wo er jedenfalls bis an seinen Tod — über dessen Zeit wir ebenso wenig unterrichtet sind, als über die des Beginnes seiner Künstlerlaufbahn, wenn man nicht darauf das von Plinius (N. H. XXXIV, 19, 50) gegebene Datum Ol. CIV beziehen will — verblieb. In diese reifste Periode seines Schaffens fallen wahrscheinlich zwei Werke, welche er für den Tempel der Hera in Platää arbeitete, da man vermuthen darf, daß dieselben erst nach der kurz nach der Schlacht bei Chäroneia (Ol. CX, 3) erfolgten Rückkehr der vertriebenen Platäer in ihre Stadt bestellt und ausgeführt worden sind: die kolossale Statue der Hera Teleia [91]) aus pentelischem Marmor und eine Gruppe (oder ein Relief?) aus gleichem Material, Rhea, dem Kronos einen in Windeln gewickelten Stein anstatt des Zeuskindes darreichend. Sonst ist uns über die Lebensverhältnisse des Künstlers Nichts überliefert, außer einigen Anekdoten über sein Verhältniß zu der berühmten Hetäre Phryne, die ihm nicht nur als Modell zu einigen seiner berühmtesten Statuen gedient haben soll, sondern auch in zwei Protraitstatuen von ihm dargestellt worden war, deren eine, aus Marmor, in Thespiä, die andere, von vergoldetem Erz, als Weihgeschenk der Phryne auf einer

seiner Verheißung gemäß der Thetis ihren göttlichen Sohn nach dessen Tode wieder gibt, um ihn seinem seligen Leben als einen herrlichen Sohn des Meeres zuzuführen," und als Zeugniß für eine solche Verheißung eine Stelle des Quintus Smyrnäos (III, 766 seq.) anführt, so übersieht er, daß in dieser Stelle Poseidon der trauernden Thetis nur verspricht, er wolle ihrem Sohne, der nicht unter den Todten, sondern unter den Göttern weilen werde, die Insel Leuke als Geschenk geben, wo die umwohnenden Völker ihn gleich dem Poseidon selbst ehren würden; von einer Zurückgabe des Achilleus aber an seine Mutter durch Poseidon ist nirgends die Rede. Wir müssen also an der Ansicht Böttiger's, daß Skopas die Ueberführung des Achill nach der Insel Leuke durch Poseidon und Thetis darstellte, festhalten, und erklären die Betheiligung des Poseidon an diesem Zuge mit Urlichs als Anerkennung der Aufnahme Achill's unter die Meergottheiten. — Sehr ansprechend ist die Vermuthung Urlichs' (S. 147), daß die anmuthige Statue einer auf einem Delphin sitzenden, mit durchsichtigem Chiton und Schleier, der in weitem Bausch hinter ihrem Rücken flattert, bekleideten Nereide in Venedig (*Zanetti*, Antiche statue di Venezia II. tv. 38) die Copie einer Statue aus dem Cyclus des Skopas sei.

89) Daß auch eine Anzahl der von Plinius (XXXIV, 19, 69 und XXXVI, 5, 23) theils ohne Ortsangabe, theils als in Rom befindlich aufgeführten Werke des Künstlers ursprünglich in Athen aufgestellt waren, hat Urlichs nachgewiesen in den „Observationes de arte Praxitelis." Würzburg 1858.

90) So glaube ich die Worte des Strabon (XIV. p. 641): *τὸν δὲ δὴ βωμὸν εἶναι τῶν Πραξιτέλους ἔργων ἅπαντα σχεδόν τι πλήρη*, auffassen zu müssen. Daß diese Arbeiten für den nach dem Brande (Ol. CVI, 1) wiederhergestellten Tempel ausgeführt worden sind, hat schon Brunn, G. d. gr. K. I. S. 386 richtig bemerkt. 91) Auf diese Statue ist jedenfalls der auf einer Münze von Platää (Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 30. n. 134) dargestellte Kopf der Göttin zu beziehen, während die Annahme, daß uns in einer Statue des Vatican (ebendas. II. Taf. 4. n. 56) eine Nachbildung derselben erhalten sei, wenigstens sehr unsicher, die Vermuthung von Friederichs (Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1856. Nr. 1), daß die berühmte Ludovisische Büste (s. oben S. 445) auf das Werk des Praxiteles zurückzuführen sei, ebenso haltlos ist als die von demselben Gelehrten (a. a. O.) versuchten chronologischen Bestimmungen für einzelne Werke des Künstlers, gegen welche ich mich schon in den Jahrbüchern für Philol. Bd. 77. S. 106 fg. ausgesprochen habe.

Säule in Delphoi stand; s. Brunn, G. d. gr. K. I. S. 342 fg. Als charakteristisch endlich für die große Sorgfalt, welche er auch auf die technische Vollendung seiner Werke verwandte, mag die Notiz angeführt werden, daß er die Technik der enkaustischen Malerei, der er sich zur Bemalung einzelner Theile des Körpers und der Gewandung seiner Marmorstatuen (*circumlitio*, s. oben S. 409) bediente, vervollkommnet haben soll (*Plin.* N. H. XXXV, 39, 122) und sogar an manchen seiner Statuen, auf die er besonderen Werth legte, diese Bemalung durch den berühmten Maler Nikias ausführen ließ (*Plin.* ib. 40, 133). Ueberhaupt war er glücklicher und berühmter in der Marmorbildnerei, obwol man auch eine nicht geringe Anzahl bedeutender Erzwerke von ihm kannte; s. *Plin.* N. H. XXXIV, 19, 69.

Von den außerordentlich zahlreichen Werken des Künstlers sind, in Hinsicht auf den Gegenstand der Darstellung, weitaus die meisten Götterbilder, und zwar, abgesehen von einigen wenigen, figurenreichen Gruppen, die aber selbst nicht eigentliche, zu einem Ganzen verbundene Gesammtcompositionen, sondern nur Aneinanderreihungen von Einzelstatuen oder kleineren Gruppen bildeten, wie die Kämpfe des Herakles in den Giebelfeldern des Herakleion in Theben (*Paus.* IX, 11, 6; vergl. Welcker, Alte Denkmäler I. S. 207 fg.), die Statuen der zwölf Götter in einem Tempel zu Megara (*Paus.* I, 40, 3) und die von Mummius aus Thespiä nach Rom gebrachten und dort vor dem Tempel der Felicitas aufgestellten Erzbilder der Töchter des Thespios (*Cic.* in Verr. IV, 2, 4; *Plin.* XXXIV, 19, 69; XXXVI, 5, 39), lauter Einzelstatuen oder Gruppen aus wenigen Figuren, die wieder vorzugsweise gewissen Götterkreisen, besonders dem Apollinischen, Dionysischen, Demetrischen und Aphrodisischen entnommen sind. Indem wir auf die vollständige Uebersicht aller der uns bekannten Werke bei Brunn (G. d. gr. K. I. S. 337 fg.) verweisen, wollen wir hier nur die Hauptgestalten aus den erwähnten Kreisen hervorheben. Unter den Apollonstatuen ist uns die unter dem Namen des „Eidechsentödter" (σαυροκτόνος) bekannte Erzstatue [92]) in mehren Copien in Marmor und einer freilich künstlerisch unbedeutenden in Erz (vergl. Welcker, Alte Denkmäler I. S. 406 fg.) erhalten; in Gruppen mit Artemis und Leto hatte der Künstler den Gott im Tempel des Apollon Prostaterios in Megara (*Paus.* I, 44, 2) und im Heiligthume der Leto in Mantineia (*Paus.* VIII, 9, 1) dargestellt. Eine Statue der brauronischen Artemis auf der athenischen Akropolis stellte die Göttin als schöne Jungfrau, mit besonders reizendem zum Kuß einladendem Munde dar (*Paus.* I, 23, 7; vergl. *Petron.* Sat. c. 126) [93]). Aus dem Dionysischen Kreise sind außer einer Tempelstatue des Gottes in Elis (*Paus.* VI, 26, 1) und einem von Kallistratos (Stat. 8) beschriebenen Erzbilde desselben, welches den Gott in zarten-, ja weichlichen Körperformen darstellte, mehre Satyrstatuen hervorzuheben: eine, zu einer Gruppe mit Dionysos und Methe gehörig, von solcher Berühmtheit, daß man ihn schlechtweg „den Berühmten" (περιβόητον, s. *Plin.* XXXIV, 19, 69) nannte; ein anderer Satyr in Knabengestalt war mit zwei von einem unbedeutenderen Künstler, Thymilos, gearbeiteten Statuen, einem Dionysos, dem er den Becher darreichte und einem Eros, zu einer in einem kleinen Tempelchen der Dreifußstraße in Athen aufgestellten Gruppe vereinigt (*Paus.* I, 20, 2); ein dritter, den der Künstler selbst als eins seiner bedeutendsten Werke anerkannt haben soll, stand in einem andern Tempelchen derselben Straße als Einzelstatue und wurde daher gewöhnlich als „der Satyr an der Dreifußstraße" (ὁ ἐπὶ τριπόδων σάτυρος) bezeichnet (*Paus.* a. a. O. §. 1; *Athen.* XIII. p. 591 b); auf diesen ist wahrscheinlich die in zahlreichen Exemplaren, unter denen das capitolinische (Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 35. n. 143) den ersten Platz verdient, erhaltene Darstellung eines jugendlichen Satyrs von edeln, nur durch die Bildung der Ohren das thierische Element andeutenden Formen, der in behaglicher Ruhe an einen Baumstamm gelehnt, in der einen Hand die Flöte hält, zurückzuführen; vergl. Stark, Arch. Studien S. 18 fg.; Friederichs Praxiteles S. 12 fg. Dem Kreise der Demeter gehört zunächst eine Gruppe in einem Tempel dieser Göttin in Athen an, welche dieselbe mit Kora und Jakchos verbunden darstellte und in welcher die Statue des Jakchos, ähnlich wie die des Satyrs in der Gruppe mit Dionysos und Methe, sich einer besondern Berühmtheit erfreute (*Paus.* I, 2, 4; *Cic.* in Verr. IV, 60, 135); ferner eine Erzgruppe, der Raub der Kora, und wahrscheinlich als Gegenstück dazu gebildet, eine Catagusa, d. h. Demeter ihre Tochter, nachdem sie die festgesetzte Zeit auf der Oberwelt verweilt hat, zu ihrem Gatten in die Unterwelt zurückführend (*Plin.* XXXIV, 19, 69) [94]), endlich eine später in den Servilischen Gärten in Rom aufgestellte Marmorgruppe, welche Demeter mit Triptolemos und der Hore des Frühlings (nach römischer Auffassung Flora) darstellte (*Plin.* XXXVI, 5, 23; vergl. *Urlichs*, Observationes de arte Praxitelis p. 13). Am bekanntesten endlich sind die dem Kreise der Aphrodite angehörigen Statuen, und zwar unter den mehrfachen Bildungen der Göttin selbst die von den Knidiern erworbene und in einer an der Vorder- und Rückseite mit Thüren versehenen Kapelle aufgestellte Marmorstatue [95]), welche die mit aller

92) Der von *Martial.* Ep. XIV, 172 erwähnte „Sauroctonos Corinthius" ist wol nur eine kleine Nachbildung der Statue, etwa als Tafelaufsatz aus korinthischem Erz. 93) Friederichs (Praxiteles und die Niobegruppe S. 99 fg.) nimmt ohne Grund die aus dem Palast Colonna nach Berlin gelangte Artemisstatue (abgebildet auf dem Titelkupfer seines Werkes) als Nachbildung derselben in Anspruch.

94) Die von Stephani (Compte-rendu de la commission impér. archéol. 1859. p. 71 seq.) gegebene Erklärung der Catagusa als der den Jakchos in die Unterwelt hinabführenden Kora scheint mir ganz außerhalb des Ideenkreises der antiken Kunst zu liegen. 95) Nach *Lucian.* Jup. trag. 10 aus pentelischem, nach den pseudolucianischen Amores 13 aus parischem Marmor; das letztere Zeugniß scheint, obschon uns die Persönlichkeit seines Urhebers unbekannt ist, doch sowol wegen der jedenfalls auf Autopsie beruhenden genauen Schilderung der Statue als wegen der

Fülle sinnlichen Reizes ausgestattete Göttin ganz unbekleidet, mit der rechten Hand die Schaam leicht verhüllend, mit der linken das Gewand auf ein Badegefäß legend, den Kopf etwas nach Links gewendet, mit stolzem, fast übermüthigem Lächeln und heiterem, liebesehnendem Ausdruck des Auges darstellte, wie dies außer der kleinen Nachbildung auf Münzen von Knidos (Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 35. n. 146 a) besonders die enthusiastische Beschreibung in den pseudolucianischen *Ἔρωτες* (§. 13 fg.) und die Schilderung des Kopfes und Gesichtsausdruckes in den Lucianischen *Εἰκόνες* (§. 6) zeigen, Schilderungen, die ebenso wie die Erzählung von der Befleckung der Statue durch einen liebetrasenden Jüngling (*Ἔρωτες* §. 15 fg.; *Plin.* XXXVI, 4, 21) bei unbefangener Prüfung zu der Ueberzeugung führen müssen, daß der Eindruck des Werkes auf den Beschauer wesentlich der des gewaltigsten sinnlichen Reizes einer vollendeten, ihrer Unwiderstehlichkeit bewußten Schönheit war. Dafür sprechen auch noch die freilich gewiß nicht entfernt an das Original hinanreichenden Nachbildungen (vergl. Stark in den Berichten der Sächs. Ges. d. Wiss. 1860. S. 51 fg.). Kaum weniger berühmt war die von Phryne nach Thespiä gestiftete Statue des Eros aus pentelischem Marmor mit vergoldeten Flügeln (*Paus.* IX, 27, 3; *Julian.* Or. 2. p. 54 c. *Spanh.*), um deren willen zahlreiche Fremde nach Thespiä wallfahrteten, bis zuerst Caligula, dann, nachdem Claudius sie zurückgegeben, Nero das böotische Landstädtchen dieser seiner Hauptzierde beraubte und sie in Rom aufstellte, wo sie unter Titus verbrannte; Thespiä suchte den Verlust durch eine Copie von der Hand des Atheners Menodoros zu ersetzen (*Paus.* a. a. O.). Vielleicht ist auch uns eine Copie des Originals in der schönen, leider fragmentirten Statue des Vaticans aus Centocelle (Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 35 n. 144) erhalten [96]); wenigstens trägt diese unter allen auf uns gekommenen Erosbildern am deutlichsten den Charakter der jüngeren attischen Schule; doch kann sie freilich auch auf eine andere Erosstatue des Praxiteles, wie die von Parion (oben S. 457; vergl. *Plin.* XXXVI, 4, 23), oder die von Verres dem C. Heius Mamertinus in Messana geraubte (*Cic.* in Verr. IV, 2, 4 seq.), oder auch, da wir nicht im Stande sind, die charakteristischen Unterschiede der Kunst des Skopas und Praxiteles mit Bestimmtheit anzugeben, auf ein Werk des ersteren zurückgeführt werden.

Außer den Götterbildern und den schon erwähnten Portraitstatuen der Phryne [97]) wollen wir endlich noch einiger Genre- oder Situationsbilder gedenken, weil sie für die künstlerische Richtung des Praxiteles überhaupt bezeichnend sind: die Erzstatuen einer Kranzträgerin und eines Mädchens oder einer Frau, die sich ein Armband anlegt (*στεφάνουσα* oder *στεφανηφόρος* und *ψελιουμένη* *Plin.* N. H. XXXVI, 19, 70; vergl. O. Jahn, Arch. Zeitung 1850. Nr. 17. S. 192) [98]) für seine Vorliebe für anmuthig bewegte Frauengestalten, die als Gegenstücke gearbeiteten Erzbilder einer weinenden Ehefrau und einer lachenden Hetäre (*Plin.* a. a. O.) für die Feinheit in der Ausprägung der Gemüthsbewegungen.

Was nun den künstlerischen Charakter des Praxiteles überhaupt anlangt, über welchen in der neueren Zeit mehrfache, zum Theil ziemlich heftige Debatten geführt worden sind [99]), so ging das Hauptbestreben des Künstlers dahin, die Schönheit besonders des jugendlichen männlichen und des weiblichen Körpers in idealer Reinheit, frei von allen Zufälligkeiten der einzelnen Erscheinungen, aber mit besonderer Rücksicht auf die Wirkung, welche sie auf die Sinne und das Gemüth des Beschauers ausübt, darzustellen; aber er begnügte sich nicht mit einer kalten, seelenlosen, blos körperlichen Schönheit, sondern er wußte auch die Seelenbewegungen in musterhafter Weise im Ausdruck des Antlitzes wie in Stellung und Haltung der ganzen Figur auszuprägen. Allerdings waren es vorwiegend die milderen Affecte, die er sich zum Vorwurf wählte; daß ihm aber auch die Darstellung der stärkeren, der eigentlichen *πάθη ψυχῆς*, im hohen Grade gelang, beweist außer bestimmten Zeugnissen der Alten (s. besonders *Diod.* XXVI. fr. 1) schon der Umstand, daß die Urheberschaft eines Werkes, in welchem das höchste Pathos in meisterhafter Weise zur Erscheinung gebracht ist, der Gruppe der Niobe inmitten ihrer sterbenden Kinder, welche ursprünglich für einen kleinasiatischen, wahrscheinlich kilikischen Apollontempel gearbeitet, durch C. Sossius nach Rom gebracht und dort im Tempelbezirk des Apollo Sossianus aufgestellt war, in den Augen der römischen Kunstkenner selbst zwischen Praxiteles und Skopas streitig war (*Plin.* N. H. XXXVI, 5 28, wogegen die bestimmten Zeugnisse später Epigramme für Praxiteles durchaus nicht ins Gewicht fallen können). Eine sichere Entscheidung der auch von den neueren Kunstforschern viel behandelten Streitfrage [1]) scheint mir, gegenüber dem Schwanken

---

in dem beigefügten *οἶμαι* sich aussprechenden Unbestimmtheit des ersteren mehr Glaubwürdigkeit zu verdienen. Zugleich wird dadurch meine oben (S. 457) ausgesprochene Vermuthung, daß die Statue nicht in Athen, sondern in Karien gearbeitet ist, unterstützt.

96) Die treffliche Erosstatue von der athenischen Akropolis im britischen Museum (Marbles of the British Mus. IX. pl. 2 seq.; Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 35. n. 145) ist gewiß nicht eine Copie eines Praxitelischen Werkes, sondern ein Originalwerk eines griechischen Künstlers aus der Zeit nach Praxiteles, vielleicht aus der Schule des Lysippos. 97) Die Annahme, daß Praxiteles auch eine Erzgruppe des Harmodios und Aristogeiton gefertigt habe (Brunn I. S. 343), beruht gewiß nur auf einem groben Irrthum des Plinius (N. H. XXXIV, 19, 70), da nirgends von einer dritten Gruppe außer denen des Antenor und Kritios (vergl. oben S. 417 u. 419) die Rede ist.

98) Urlichs (Disputatio critica de numeris et nominibus propriis in Plinii naturali historia p. 12 seq.) fügt als drittes Seitenstück dazu eine Canephore; allein mir scheint die Annahme, daß das *ephoram* des Cod. Bamb. nur eine Dittographie zu *stephusam* (stephanephoram) sei, viel wahrscheinlicher. 99) Vergl. Brunn, G. d. gr. K. I. S. 345 fg.; Friederichs, Praxiteles und die Niobegruppe. Leipzig 1855; Brunn, Rhein. Mus. N. F. XI. S. 161 fg.; Overbeck, G. d. gr. Pl. II. S. 37 fg. und meine Bemerkungen in den Jahrbüchern für Philol. Bd. 77. S. 104 fg.

1) Vergl. jetzt über alles die Niobegruppe Betreffende das um-

der alten Kenner, welche die Originalgruppe vor Augen hatten, unmöglich; doch möchte hauptsächlich der Umstand, daß wir hier eine völlig in sich abgerundete, zu einem Ganzen abgeschlossene Gruppe vor uns haben, während die uns bekannten größeren Compositionen des Praxiteles nur aus lose verbundenen, einfach an einander gereihten Scenen bestanden, für Skopas als Urheber des Werkes geltend zu machen sein. Obwol nämlich weder die Originalgruppe noch eine vollständige Copie derselben von der Hand eines Künstlers auf uns gekommen ist — denn die bekannte im Jahre 1583 in einer Vigna an der Via Labicana in der Nähe der lateranischen Kirche in Rom[2]) zugleich mit mehren anderen Statuen ausgegrabene, jetzt in Florenz befindliche Statuenreihe ist weder eine vollständige Nachbildung der ursprünglichen Gruppe, noch von einem Künstler gefertigt, sondern ohne Zweifel durch einen römischen Kunstfreund aus von verschiedenen Seiten her zusammengekauften Copien der einzelnen Figuren zusammengestellt —, so sind uns doch theils in der eben erwähnten florentiner Statuenreihe, theils in Einzelstatuen oder kleineren Gruppen anderer Museen Nachbildungen der meisten einzelnen Bestandtheile derselben erhalten, sodaß wir die ursprüngliche Composition der von beiden Enden her pyramidal sich aufbauenden Gruppe wenigstens mit annähernder Sicherheit wieder herzustellen vermögen. Die Mitte nahm ohne Zweifel die erhabene Gestalt der Mutter, in deren Antlitz der tiefste Seelenschmerz mit edlem Stolze verbunden in meisterhafter Weise ausgeprägt ist[3]), mit der in ihren Schooß geflüchteten jüngsten Tochter ein; außer dieser besitzen wir noch zwei kleinere Gruppen, die des Pädagogen mit dem jüngsten Sohne, welche rechts, und die eines Sohnes, der eine niedergesunkene Tochter zu schützen sucht, die links (vom Beschauer), aber beide nicht unmittelbar neben der Mittelgruppe, sondern durch dazwischen stehende Figuren von ihr getrennt, aufgestellt waren; als solche sind mit großer Wahrscheinlichkeit vier erwachsene Töchter anzunehmen, von denen jedoch nur drei noch mit Sicherheit in Copien sich nachweisen lassen[4]); eine siebente todt ausgestreckt am Boden liegende Tochter ist zwar nicht erhalten, aber wegen der Symmetrie mit dem einen in gleicher Stellung gebildeten Sohne als Abschluß der Composition am linken Ende mit Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen. Vollständig erhalten sind die Söhne; außer den drei bereits erwähnten noch vier, zwei hastig vorwärts eilend, zwei auf die Knie gesunken, welche zunächst den Enden der Composition, zwischen die am Boden liegenden Figuren und die Gruppe des Pädagogen mit dem Knaben und des die Schwester schützenden Bruders zu stellen sind. Freilich scheint es mir von der einen, jetzt allgemein zu der Niobegruppe gezählten florentiner Statue, dem nicht mit den übrigen zusammen gefundenen sogenannten Narkissos (Stark Taf. XIII, 3), nicht ganz zweifellos, ob sie die genaue Copie einer Figur aus der von Plinius gesehenen Gruppe ist, da wir noch eine Statue besitzen, die nach der Meisterschaft der Ausführung, der lebenswarmen, idealen Weichheit des zarten jugendlichen Körpers, vollgültigen Anspruch darauf hat, für ein Originalwerk des Skopas oder Praxiteles gehalten zu werden und für welche, trotz verschiedener neuerer Erklärungsversuche[5]), noch immer keine passendere Deutung gefunden worden ist, als die eines auf die Knie gesunkenen Sohnes der Niobe, der durch die Wendung des Oberkörpers nach Links und durch Emporstrecken der Arme die von Oben her kommenden Geschosse abzuwehren sucht; ich meine die unter dem Namen des Ilioneus bekannte Statue der münchener Glyptothek (Lützow, Münchener Antiken Taf. 15—17). Ist diese Deutung die richtige, so haben wir in dieser leider des Kopfes und der Arme entbehrenden Statue den einzigen Rest der Originalgruppe, in allen übrigen uns erhaltenen Statuen der Niobe, ihrer Töchter und Söhne (zu denen allerdings der sogenannte Narkissos ohne Zweifel zu rechnen ist) nur mehr oder weniger getreue Copien der einzelnen Bestandtheile derselben zu erkennen.

Unter den Zeitgenossen des Skopas und Praxiteles sind zunächst die Mitarbeiter am Skulpturschmucke des Mausolleion zu erwähnen, Timotheos, Bryaxis und Leochares, unter denen der letztere, hauptsächlich Erzgießer, sowol durch die große Zahl seiner Werke, wofür außer den Erwähnungen bei alten Schriftstellern nicht wenige neuerdings in Athen gefundene Inschriften zeugen (vergl. Brunn, Gesch. d. gr. K. I. S. 389 fg.; Rhein. Mus. N. F. X. S. 519; Bullettino 1861. N. VII.

---

fangreiche Werk von Stark, Niobe und die Niobiden. Leipzig 1863, dem in Betreff des Urhebers (Skopas) und ursprünglichen Standortes auch Urlichs (Skopas S. 155 fg.) beistimmt.

2) Die Belege bei Stark, Niobe S. 216 fg. 3) Diese Gestalt gehört zu den besten der florentiner Statuenreihe, wird jedoch durch den im Besitz des Lord Yarborough befindlichen kolossalen Kopf (Specimens of ancient sculpture I. pl. 35—37) noch übertroffen. 4) Die weitaus vorzüglichste darunter ist die mit flatterndem Gewande fliehende im Museo Chiaramonti (s. oben S. 455), bei deren Bildung dem Künstler die Iris des östlichen Parthenongiebels (Marbles of the Brit. Mus. VI. pl. 6 u. 7) vorgeschwebt zu haben scheint.

5) Vergl. besonders Stark, Niobe S. 255 fg., der einen den rasenden Vater um Schonung anflehenden Sohn des Herakles, und Overbeck in den Berichten der Sächs. Ges. d. Wiss. 1863 S. 1 fg., der den von Achilleus mit dem Todesstreiche bedrohten Troilos oder auch den vom Vater verfolgten Sohn des Lykurgos darin erkennen will. Der als Hauptgrund gegen die Beziehung unserer Statue auf einen Niobiden geltend gemachte gänzliche Mangel der Bekleidung scheint mir nicht von wesentlicher Bedeutung; denn auch bei dem ausgestreckt liegenden Niobiden (Stark Taf. XIII, 2; ein besseres Exemplar der münchener Glyptothek bei Lützow, Münchener Antiken Taf. 14) ist der Körper völlig entblößt und das Gewand nur als Unterlage behandelt; und warum konnte nicht der Künstler gerade bei dem Sohne, den er in vollem Glanze zarter Jugendschöne zeigen wollte, das Gewand ganz weglassen? — Ein Beispiel für die Freiheit, mit welcher man beim Copiren der einzelnen Statuen der Originalgruppe verfuhr, bietet die Statue eines Niobiden in der Sammlung des Herzogs von Alba in Madrid (Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid S. 246. Nr. 569; Stark, Niobe S. 253), welche eine Art Mittelstellung einnimmt zwischen dem aufs linke Knie gesunkenen florentiner Niobiden (Stark Taf. XVII, 11) und dem Ilioneus.

p. 138), als auch durch die Mannichfaltigkeit der von ihm behandelten Stoffe beachtenswerth ist; denn einerseits bildete er Götter, wie den Zeus in zwei Einzelstatuen und in einer Gruppe mit dem athenischen Demos [6]), den Apollon ebenfalls mehrfach, eine kolossale akrolithe Tempelstatue des Ares für den Tempel desselben auf der Akropolis von Halikarnassos (die allerdings von Andern für ein Werk des Timotheos gehalten wurde, s. *Vitruv.* II, 8, also jedenfalls aus dem Kreise der am Mausoleum beschäftigten Künstler hervorgegangen ist), andererseits Portraits von Menschen, und zwar theils von athenischen Privatleuten [7]), theils von der makedonischen Königsfamilie im Auftrage des Philippos und Alexandros; endlich eine schon durch die Kühnheit und Neuheit der Erfindung merkwürdige Gruppe: den Adler, der in seinen Fängen den Ganymedes zum Zeus emporträgt (*Plin.* N. H. XXXIV, 19, 79; *Tatian.* ad Gr. 66; vergl. über die uns erhaltenen, unter einander nicht ganz übereinstimmenden Darstellungen dieses Gegenstandes O. Jahn, Archäol. Beiträge S. 19 fg.; Overbeck, G. d. gr. Pl. II. S. 51 fg.). Mit Leochares arbeitete, vielleicht als sein Schüler, an einer Gruppe von Portraitstatuen auf der athenischen Burg gemeinsam Sthennis aus Olynthos, der außerdem einige Statuen olympischer Sieger, eine Gruppe weinender, betender und opfernder Frauen, die doch wol zu einer Gruppe gehörigen Statuen der Demeter, des Zeus und der Athene, und eine vielbewunderte Statue des in Sinope göttlich verehrten Gründers dieser Stadt, des Autolykos — letztere vielleicht ebenfalls in Gemeinschaft mit oder unter der Anleitung des Leochares; vergl. Brunn I. S. 387. 391 — gefertigt hatte. Portraitstatuen, die überhaupt seit Philippos und Alexandros von Makedonien, mit dem mehr und mehr gesteigerten Hervortreten des Individuums gegenüber dem Gemeinwesen, ein immer häufigerer Gegenstand der künstlerischen Thätigkeit werden, arbeitete damals auch der Erzbildner Silanion aus Athen (*Paus.* VI, 4, 5; 14, 11), ein Autodidakt, der aber selbst einen Schüler, Zeuxiades, bildete (*Plin.* N. H. XXXIV, 19, 51), und zwar theils eigentliche Portraits von Zeitgenossen, in denen er die Charaktereigenthümlichkeit derselben in trefflicher Weise auszuprägen wußte, wie von dem Bildhauer Apollodoros (vielleicht dem bekannten Schüler des Sokrates, der sich nach dem Tode dieses seines Lehrers der Kunst zugewandt haben mag; vergl. Hertz, Arch. Anzeiger 1858. Nr. 120. S. 246* fg.), vom Philosophen Platon [8]) und einigen olympischen Siegern, theils mehr idealisirte oder doch der Portraitähnlichkeit ferner stehende Darstellungen längst Verstorbener, wie eine treffliche Statue der Sappho, die Verres aus dem Prytaneion in Syrakus fortschleppte, und eine andere der Korinna. Einen ähnlichen, mehr idealen Charakter trugen dann jedenfalls auch seine heroischen Statuen, wie die des Theseus und des Achilles, während er bei einer demselben Gebiete angehörigen Frauenstatue, der der sterbenden Jokaste, sich durch das Streben nach falscher Naturwahrheit zu einer die Grenze der Kunst überschreitenden technischen Spielerei verleiten ließ; er soll nämlich bei dem Gusse derselben dem Erze Silber beigemischt haben, um dadurch die Farbe des Todes auf den Wangen der Statue hervorzubringen (*Plut.* De aud. poet. 3; Quaest. Symp. V, 1, 2) [9]). Endlich ist, um einige unbedeutendere Künstler zu übergehen, noch Polykles zu erwähnen, der außer einer Portraitstatue des Alkibiades (*Dio Chrys.* Or. XXXVII, 40) einen im Alterthum hoch berühmten Hermaphroditen in Erz gebildet hatte (*Plin.* N. H. XXXIV, 8, 80), und daher mit Wahrscheinlichkeit als der Begründer des von der späteren Kunst mehrfach mit verschiedenen Modificationen der Stellung wiederholten Typus dieser ursprünglich orientalischen, insbesondere karischen Göttergestalt zu betrachten ist; vergl. Jahrbücher für Philol. Bd. 87. S. 99 fg.

Den Uebergang von der attischen zu der jüngeren argivisch-sikyonischen Bildnerschule bildet in gewissem Sinne der Korinthier Euphranor [10]), ein ebenso wol durch seine Vielseitigkeit — er war Erz- und Marmorbildner, Ciseleur, Maler und auch Schriftsteller über Symmetrie und Farben — wie durch seine Tüchtigkeit in jedem der von ihm betriebenen Kunstzweige ausgezeichneter Künstler. Während er in der Malerei den Thebaner Aristeides zum Lehrmeister hatte, scheint er in der Plastik seinen eigenen Weg gegangen zu sein; denn obschon er sich jedenfalls längere Zeit in Athen aufgehalten hat, wo die Halle des Zeus Eleutherios drei Gemälde und der Tempel des Apollon Patroos eine Tempelstatue

---

6) Diese hinter der langen Halle im Peiraeus aufgestellte Gruppe (*Paus.* I, 1, 3) ist dadurch von besonderer Wichtigkeit, weil sie neben der Gruppe der Hellas und Arete von Euphranor das erste Beispiel statuarischer Darstellung rein allegorischer Gestalten, blos personificirter Begriffe ist; für den Demos war freilich nicht nur durch das Auftreten desselben in den Rittern des Aristophanes, sondern auch durch das bekannte Gemälde des Parrhasios ein Vorbild der Darstellung gegeben. 7) Zu diesen gehört jedenfalls auch die von *Plin.* N. H. XXXIV, 19, 79 erwähnte, offenbar wesentlich als Charakterbild behandelte Statue des Lykiskos, über welche auch nach den Erörterungen von O. Jahn (Rhein. Mus. N. F. IX. S. 319) die Acten noch nicht geschlossen sind; vielleicht ist zu lesen „Lyciscum mangonem et puerum,“ sodaß das Werk die Gruppe eines einen Knaben zum Verkauf ausbietenden Sklavenhändlers war.

8) Ueber die uns erhaltenen statuarischen Darstellungen desselben, die mit Wahrscheinlichkeit auf dieses Werk zurückzuführen sind, vergl. *E. Braun*, Annali XI. p. 207 seq.; Monumenti III, 7. 9) Aehnliche Geschichten von der Anwendung farbiger Effecte beim Erzguß sind die vom Athamas des rhodischen Bildhauers Aristonidas (*Plin.* N. H. XXXIV, 40, 140) und von der lemnischen Athene des Pheidias (*Himer.* Or. 21, 4). 10) Ueber sein Vaterland haben wir, da die Notiz des Schol. *Juv.* Sat. III, 217 über Euphranor und Polyklet „Athenienses caelatores fuerunt“ natürlich nicht in Betracht kommen kann, nur die Angabe des Plinius (N. H. XXXV, 40, 128) „Euphranor Isthmius,“ wornach man ihn auch für einen Koer oder für einen Halikarnassier halten könnte (vergl. Roß, Reisen auf den griechischen Inseln III. S. 136; *Steph. Byz.* u. *Ἁλικαρνασσός* und *Ἰσθμιός*); doch ist beides unwahrscheinlich, und die Bezeichnung *Isthmius* für *Corinthius* in der Quelle des Plinius wol daraus zu erklären, daß Euphranor nicht in der Stadt Korinthos, sondern in einem der Hafenorte am Isthmos geboren war.

dieses Gottes von seiner Hand besaß, scheint doch die dort herrschende Kunstrichtung ohne bestimmenden Einfluß auf ihn geblieben zu sein und er sich mehr an den Werken älterer Künstler, besonders des Myron und Polykleitos [11]), herangebildet zu haben; wenigstens hören wir, daß er besonderen Eifer bei seinen Werken auf die Symmetrie, also auf das richtige, naturgemäße Verhältniß der einzelnen Körpertheile zu einander, verwandte und dafür, praktisch wie theoretisch, ein neues, von dem des Polykleitos durch etwas größere, offenbar als eine Concession an den Zeitgeschmack zu betrachtende Schlankheit der Verhältnisse abweichendes System aufstellte, ein Versuch, der freilich bald durch seinen Nachfolger auf diesem Gebiete, Lysippos, überflügelt wurde und ihm daher mannichfachen Tadel zuzog; man fand, daß die Köpfe, Arme und Beine seiner Gestalten im Verhältniß zu der Schlankheit der ganzen Figur etwas zu groß und dick seien (*Plin.* N. H. XXXV, 40, 128 seq.; vergl. Brunn I. S. 315 fg.). Indem also Euphranor in Hinsicht auf die Körperverhältnisse in der Plastik den Uebergang von Polykleitos zu Lysippos bildet, wird man ihn am passendsten als Begründer oder wenigstens Vorläufer der hauptsächlich durch den letzteren vertretenen jüngeren argivisch-sikyonischen Bildnerschule bezeichnen dürfen, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß er mit einem und dem anderen seiner athenischen Zeitgenossen, wie namentlich mit Leochares, mannichfache Berührungspunkte hat: beide bilden mehrfach Götterstatuen, besonders des Apollon, beide Portraitstatuen des Philippos und Alexandros von Makedonien, beide auch rein allegorische Persönlichkeiten (Euphranor die von der Arete bekränzte Hellas) [12]); endlich bildet zu dem Ganymedes des Leochares eine Art Seitenstück der Paris [13]) des Euphranor, an welchem, nach dem Ausdrucke des Plinius (N. H. XXXIV, 19, 77), das besonders gelobt ward, daß man alle die anscheinend so disparaten Eigenschaften, welche die Sage diesem Heros beilegte, in ihm wieder erkannte: er war ebenso gut der Richter über die Göttinnen, als der Liebhaber der Helena, und auch der Tödter des Achilleus.

Was Euphranor angestrebt hatte, das wurde vollendet durch seinen jüngeren Zeitgenossen, den Sikyonier Lysippos, der, ursprünglich gewöhnlicher Erzarbeiter, sich durch eifriges Studium der Natur wie der Meisterwerke älterer Künstler, namentlich des Polykleitos (*Plin.* XXXIV, 19, 61; *Cic.* Brut. 86, 296), zu einem Erzbildner ersten Ranges, zum Hofbildner Alexander's des Großen, an dessen Hofe in Makedonien er sich längere Zeit aufgehalten haben muß, emporarbeitete und, selbst Autodidakt, eine nicht geringe Anzahl angesehener Künstler seine Schüler nennen durfte. Ganz im Gegensatz zu der Vielseitigkeit des Euphranor scheint er sich einseitig auf eine einzige Kunstgattung, die Erzbildnerei, beschränkt zu haben, war aber auf diesem Gebiete von um so erstaunlicherer Fruchtbarkeit: gegen 1500 Statuen und Statuengruppen waren, wie man erzählte, aus seiner Werkstatt hervorgegangen (*Plin.* N. H. XXXIV, 17, 37) [14]). Betrachten wir nun die an sich bedeutende, gegen diese Gesammtsumme aber freilich geringfügige Anzahl von Werken, von denen uns Kunde erhalten ist (vergl. die Uebersicht bei Brunn I. S. 360 fg.), so finden wir darunter nicht wenige Götterstatuen, unter denen eine in Tarent aufgestellte Statue des Zeus durch ihre Kolossalität — sie hatte nach *Lucilius* bei *Nonius* p. 201, 16 und *Plin.* a. a. O. §. 39 eine Höhe von 60 Fuß —, ein für die Rhodier gearbeiteter Helios auf einem Viergespann durch die Meisterschaft der Ausführung, besonders wol der Rosse (vergl. *Plin.* ib. 19, 63), bemerkenswerth sind. Den Götterbildern zunächst stehen seine Darstellungen des Herakles, unter denen wiederum ein gleichfalls für Tarent — wo der Künstler also wol einige Zeit selbst verweilte — bestimmter, von da durch Fabius Maximus nach Rom aufs Capitol, später nach Constantinopel entführter und dort von den Lateinern eingeschmolzener Erzkoloß die erste Stelle einnimmt, welcher den *Helden auf* einem Korbe sitzend, das von Kummer gebeugte Haupt mit der linken Hand stützend darstellte; vergl. Stephani, Der ausruhende Herakles (Petersburg 1854) S. 134 fg. Den directen Gegensatz zu diesem kolossalen Werke würde der nur etwa einen Fuß hohe eherne Tafelaufsatz, welcher den Herakles sitzend, in der Rechten den Becher, in der Linken die Keule, darstellte (*Ἡρακλῆς ἐπιτραπέζιος*), bilden, an dessen Basis im 1. Jahrhundert n. Chr., als ihn der Römer Novius Vinder besaß, der Name des Lysippos angeschrieben war (*Mart.* Epigr. IX, 44; vergl. ib. 43; *Stat.* Silv. IV, 6 und A. Michaelis im Bullettino 1860. N. V. p. 122 seq.), wenn nicht die auffallenden Angaben über die früheren Besitzer desselben (Alexander, Hannibal, Sulla) die Vermuthung nahe legten, daß ein römischer Kunsthändler das zierliche Werk eines unbekannten Kleinkünstlers aus eigener Machtvollkommenheit mit einem berühmten Künstlernamen und einer bedeutenden Geschichte ausgestattet habe, um es an einen Sammler, wie Vinder war, für einen bedeutenden Preis zu verkaufen. — Die Arbeiten des Herakles hatte Lysippos in einer größeren Composition — wol Statuengruppen, da Marmorreliefs von Lysippos, von dem wir sonst nur Erzwerke kennen, nicht wol anzuneh-

11) Mit Polyklet stellt den Euphranor zusammen *Juv.* Sat. III, 217; *Luc.* Jup. trag. 7 nennt als Vertreter der Erzbildnerei einmal Myron und Euphranor, das andere Mal Myron und Polyklet. 12) Mit dieser Gruppe ist auch die Darstellung auf der etwa dem Euphranor gleichzeitigen Dareiosvase (Archäol. Zeitung 1857. Taf. 103) zu vergleichen, wo Hellas zwischen Zeus und Athene, daneben noch die Fluchgöttin Ara und die Asia erscheint; ebenso die Arete auf einem Bilde des Parrhasios (*Plin.* XXXV, 36, 70). 13) Die zahlreichen uns erhaltenen Statuen und Büsten des Paris (vergl. O. Müller, Handbuch §. 415. Anm. 2. S. 715; Beschreibung der Münchener Glyptothek Nr. 139. S. 129; Arch. Anz. 1856. S. 478) stellen denselben im Wesentlichen nur als den *amator Helenae*, als träumerisch sinnenden zarten Jüngling, dar, sind also auf die Statue des Euphranor nicht zurückzuführen.

14) Die vielbesprochene Stelle des Petronius (Sat. c. 88): „verum ut ad plastas convertar, Lysippum statuae unius lineamentis inhaerentem inopia extinxit“ glaube ich so erklären zu müssen, daß ich *Lysippum*, was fast in allen Codicibus (der Bernensis ist hier lückenhaft) fehlt, für eine Glosse halte; der Name des von Petronius gemeinten Plasten steckt vielleicht in verum.

men sind — für ein Heiligthum desselben im Hafen der akarnanischen Stadt Alyzia gearbeitet, von wo sie durch einen römischen Feldherrn nach Rom gebracht worden waren (*Strab.* X. p. 459); von einer Figur daraus, dem Herakles mit den Aepfeln der Hesperiden, sind uns wahrscheinlich Nachbildungen erhalten in einem noch jetzt in den Ruinen einer alten Festung oberhalb von Alyzia befindlichen Relief (*Heuzey*, Le mont Olympe et l'Acarnanie pl. XI), sowie in zahlreichen Statuen, unter denen die unter dem Namen des Farnese'schen Herakles bekannte Kolossalstatue des Atheners Glykon, auf die wir später zurückkommen werden, zwar gewiß nicht die älteste, aber die in künstlerischer Hinsicht bedeutendste ist; vergl. Stephani, Der ausruhende Herakles S. 161 fg. und meine Bemerkungen im Rhein. Mus. N. F. XVI. S. 438 [15]). Den Götter- und Heroenstatuen standen die Portraitstatuen an Ruhm kaum nach, namentlich die des Alexander von Makedonien, den der Künstler in verschiedenen Lebensaltern und verschiedenen Situationen, bald einzeln, bald in Gruppen, dargestellt und nach der Meinung des Königs selbst allein die charakteristischen Eigenthümlichkeiten seiner Gestalt und seines ganzen Wesens wiedergegeben hatte (*Plut.* Alex. 4; De Alex. virt. II, 2; vergl. Brunn I. S. 363 fg.), Eigenthümlichkeiten, die leider in den uns erhaltenen statuarischen Darstellungen des großen Königs [16]) nur in sehr mangelhafter und äußerlicher Weise noch erkennbar sind. Auch Portraits längst Verstorbener, also historische Charakterbilder, werden von Lysippos erwähnt: eine Statue der Dichterin Praxilla, des Sokrates, des Aesopos, den er einer Gruppe der sieben Weisen gegenüber gestellt hatte [17]); ferner Genre- oder Situationsbilder, wie eine betrunkene Flötenspielerin und ein Athlet, der sich vom Schweiß und Staub mit dem Schabeisen reinigt (ἀποξυόμενος); von letzterem Werke, das in Rom, wo es M. Agrippa vor seinen Thermen aufgestellt hatte, eine ganz besondere Popularität genoß (s. *Plin.* N. H. XXXIV, 19, 62), ist neuerdings in Rom eine Marmorcopie zum Vorschein gekommen (Monument. V, 13), die trotz der etwas fabrikmäßigen, in den verschiedenen Körpertheilen ziemlich ungleichen Ausführung doch für unsere Erkenntniß der Lysippischen Kunst, besonders der durch das Verhältniß des Kopfes, der Arme und Beine zu dem Tronk des Körpers bedingten Schlankheit und gefälligen Leichtigkeit seiner Gestalten, die zugleich den Eindruck der Kraft und der Geschmeidigkeit hervorbringen (vergl. Brunn I. S. 374 fg.), von großer Wichtigkeit ist. Endlich, um von den ebenfalls von den Alten mehrfach gerühmten Thierbildungen zu schweigen, müssen wir noch eines Werkes gedenken, mit welchem der Künstler auf der schon von Leochares und Euphranor betretenen Bahn der Personification bloßer Begriffe einen Schritt vorwärts that, der ihm allerdings schon bis an die äußerste Grenze des künstlerisch Erlaubten oder Möglichen führte: wir meinen sein Erzbild des *Καιρός*, der günstigen Gelegenheit, die, wenn man sie nicht beim Schopfe faßt, für immer entschlüpft, bei welchem sowol in der Bildung der Gestalt selbst (ein Jüngling vorn mit langem, hinten mit ganz kurz geschorenem Haar), als auch in den ihr beigegebenen Attributen (Flügel an den Fersen, eine Kugel unter den Füßen, eine Waage in der Linken, ein Scheermesser in der rechten Hand) die Diftelei frostiger Allegorie die Stelle der schaffenden Phantasie vertreten hatte; vergl. O. Jahn in den Berichten der Sächs. Ges. der Wiss. 1853. S. 49 fg.; O. Benndorf, Arch. Zeitung 1863. Nr. 176. 177. S. 81 fg.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die künstlerische Thätigkeit des Lysippos im Allgemeinen, so ist zunächst der äußerliche Umstand nicht ganz außer Acht zu lassen, daß dieselbe sich wesentlich auf die Darstellung männlicher Gestalten beschränkte; wenigstens tritt bei den wenigen Frauenbildern, die von ihm angeführt werden, das Moment der weiblichen Schönheit, des sinnlichen Reizes, das bei der jüngeren attischen Schule so sehr in den Vordergrund tritt, entschieden zurück. Ebenso wenig läßt sich das zweite Moment, auf welches die jüngeren Attiker ein so bedeutendes Gewicht legten, die Ausprägung der leiseren oder heftigeren Seelenbewegungen, des Pathos, bei Lysippos nachweisen; an die Stelle desselben tritt bei ihm die Darstellung des Ethos, und zwar besonders in individuellem Sinne, die feine Charakteristik, wodurch er besonders in seinen Portraitstatuen die gesammte Eigenthümlichkeit des Individuums, nicht nur im Ausdruck des Gesichts, sondern auch in der Stellung, Haltung des Körpers u. s. w. zur Erscheinung zu bringen wußte. Dabei war er aber keineswegs Naturalist, denn auch ihn beherrschte, wie seine ganze Zeit, das Bestreben, jeder Erscheinung ihre anmuthigste, dem Beschauer angenehmste Seite abzugewinnen, also die Rücksicht auf den Effect; darauf beruht die schon bei Gelegenheit seines Apoxyomenos erwähnte Neuerung in den Proportionen der menschlichen Gestalt, indem er die Köpfe kleiner, die Körper schlanker und hagerer bildete, als die älteren

---

15) Die Behauptung Rathgeber's (Archäol. Zeitung 1857. Nr. 105 B. S. 73), daß eine Lysippische Erzstatue im Gymnasion Kynosarges zu Athen das Original der Farnese'schen und der analogen Statuen sei, schwebt in der Luft, da er die Existenz einer solchen Statue nicht erwiesen hat. 16) Die authentischste derselben, die früher Azara'sche Büste aus Tivoli, jetzt im Louvre, (Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 39. Nr. 158), ist als Kunstwerk sehr unbedeutend; bei den in künstlerischer Hinsicht weit werthvolleren, der capitolinischen Büste (ebd. Nr. 159; vergl. Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid S. 114. Nr. 188) und dem sogenannten sterbenden Alexander in Florenz (ebd. Nr. 160; vergl. die Terracotta bei Lützow, Münchener Antiken Taf. 1) ist die Deutung auf Alexander sehr zweifelhaft. Statuen, die mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit auf Alexander bezogen werden, s. bei Müller-Wieseler I. Taf. 40. Nr. 168—170 und bei *Clarac*, Musée de sculpture pl. 264 seq. 17) So glaube ich mit Overbeck (G. d. gr. Pl. II. S. 126) im Widerspruch gegen Brunn (S. 364) das Epigramm Anthol. Planud. IV, 332 (Anthol. Pal. II. p. 725) verstehen zu müssen. Daß es nicht auszumachen ist, ob die bekannte Statue des Aesop in der Villa Albani, welche in der Körperbildung entschiedene Hinneigung zur Caricatur, im Gesicht einen klugen, etwas verschmitzten Ausdruck zeigt (s. Monum. III. 14), auf die des Lysippos oder die seines Zeitgenossen Aristodemos zurückzuführen sei, hat Brunn (ebendas., vergl. S. 421) mit Recht bemerkt.

Künstler, und, wie er selbst sagte, die Menschen darstellte, nicht wie sie wirklich sind, sondern wie sie — in Folge günstiger Situation, Bewegung, Beleuchtung und dergleichen — dem Beschauer erscheinen [18]). Auch die Sorgfalt und Feinheit in der Ausführung selbst von Kleinigkeiten und Nebendingen, welche man an seinen Werken rühmt, zeugt außer von seiner großen Beherrschung der Technik, von einem gewissen Streben nach Effect, indem er auch für Nebendinge die Beachtung des Beschauers in Anspruch nahm und seine Virtuosität dadurch in ein glänzenderes Licht stellte. Vergl. *Plin.* N. H. XXXIV, 19, 65; *Quint.* XII, 10, 9; *Prop.* IV, 8, 9; dazu Brunn I. S. 366 fg.; Overbeck, G. d. gr. Pl. II. S. 73 fg.

Sowie die Plastik, deren Hauptvertreter in dieser Periode wir bisher unsern Lesern vorgeführt haben, erreichen auch andere, ihr nahe verwandte und zum Theil untergeordnete Kunstzweige während derselben ihre höchste Vollendung. So zunächst die Toreutik, die Kunst des Ciseleurs, die zwar vielfach nur eine Dienerin der Erzplastik ist, deren Erzeugnissen sie die letzte Feile gibt, aber doch auch selbständige, freilich meist kleinere Werke schafft durch Bearbeitung der Metalle, der edlen wie des Erzes, auf kaltem Wege zu Platten, Geräthen aller Art, Waffen, Gefäßen und dergleichen, die mit bildlichen Verzierungen in Relief geschmückt werden, die entweder besonders verfertigt und dann in die Fläche eingelassen oder auf derselben durch Löthung oder mit Stiften befestigt, oder zugleich mit dem Geräth, das sie schmücken, aus dem Ganzen gearbeitet sind [19]). Derartige Arbeiten hatten viele der hervorragendsten Erzbildner nicht als unter ihrer Würde betrachtet; außer ihnen aber werden uns noch einige Künstler genannt, die entweder vorzugsweise oder ausschließlich auf diesem Gebiete thätig gewesen waren und durch ihre Werke sich ein ehrenvolles Andenken bei der Nachwelt errungen hatten [20]). Von diesen können wir unserer Periode mit Sicherheit zuweisen den Mys, der mehrfach nach Zeichnungen des berühmten Malers Parrhasios (s. unten) arbeitete: so die Darstellung des Lapithen- und Kentaurenkampfes auf dem Schilde der ehernen Pallas des Pheidias, der sogenannten Promachos, auf der atheniensischen Burg, welche etwa 50 Jahre nach der Aufstellung des Werkes ausgeführt wurde (*Paus.* I, 28, 2; vergl. oben S. 436); desgleichen eine Darstellung der Einnahme von Ilion auf einem Becher mit künstlich verschlungenen Henkeln (einem sogenannten σκύφος Ἡρακλεωτικός, *Athen.* a. a. O.), eine Composition, von welcher uns vielleicht eine Nachbildung erhalten ist in dem Relief eines jetzt im münchener Antiquarium befindlichen silbernen Bechers, welches den über gefangene Troer zu Gericht sitzenden Neoptolemos zwischen Gruppen jammernder Troerinnen zeigt, und sowol in Hinsicht auf die Anordnung des Ganzen, als auf die Zeichnung der Gestalten von hohem Kunstwerthe ist; s. Thiersch a. a. O. S. 107 fg. nebst Abbildung. Außerdem erwähnt noch Plinius (a. a. O.) von Mys Becher mit Silenen und Eroten [21]), die im Tempel des Dionysos in Rhodos aufbewahrt wurden. Noch bedeutender war nach Plinius (a. a. O., vergl. ib. 53, 147 und VII, 39, 127) Mentor, der, da Werke seiner Hand beim Brande des Artemistempels in Ephesos zu Grunde gegangen sein sollen [22]), vor Alexandros von Makedonien gelebt haben muß; sein Hauptruhm beruhte auf den von ihm ciselirten silbernen Bechern und Schaalen, die von römischen Kunstliebhabern — bei denen freilich gewiß viel Unechtes unter seinem Namen ging — mit ungeheuren Preisen bezahlt wurden; Varro behauptete, auch eine Erzstatue von ihm zu besitzen. Die beiden anderen Künstler, welche Plinius noch zu dieser älteren Gruppe von Cälatoren rechnet, Akragas und Boethos, gehören höchst wahrscheinlich erst dem Beginn der folgenden Periode an. Endlich lernen wir einen in Gold arbeitenden Künstler dieser Periode, Athenades, kennen aus der Inschrift eines in der Krim gefundenen Goldringes, auf dessen oberer Fläche ein auf einem Sessel sitzender Skythe mit Pfeil und Bogen eingravirt ist; s. Compte-rendu de la commission impériale archéologique pour l'année 1861. p. 153; atlas pl. VI, 11.

Als Proben von der hohen Vollendung, welche die Toreutik bei den Griechen in dieser Periode erreicht hat, mögen noch zwei Bronzewerke mit Reliefs in getriebener Arbeit erwähnt werden, deren Entstehung man wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit an das Ende dieser oder in den Anfang der folgenden Periode setzen kann. Das eine derselben sind zwei in Unteritalien — angeb-

18) So fasse ich mit Brunn (I. S. 377 fg.) die aus Varro entlehnten Worte des Plinius: „vulgoque dicebat, ab illis factos quales essent homines, a se quales viderentur esse," in welchen O. Müller (Kl. Schriften II. S. 331) und Overbeck (Zeitschrift f. d. Alterthumsw. 1857. Nr. 50. S. 399 fg.) ein Misverständniß des Plinius suchen. 19) Vergl. darüber Ad. Michaelis, Das Corsinische Silbergefäß (Leipzig 1859) S. 4 fg. 20) Vergl. über die Toreuten *Athen.* XI. p. 782 b; *Plin.* N. H. XXXIII, 55, 154 seq., dazu Brunn, Gesch. d. gr. K. II. S. 397 fg.; Thiersch, Abhandlungen der Königl. Bair. Akad. d. Wiss. I. Cl. Bd. V. Abth. II. S. 126 fg. Plinius unterscheidet, wie ich glaube, folgende fünf der Zeitfolge nach geordnete Gruppen von Cälatoren: 1) Mentor, Akragas, Boethos, Mys; 2) Kalamis (der deshalb nicht für identisch mit dem berühmten Bildhauer zu halten ist), Antipater (den er wol durch eine Verwechselung anstatt des Diodoros nennt: vergl. *O. Benndorf,* De anthologiae graecae epigrammatis quae ad artes spectant p. 52 seq.); 3) Stratonikos, Tauriskos, Ariston und Eunikos, Hekatäos; 4) zur Zeit des Pompeius Pasiteles, Poseidonios, Hedystrakides (so *Sillig;* Cod. Bamberg. *Hedystrachides;* Dilthey vermuthet Telesarchides), Zopyros; 5) Pytheas, Teucer.

21) Brunn (a. a. O. S. 409) scheint die Worte des Plinius von Einzelstatuen zu verstehen, mit Unrecht, da die Accusative „*Silenos et Cupidines*" (so Cod. Bamberg.) noch von „caelati scyphi" abhängig sind. 22) Die Worte des Plinius: „quattuor paria ab eo omnino facta sunt ac iam nullum exstare dicitur," werden von Thiersch (a. a. O. S. 127 fg.) wie von Brunn (a. a. O. S. 408) auf vier Paare von Bechern bezogen. Allein da weder *scyphorum* zu *paria* ohne Weiteres zu ergänzen, noch *omnino* bei dieser Erklärung verständlich ist, so kann man vielleicht *paria* als Adjectiv zu einem wol im Texte ausgefallenen *vasa* fassen und übersetzen: „vier Gefäße hat er völlig gleich gefertigt, und jetzt soll keins derselben mehr vorhanden sein."

lich am Flusse Siris in Lucanien, in Wahrheit aber wol in Ruvo — gefundene Schulterblätter eines Panzers, gegossene Erzplatten, aus denen die Reliefs — auf jedem sieht man einen griechischen Helden, der eine Amazone überwältigt, in ebenso lebendiger Composition als reiner und schöner Zeichnung — mit dem Hammer getrieben sind; manche Partien, wie z. B. die Köpfe der männlichen Figuren, treten so stark hervor, daß das Erz hier nur noch die Dicke eines feinen Papierblattes hat; das Ganze war, wie noch deutliche Spuren zeigen, vergoldet; s. Bröndsted, Die Bronzen von Siris. Kopenhagen 1837. Das andere ist eine bei Paramythia in Epirus gefundene, wahrscheinlich zur Kapsel eines Spiegels gehörige Bronzeplatte, mit einem Relief, welches die dem Anchises ihre Reize enthüllende Aphrodite darstellt und in Hinsicht auf Schönheit der Zeichnung und Feinheit der Ausführung dem ersteren Werke wenig nachsteht; s. *Millingen*, Ancient uned. monum. ser. II. pl. XII; Müller-Wieseler, D. d. a. K. II. Taf. 27. Nr. 293.

Den Toreuten kann man auch die Graveurs der Stempel zur Prägung der Münzen zuzählen, die sich, ähnlich wie auf den Münzen und Medaillen der Neuzeit, auch auf griechischen Münzen bisweilen genannt haben, am häufigsten auf den Münzen unteritalischer und sikelischer Städte, die auch in Hinsicht auf den künstlerischen Werth des Gepräges einen besonders hohen Rang einnehmen. Ueberhaupt legen die Münzen der meisten griechischen Staaten aus dieser Periode ein rühmliches Zeugniß ab von der Allgemeinheit des Kunstsinns bei den verschiedensten griechischen Stämmen und von der Höhe, zu welcher derselbe auch die mehr handwerksmäßigen Zweige der Technik erhoben hatte. Das schönste Beispiel dafür geben die herrlichen Silbermünzen von Syrakus, besonders die Dekadrachmen mit dem Kopfe der Arethusa auf der einen, einem Viergespann auf der anderen Seite, von denen ziemlich viele den Namen des Graveurs Kimon, einige auch den des Euänetos, der dann neben anderen (Eukleides, Eumenos, Eumelos, Phrygillos, Sosion) auch auf kleineren Münzen derselben Stadt erscheint, zeigen. Aus Hellas selbst mögen die Münzen theils der Gesammtheit Arkadiens, theils einzelner arkadischer Städte, wie von Pheneos und Stymphalos, und die der opuntischen Lokrer, aus dem Norden die der makedonischen Könige Philipp und Alexander und der thrakischen Chalkidier, von den Inseln die von Kreta (darunter die der Stadt Kydonia mit dem Namen des Graveurs Neuantos) und von Lesbos wegen ihres künstlerischen Werths erwähnt werden. Vergl. Müller, Handbuch §. 132 und dazu D. d. a. K. I. Taf. 41 u. 42; über die Namen der Graveurs Brunn, G. d. gr. K. II. S. 415 fg.[23]); Streber in den Abhandl. d. k. Bair. Akad. d. W. I. Cl. X. Bd. I. Abth. S. 1 fg.

Auch die Steinschneidekunst gelangte wenigstens gegen das Ende unserer Periode zu höherer Bedeutung, wo die Kunst überhaupt mehr und mehr anfing, dem Luxus und der Prunksucht Einzelner zu dienen und die Sitte, Siegelringe mit eingravirten Darstellungen zu tragen, sowie der Gebrauch, Gefäße, namentlich Becher, ferner Waffen, Spangen und andere Schmucksachen durch Einfügung erhaben geschnittener Edelsteine oder Halbedelsteine (Kameen) zu verzieren mehr und mehr überhand nahm. Gewiß sind uns unter der großen Zahl antiker Gemmen, die wir noch besitzen, auch manche erhalten, die dieser Periode angehören; aber bei der Kleinheit solcher Werke ist der Styl allein, wenn nicht noch andere Anhaltepunkte zur Bestimmung der Entstehungszeit hinzukommen, ein sehr unsicheres Kriterium. Wir müssen uns also damit begnügen, zwei Künstler aus diesem Fache anzuführen, die wir mit Sicherheit dem 4. Jahrhundert v. Chr. zuweisen können: den Dexamenos von der Insel Chios und den Pyrgoteles. Den ersteren kennen wir durch eins seiner Werke, einen vor wenigen Jahren in einem Grabe bei Kertsch gefundenen Chalkedon, in welchem ein nach Rechts hin fliegender Kranich mit hoher künstlerischer Vollendung eingeschnitten ist, nebst der für die Zeitbestimmung maßgebenden Inschrift: *ΔΕΞΑΜΕΝΟΣ | ΕΠΟΙΕΧΙΟΣ* (s. Compte-rendu de la commission impériale archéologique pour l'année 1861. p. 147 seq.; atlas pl. VI, 10); den Pyrgoteles nennen alte Schriftsteller (*Plin.* N. H. VII, 37, 125; XXXVII, 4, 8; *Apulei.* Flor. I, 7) als den berühmtesten Meister dieser Kunst zur Zeit Alexander's des Großen, der nur ihm gestattet haben soll, sein Bildniß in Smaragd zu schneiden, was zu manchen Fälschungen in neuerer Zeit Veranlassung gegeben hat; vergl. Brunn, G. d. gr. K. II. S. 629.

Die Geschichte der Malerei in unserer Periode zerfällt in zwei größere Abschnitte: die der älteren, hauptsächlich durch Polygnotos und seine Genossen vertretenen Malerei, welche meist große Compositionen zum Schmuck der Wände der Tempel oder Hallen, in mehr reliefartiger als malerischer Anordnung, in großartiger, mehr strenger als anmuthiger Zeichnung und einfacher, wol mehr noch an das Illuminiren von Umrißzeichnungen als an Malerei in modernem Sinne erinnernder Färbung, also mit entschiedenem Ueberwiegen des graphischen über das chromatische Element ausführte, und die der jüngeren Malerei, bei welcher umgekehrt die Rücksicht auf das Colorit, auf die malerischen Effecte überwiegt und die Zeichnung mehr und mehr einen anmuthigen und zierlich leichten Charakter annimmt. In der Entwickelung dieser jüngeren Malerei unterschieden die Alten — auf deren Nachrichten wir, bei dem gänzlichen Mangel an Denkmälern der wirklich künstlerischen Malerei dieser Zeit, allein angewiesen sind — zwei einander ziemlich parallel gehende Richtungen, die sie nach der Heimath ihrer bedeutendsten Vertreter als die asiatische oder ionische und die helladische bezeichneten; die letztere wurde mit Rücksicht auf gewisse Verschieden-

23) Unter den von Brunn aufgeführten Namen scheint mir einer nur auf falscher Lesung zu beruhen, der des Hippokrates auf Münzen von Rhegion; derselbe ist vielmehr Kratesippos zu lesen.

heiten, die wir freilich nicht mehr bestimmt nachzuweisen im Stande sind, wieder in die sikyonische und die attische Schule getheilt [24]).

Der Hauptvertreter jener älteren Schule ist also, wie bemerkt, Polygnotos, der Sohn und Schüler des früher (S. 422) erwähnten Aglaophon von der Insel Thasos, der etwa um Ol. LXXV als junger Mann nach Athen kam [25]), wo er zu Kimon, mit dessen Familie er wahrscheinlich von seiner Heimath her in Gastfreundschaft stand, da bekanntlich Kimon's Mutter eine geborene Thrakerin war, in ein näheres freundschaftliches Verhältniß trat, das, wie böse Zungen erzählten, sich auch auf die Halbschwester desselben, die schöne Elpinike, erstreckte (*Plut.* Cim. 4). Als Kimon an die Spitze der Staatsverwaltung trat, gab er dem Künstler durch seinen Eifer für Verschönerung der Stadt (s. oben S. 424 fg.) reiche Gelegenheit zur Entfaltung seiner künstlerischen Thätigkeit, indem er die Wände einiger Tempel, wie des Anakeion und des Theseion, und einer Halle an der Agora theils durch ihn selbst, theils durch andere unter seiner Leitung arbeitende Künstler, wie die Athener Mikon, den Sohn des Phanochos (Schol. *Arist.* Lysistr. 679), und Panänos, den Bruder oder Vetter des Pheidias, der später diesen nach Olympia begleitete (s. Brunn, G. d. gr. K. II. S. 47), mit Gemälden schmücken ließ, über deren Sujets wir auf unsere frühere Auseinandersetzung S. 425 fg. verweisen. Zum Dank für diese Thätigkeit, welche er ohne alle Rücksicht auf Gewinn ausübte (s. *Plut.* Cim. 4), wurde ihm, offenbar durch Kimon's Einfluß, die höchste und damals noch sehr seltene Ehre, welche der athenische Staat einem Fremden erweisen konnte, die Verleihung des attischen Bürgerrechts zu Theil (s. *Harpocr.* p. 155, 25. ed. *Bekker*). Aber auch über die Grenzen Attika's hinaus verbreitete sich sein Ruf und wurden ihm Aufträge ertheilt. Der bedeutendste darunter war der, eine zu geselligen Zusammenkünften bestimmte Halle (Lesche), welche die Knidier, wahrscheinlich zum Dank für die Befreiung von der persischen Herrschaft, im heiligen Bezirke des delphischen Tempels erbaut hatten, an den beiden Langseiten mit Gemälden zu schmücken, ein Auftrag, der vielleicht nicht von den Knidiern, sondern von dem Amphiktyonenrathe, unter dessen besonderer Aufsicht das delphische Heiligthum stand, ausging, da dieser nach einer von Plinius (N. H. XXXV, 35, 59) erhaltenen Nachricht dem Künstler zum Lohne für das in hohem Grade gelungene Werk die Ehre freien Gastrechts in den zum Amphiktyonenbunde gehörigen Städten verlieh. Auf jeder der beiden Wände hatte der Künstler eine sehr figurenreiche Composition in mehren über einander hinlaufenden Streifen ausgeführt: auf der zur Rechten des Eintretenden die nach der Eroberung Troja's zur Abfahrt sich rüstenden Hellenen nebst Scenen aus dieser Eroberung selbst, hauptsächlich nach dem die Zerstörung Ilions (*Ἰλίου πέρσις*) behandelnden Epos des Lesches; auf der zur Linken das Hinabsteigen des Odysseus in die Unterwelt und seine Zusammenkunft mit Teiresias im Kreise der Bewohner des Hades, nach der homerischen Nekyia im 11. Buche der Odyssee. Für beide Darstellungen bildeten die genannten epischen Schilderungen nur die Grundlage, während der Künstler sowol in der Anordnung der verschiedenen Gruppen als in der Benennung der einzelnen Figuren, denen er fast durchgängig die Namen beigeschrieben hatte, sich die volle Freiheit selbständigen poetischen Schaffens gewahrt und nicht etwa bloße Illustrationen zum Epos, sondern zwei in echt epischem Geiste gehaltene, in *Linien und Farben* statt in Worte gekleidete Gedichte geschaffen hatte, von deren Composition wir noch mit Hilfe der eingehenden, wenn auch nicht eben übersichtlichen Beschreibung des Pausanias (X. c. 25—31) ein annähernd sicheres Bild — nur für die Nekyia bleiben noch viele Einzelheiten der Anordnung unsicher — entwerfen können. Vergl. darüber O. Jahn, Die Gemälde des Polygnotos in der Lesche zu Delphi (abgedruckt aus den Kieler philologischen Studien) 1841; Welcker, Ueber die Composition der Polygnotischen Gemälde in der Lesche zu Delphi in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1847. S. 81 fg. (mit zwei Zeichnungen von Riepenhausen); K. Fr. Hermann, Epikritische Betrachtungen über die Polygnotischen Gemälde in der Lesche zu Delphi. Göttingen 1849; Overbeck, Antepikritische Betrachtungen u. s. w. im Rhein. Mus. N. F. VII. S. 419 fg.; *W. Watkiss Lloyd*, On the paintings of Polygnotus in the Lesche at Delphi im Museum of classical antiquities I. p. 44 seq.; endlich meine Bemerkungen in den Jahrbüchern für Philol. Bd. 73. S. 517 fg. — Ferner hatten zwei Städte Böotiens Wandgemälde von der Hand des Polygnotos aufzuweisen: Thespiä, entweder ebenfalls in einer Halle oder in einem Tempel Malereien von uns unbekanntem Gegenstande, die bereits etwa ein Jahrhundert später so schadhaft geworden waren, daß man sie durch Pausias von Sikyon wieder herstellen ließ, der diese Aufgabe nicht eben glücklich löste (*Plin.* N. H. XXXV, 40, 123), und Platää, wo er auf der einen Wand des Pronaos den Odysseus als Sieger

24) Vergl. *Plin.* N. H. XXXV, 36, 75, der aber jedenfalls mit Unrecht die beiden Eintheilungen — die in genus Helladicum und Asiaticum und die in genus Ionicum, Sicyonium, Atticum — als nach einander anstatt neben einander bestehend bezeichnet.
25) Gegen die gewöhnliche Annahme, daß Kimon den Polygnotos erst bei der Eroberung der Insel Thasos (Ol. LXXIX, 1) mit sich nach Athen geführt habe (*O. Müller*, De Phidiae vita p. 7; Curtius, Griechische Geschichte II. S. 248: Brunn, G. d. gr. K. II. S. 15 verwechselt die Inseln Skyros und Thasos mit einander), spricht der von Letronne und Anderen hervorgehobene Umstand, daß das eine der beiden Gemälde des Polygnotos in der Lesche zu Delphoi mit einem eigens dafür gedichteten Epigramme des Simonides versehen (*Paus.* X, 27, 4), also jedenfalls vor dem Tode dieses Dichters (Ol. LXXVIII, 1) vollendet war, während das andere Gemälde, dem eine solche Beischrift fehlte, wahrscheinlich erst nach diesem Zeitpunkte ausgeführt worden ist. Da nun die Gemälde in Delphoi, auf denen hauptsächlich der Ruhm des Künstlers beruht, gewiß nicht als frühe Jugendarbeiten angesehen werden dürfen, so müssen wir annehmen, daß Polygnotos schon einige Zeit in Athen gelebt und sich dort durch Arbeiten bekannt gemacht hatte, als ihm die Ausführung jener bedeutenden Arbeit übertragen ward.

über die todt zu seinen Füßen liegenden Freier darstellte; die andere Wand schmückte ein Gemälde eines sonst unbekannten Malers, Onasias, dessen Gegenstand der Feldzug der Argiver unter Führung des Adrastos gegen Theben war (*Paus.* IX, 4, 2); sei es nun, daß Polygnot selbst diesen Maler, ähnlich wie den Mikon und Panänos, als seinen Gehilfen für den ihm gewordenen Auftrag angenommen und ihm die selbständige Ausführung eines Theiles desselben übertragen hatte, oder daß der Tod den Meister an der Vollendung des ganzen Werkes, das er etwa um Ol. LXXX begonnen haben mag, verhinderte. Gegen die letztere Annahme fällt allerdings der Umstand schwer ins Gewicht, daß Pausanias (I, 22, 6) einen ganzen Cyclus von Gemälden in dem nördlichen Flügel der Propyläen, der sogenannten Pinakothek, als Werk des Polygnotos anführt [26]). Es sind sechs Gemälde, deren Gegenstände er angibt, von denen offenbar je zwei als Gegenstücke aufzufassen sind: Odysseus auf Lemnos den Bogen des Philoktetes, Diomedes aus Ilion das Palladion entführend; Orestes nebst Pylades den Aegisthos und die ihm zu Hilfe eilenden Söhne des Nauplios tödtend, Polyxena im Begriff geopfert zu werden am Grabe des Achilles; Achilles auf Skyros, Odysseus' Begegnung mit Nausikaa und ihren Dienerinnen. Die Worte, mit welchen Pausanias diese Beschreibung beginnt: „die Gemälde, welche nicht durch die Zeit unkenntlich geworden, sind folgende," lassen mit Sicherheit annehmen, daß auch noch weitere, mit den beschriebenen zusammengehörige und von demselben Künstler herrührende Gemälde vorhanden waren, sodaß wahrscheinlich eine ganze Wandfläche des Gemaches davon eingenommen war. Da nun die Propyläen, mit welchen dieses Gemach im engsten Zusammenhange steht, erst Ol. LXXXVII, 1 vollendet wurden, so kann Polygnotos, der, wie wir sahen, um Ol. LXXV nach Athen gekommen war, nur als hochbetagter Mann, jedenfalls als Siebenziger, eine Wand desselben mit Gemälden geschmückt haben. Das Bedenkliche, was eine solche Annahme immerhin hat — obschon sie durch zahlreiche Beispiele von Rüstigkeit griechischer Künstler noch in hohem Alter gestützt wird — wäre allerdings leicht zu beseitigen, wenn man diese Gemälde für Tafelgemälde halten dürfte, die ursprünglich vom Künstler für einen anderen Ort bestimmt, nach seinem Tode in jenes Gemach versetzt worden seien; allein sowol die Angabe des Pausanias über das Verblichensein einiger dieser Gemälde, als auch die jetzige Beschaffenheit der Wände jenes Gemachs, welche auf das Vorhandensein von Wandgemälden auf denselben hinweist [27]), machen es viel wahrscheinlicher, daß dieser Gemäldecyclus, ebenso wie die übrigen größeren Compositionen des Polygnotos und seiner Genossen, nicht auf hölzernen Tafeln, sondern unmittelbar auf der mit einem Stucküberzuge zur Aufnahme der Malerei präparirten Wandfläche ausgeführt waren [28]), wobei wir die Frage nach dem speciellen technischen Verfahren, ob die Farben auf nassem oder auf trockenem Grunde, al fresco oder a tempera aufgetragen wurden, wegen Mangel an Zeugnissen unbeantwortet lassen müssen. Wahrscheinlich hat sich Polygnot nach Umständen beider Arten der Technik bedient, wie er denn auch die dritte Art, die enkaustische Malerei, wenn auch wol nur für kleinere Gemälde, bereits anwandte (*Plin.* N. H. XXXV, 39, 122).

Die hohe Stellung, welche die einsichtsvollsten Kritiker des Alterthums, vor allen Aristoteles (s. Poet. 2; 6; Polit. VIII, 5), den Werken des Polygnotos anweisen, beruht ebenso sehr auf dem Ernst und der Großartigkeit in der Auswahl und Behandlung der Sujets, als auf der feinen Charakteristik, durch welche er in den einzelnen Figuren das ganze Wesen der dargestellten Personen auszuprägen wußte. Damit hängen auch die bedeutendsten Fortschritte in der Technik zusammen, die Plinius (N. H. XXXV, 35, 58) als sein Verdienst angibt: daß er die alte Strenge und Starrheit der Gesichtszüge durch eine größere Mannichfaltigkeit des Ausdrucks ersetzt und zuerst Figuren mit geöffnetem Munde dargestellt habe. Auch eine kunstvollere Behandlung der Gewandung führte er in die Malerei ein, indem er seine Frauengestalten mit feinen, durchsichtigen Gewändern bekleidete (vergl. *Luc.* Imag. 7) und mit buntem Hauptschmuck darstellte. Ueberhaupt war er, wie jeder bedeutende Künstler, ebenso groß im Entwurf als sorgfältig in der Ausführung seiner Werke [29]). In ersterer Hinsicht stand

26) Die von mir selbst früher gebilligte Ansicht G. Hermann's (Opusc. V. p. 226 sqq.), daß Pausanias nur zwei Gemälde des Polygnotos beiläufig erwähnen, nicht aber die von ihm beschriebenen Gemälde der Pinakothek als Werke desselben bezeichnen wolle, muß ich nach wiederholter Erwägung des Zusammenhanges der Stelle verwerfen, da sie dem Schriftsteller eine geradezu unglaubliche Gedankenlosigkeit zutraut. Das Gemälde des Opfers der Polyxena erwähnt Pausanias auch X, 25, 10 als in Athen befindlich, leider ohne Nennung des Künstlers, und auf dasselbe bezieht Brunn (II. S. 25) mit Recht das Epigramm des Pollianos (Anthol. Plan. n. 150), in welchem *Πολυκλείτοιο* offenbar ein bloßer Schreibfehler für *Πολυγνώτοιο* ist.

27) Vergl. Ad. Michaelis, Ueber den jetzigen Zustand der Akropolis von Athen (Frankfurt a. M. 1861) S. 12 fg. 28) Bestimmt als Wandgemälde bezeugt sind allerdings von den Polygnotischen nur die in Thespiä; allein auch für die in Delphoi ist aus der Art, wie Vitruv (De arch. VII, 5, wo die *Troianae pugnae* und *Ulixis errationes* gewiß auf die Gemälde in der delphischen Lesche zu beziehen sind) ihrer gedenkt, für die im Theseion aus dem noch erkennbaren Stucküberzuge der Wände dieses Tempels dasselbe zu folgern. Das für die Gemälde der Poikile als Tafelgemälde geltend gemachte Zeugniß des Synesios (Ep. 54 u. 135) ist nach Letronne's Vorgang von Brunn (G. d. gr. K. II. S. 61 fg.) auf seinen wahren Werth zurückgeführt worden. Aber auch abgesehen von den Zeugnissen der Alten, liegt es doch in der Natur der Sache, daß man, wenn man eine ganze Wand mit einem Gemälde bedecken wollte, die Continuität der Fläche nicht durch eine Verkleidung mit Brettern, wie sie Welcker (Alte Denkmäler IV. S. 220 fg.) annimmt, die auch bei der sorgsamsten Fügung immer Ritzen behalten und sich leicht werfen mußte, gestört haben wird. Uebrigens will ich dem Polygnot keineswegs die Tafelmalerei ganz absprechen; ein Tafelgemälde war jedenfalls das von Plinius (XXXV, 35, 59) in der Porticus des Pompeius gesehene, vielleicht auch das den Salmoneus darstellende (Anthol. Plan. 80; vergl. *O. Benndorf*, De anthologiae Gr. epigrammatis quae ad artes spectant p. 60). 29) Vergl. die eingehenden Erörterungen Brunn's G. d. gr. K. II. S. 27 fg.

ihm weit nach sein jüngerer Zeitgenosse Dionysios von Kolophon, der zwar an Sorgfalt und Feinheit der Ausführung der Einzelheiten mit dem Meister wetteiferte, dem aber die Genialität der Conception und der auf das Hohe und Edle gerichtete Sinn desselben fehlten. Er brachte es daher nicht über die naturalistische Darstellung der Wirklichkeit hinaus und seine Gemälde machten den Eindruck des Gezwungenen und Mühseligen. Vergl. *Aristot.* Poet. 2; *Plut.* Timol. 36; *Aelian.* V. H. IV, 3; dazu O. Jahn, Die Gemälde des Polygnotus S. 62 fg.; Brunn II. S. 48 fg. Noch entschiedener tritt diese dem Idealen abgewandte Richtung hervor bei dem zwischen Ol. LXXXVIII u. XCVIII in Athen thätigen, öfter von Aristophanes (vergl. *Fritzsche* ad Thesmoph. v. 949) als boshafter Mensch und armer Schlucker verhöhnten Pauson, der wie Aristoteles (Poet. 2; vergl. Polit. VIII, 5) sagt, häßlichere Gestalten, als sie in Wirklichkeit erscheinen, höchst wahrscheinlich also Carricaturen [30]) malte, woraus auch wol sein Ruf als boshafter Mensch herzuleiten ist. Auch Thierbilder scheint er gern gemalt und im Allgemeinen, wie es bei dieser Art von Production gewöhnlich ist, sehr schnell, aber mit einer gewissen kecken Virtuosität gearbeitet zu haben (vergl. die Stellen bei Brunn II. S. 49 fg.). Auf dem Gebiete der höheren Malerei dagegen finden wir neben Polygnotos noch in Athen thätig seinen Bruder Aristophon (*Plat.* Gorg. p. 448 b), von dem uns mehre mythologische Darstellungen angeführt werden, von denen zwei, der vom Eber verwundete Ankäos und der von der Schlange gebissene Philoktetes (*Plin.* N. H. XXXV, 40, 138; *Plut.* De aud. poet. 3), höchst wahrscheinlich als Gegenstücke aufzufassen sind; ein drittes Bild stellte den verkleideten Odysseus in Troja vor Priamos, Deiphobos und Helena, nebst zwei rein allegorischen Figuren, der Leichtgläubigkeit auf Seiten der Trojaner und der List als Gefährten des Odysseus, dar (*Plin.* a. a. O.) [31]). Alle drei Bilder werden wir schon wegen der verhältnißmäßig geringen Figurenzahl (neben Ankäos war noch die Astypaläa, die als Ortsnymphe personificirte Insel, neben Philoktetes wahrscheinlich in ähnlicher Weise Lemnos dargestellt) nicht als Wandmalereien, sondern als Staffelei- oder Tafelgemälde zu betrachten haben. Dasselbe gilt von zwei ebenfalls der idealen Richtung, dem idealisirten Portrait angehörigen Gemälden des jüngeren Aglaophon, welche Alkibiades, nachdem er im Wagenrennen zu Olympia gesiegt hatte, malen ließ und in Athen (das eine in der Gemäldehalle der Propyläen; vergl. *Paus.* I, 22, 7) aufstellte; das eine stellte ihn im Schooße der Nemeas, der Personification der nemeischen Spiele (in welchen er ebenfalls einen Wagensieg gewonnen hatte) sitzend, das andere von Olympias und Pythias, den Repräsentantinnen der olympischen und pythischen Agonen, bekränzt dar; s. *Satyros* bei *Athen.* XII. p. 534 d; vergl. oben S. 422.

Von großem Einfluß auf die Ausbildung der malerischen Technik war ohne Zweifel die Anwendung der Malerei für die Bühne, die sogenannte Skenographie (vergl. *Vitruv.* De arch. I, 2), welche von Vorn herein darauf angewiesen war, ihren freilich mehr ephemeren Schöpfungen den Schein der Wirklichkeit zu geben, in den Beschauern die Illusion hervorzurufen, als sei das, was sie vor sich sehen, nicht gemalt, sondern natürlich — ein Ziel, das wesentlich durch die perspectivische Anordnung der natürlich meist Gebäude darstellenden Malereien erreicht werden mußte. Sophokles scheint der erste gewesen zu sein, der auf diesen äußerlichen Schmuck der Tragödie Werth legte (vergl. *Aristot.* Poet. 4); seinem Vorgange folgte hierin wie in anderen theatralischen Neuerungen sein älterer Zeitgenosse Aeschylos, der sich zu diesem Behufe der Hilfe eines geschickten Technikers, des Agatharchos, Sohnes des Eudemos aus Samos (vergl. *Harpocr.* p. 2, 1 ed. *Bekk.*) bediente, welcher auch eine Schrift über die von ihm gemalte Decoration verfaßte und dadurch zu wissenschaftlichen Untersuchungen über die malerische Perspective durch Demokritos und Anaxagoras den Anstoß gab (*Vitruv.* VII. praef. 10). Es ist natürlich, daß diese leichte, schnell schaffende Malerei, die freilich für die ernstere Kunst nicht ohne Gefahr war (vergl. die Aeußerung des Zeuxis bei *Plut.* Pericl. 13), bald beim Publicum Anklang fand und Veranlassung dazu wurde, den Schmuck der Wände durch Wandmalereien, der bisher auf Tempel und öffentliche Gebäude beschränkt gewesen war, auf Privathäuser zu übertragen; und so lesen wir schon vom Alkibiades, dem Fürsten der Mode seiner Zeit, daß er den Agatharchos mit Gewalt nöthigte, sein Haus auszumalen (*Plut.* Alcib. 16; *Andocid.* in Alcib. 17; vergl. Brunn II. S. 51).

Aehnliches wie Agatharchos auf dem Gebiete der Decorationsmalerei leistete auf dem der höheren Malerkunst Apollodoros, indem er das, worauf *wesentlich* die malerische Wirkung eines Gemäldes beruht, die Abstufung der Farben nach Licht und Schatten und die durch Farbenmischung erzielten Uebergänge zwischen den einzelnen Farben, einführte, wodurch eine deutlichere Ausprägung der einzelnen Gestalten erzielt wurde (*Plin.* N. H. XXXV, 36, 60; *Plut.* De glor. Athen. 2; *Hesych.* u. σκιαγραφίαν) [32]). Seine Gemälde, die ältesten, die

30) Diese von Brunn (II. S. 50) bestrittene Auslegung der Worte des Aristoteles wird durch den Zusammenhang der Stelle, namentlich durch die Vergleichung mit den Verfassern von Parodien und mit der Komödie sicher gestellt. Uebrigens möge bei dieser Gelegenheit einer hübschen, wenn auch einer etwas späteren Zeit angehörigen athenischen Carricatur auf Timotheos, den Sohn des Konon, gedacht werden: man hatte, um sein Feldherrnglück zu verspotten, ihn in seinem Zelte schlafend dargestellt, während die von ihm eroberten Städte von selbst in eine von der Tyche gehaltene Reuße gingen: *Plut.* Regum et imper. apophthegm. Timoth. 1 (p. 187 c); *Aelian.* V. H. XIII, 43; Schol. *Ar.* Plut. 180. 31) Vergl. Brunn II. S. 58, der aber mit Unrecht der Lesart Dolon statt Dolus folgt; gewiß hätte kein griechischer Maler bei einer Scene, die nach dem Tode des Paris spielt, den Dolon auftreten lassen. Die *Credulitas* des Plinius ist wahrscheinlich als *Εὐήθεια*, der *Dolus* als *Δόλος* oder als *Ἀπάτη* zu fassen. Uebrigens erinnern beide Figuren entschieden an das von Lucian (De calumnia 5) beschriebene Gemälde des Apelles.

32) Die Worte des Plinius: „primus species exprimere in-

vor den Augen der nur den malerischen Effect berücksichtigenden römischen Kunstliebhaber Gnade fanden, stellten theils nur Einzelfiguren, wie den vom Blitze getroffenen Aias und einen betenden Priester (*Plin.* a. a. O.), theils größere Scenen in der Weise dar, daß ein oder zwei Figuren entschieden in den Vordergrund traten und das Interesse des Beschauers in sich concentrirten, während die übrigen gleichsam nur den Hintergrund für sie bildeten, eine Compositionsweise, die deutlich den Einfluß des Drama's erkennen läßt. Ein solches Gemälde waren seine in Athen Schutz suchenden Herakliden, in welchem offenbar die Mutter und Tochter des Herakles die Rolle des Protagonisten und Deuteragonisten, die Herakliden die des Chors spielten, ein Werk, das zwar von Anderen dem Pamphilos (s. u.) beigelegt wurde (Schol. Ar. *Plut.* 385), wogegen aber gewichtige chronologische Bedenken sich erheben. Auch ein Gemälde, in welchem Odysseus die Hauptrolle spielte, der hier zuerst mit dem Schifferhute dargestellt war, wird erwähnt (Schol. Il. K, 265). — Wir haben somit den Apollodoros als den eigentlichen Begründer der neuen Schule der Malerei zu betrachten, wenn auch sein Ruhm von dem seiner jüngeren Zeitgenossen, des Zeuxis und Parrhasios, etwas in den Schatten gestellt und diese als die Hauptvertreter der Schule betrachtet wurden, die denn auch nach der Heimath oder doch dem wesentlichen Aufenthalte dieser Künstler als die ionische, d. h. kleinasiatische bezeichnet wird. Der erstere derselben, dessen Name vielleicht ursprünglich Zeurippos lautete [33]), stammte aus Herakleia (wol dem bithynischen am südlichen Ufer des Pontos) und kam, nachdem er schon bedeutende Fortschritte in der Kunst gemacht hatte, nach Athen, wo er wahrscheinlich zu dem wenig älteren Apollodoros in ein näheres Verhältniß trat, wenn er auch nicht eigentlich als Schüler desselben zu betrachten ist, vielmehr Apollodor selbst seine Ueberlegenheit in der Kunst anerkannt zu haben scheint; soll er doch beim Weggange des Zeuxis von Athen geäußert haben, derselbe habe die Kunst selbst mit sich aus Athen entführt, während andererseits Zeuxis, das Verdienst seines Vorgängers anerkennend, aber mit dem ihm eigenen Künstlerstolze, der ihn in späteren Jahren soweit brachte, daß er seine Gemälde als unbezahlbar nur noch verschenkte, sich dahin ausgesprochen haben soll: Apollodor habe die Thüre geöffnet, durch welche er in das Heiligthum der Kunst eingetreten sei (*Plin.* N. H. XXXV, 36, 61 seq.; vergl. *Benndorf*, De anthologiae gr. epigr. p. 28). Von Bildern, die er in Athen ausgeführt hat, kennen wir noch einen mit Rosen bekränzten Eros im Tempel der Aphrodite, ein Bild, das zur Zeit der Aufführung der Acharner des Aristophanes (Ol. LXXXVIII, 3) bereits fertig war und offenbar bedeutendes Aufsehen in Athen machte (Schol. *Ar.* Acharn. 991), und eine Kentaurenfamilie (die Kentaurin zwei Junge säugend, während der nur zur Hälfte sichtbare Kentaur, einen jungen Löwen in den Händen, lächelnd zuschaut); das letztere wurde von Sulla fortgeschleppt und ging auf der See durch Schiffbruch zu Grunde, wurde aber in Athen durch eine genaue Copie ersetzt (*Lucian.* Zeuxis 3 seq.) [34]). Von Athen kehrte der Künstler wahrscheinlich nach Kleinasien zurück, wo er in Ephesos, einer Stadt, die sich rühmen kann, von den ältesten Zeiten an bis in die römische Kaiserzeit ein Hauptsitz aller Gattungen der künstlerischen Thätigkeit gewesen zu sein, sich dauernd niedergelassen zu haben scheint. Allein sein Ruhm, der sich bald weit verbreitete, gab Veranlassung dazu, daß man ihn nach den verschiedensten Seiten hin berief; so ließen die Krotoniaten ihn kommen, damit er für den Tempel der Hera auf dem Vorgebirge Lakinion eine Reihe von Gemälden anfertige, unter welchen namentlich ein Bild der Helena, welches sie in unverhüllter Schönheit darstellte, hoch gepriesen wird; der Künstler soll dazu fünf der schönsten Jungfrauen der Stadt als Modelle benutzt und das Gemälde, bevor es in den Tempel geweiht wurde, in seinem Atelier den Besuchern gegen Eintrittsgeld gezeigt haben (*Cic.* De invent. II, 1; *Plin.* N. H. XXXV, 36, 64; *Ael.* V. H. IV, 12; XIV, 47) [35]). Ebenso

stituit," die Brunn (II. S. 72) auf „das, was die Illusion hervorbringt," bezieht, sind wol am besten so zu fassen, daß Apollodoros die einzelnen Gestalten, die in der älteren Malerei nur als Theile größerer Compositionen von Bedeutung waren, eben als Einzelgestalten in sorgfältiger Ausführung der gesammten äußeren Erscheinung jeder einzelnen darstellte.

33) Es ist eine sehr ansprechende Vermuthung Brunn's (II. S. 77), daß der bei *Plat.* Protag. p. 318 b als jüngst in Athen eingetroffen erwähnte junge Maler Zeurippos aus Herakleia kein anderer sei als der berühmte Zeuxis; nur darf man gewiß nicht an eine Corruptel der Handschriften denken, sondern Zeurippos als den ursprünglichen Namen betrachten, der bald durch die abgekürzte oder Koseform Zeuxis, die Platon selbst später (Gorg. p. 453 c) gebraucht, in Vergessenheit gerieth; vergl. *Lobeck*, Proll. pathog. s. gr. p. 504 seq. — Als seine Vaterstadt betrachtet Brunn Herakleia in Unteritalien, weil Einige den Demophilos von Himera seinen Lehrer nannten; allein dies beweist durchaus Nichts, da Andere ihn ja als Schüler des Neseus von Thasos bezeichneten. Für die bithynische Stadt scheint mir besonders der Umstand zu sprechen, daß Zeuxis als Hauptgründer der kleinasiatischen Malerschule erscheint, was uns jedenfalls auf Asien als seine Heimath hinweist. Was seine Zeit anlangt, so hat Brunn überzeugend nachgewiesen, daß das von Plinius gegebene Datum, Ol. XCV, 4, nur das Ende seiner Thätigkeit bezeichnen kann.

34) Mit Recht hat Brunn mit diesem Gemälde des Zeuxis das von *Philostr.* Imag. II, 3 beschriebene Bild, Kentaurinnen mit ihren Jungen auf dem Pelion, sowie auch das schöne, jetzt in Berlin befindliche Mosaik aus der Villa Hadriani in Tivoli, welches einen Kentauren und eine Kentaurin im Kampfe gegen wilde Thiere darstellt (Mon. dell' inst. IV, 50), verglichen, da in allen diesen Darstellungen, den idyllischen wie der tragischen, die höhere menschliche Seite der Kentaurennatur gegenüber der thierischen entschieden in den Vordergrund tritt; vergl. Brunn, Die Philostratischen Gemälde gegen K. Friederichs vertheidigt, in den Jahrb. f. Philol. IV. Supplementband S. 265 fg.

35) Daß Plinius, der nicht einmal den Gegenstand dieses Gemäldes angibt, die Agrigentiner als Besteller nennt, kann, besonders dem genauen Berichte des Cicero gegenüber, nicht in Betracht kommen. Da er aber weiterhin (§. 66) eine Helena des Zeuxis als in Rom „in Philippi porticibus" befindlich anführt, so muß man, wie schon Brunn bemerkt hat, annehmen, daß das Gemälde aus dem Tempel nach Rom entführt worden war; daß dieses Schicksal mehre betroffen hatte, zeigen die Worte des Cicero l. l.: „complures tabu-

berief ihn Archelaos, der König von Makedonien, der ja auch die hervorragendsten Dichter seiner Zeit an seinen Hof zu ziehen suchte, zu sich und ließ für eine bedeutende Summe seinen Palast von ihm ausmalen (*Aelian.* V. H. XIV, 17); ein Bild des Pan soll der Künstler dann, als nicht mit Geld bezahlbar, dem Könige geschenkt haben, wie auch ein Bild der Alkmene den Agrigentinern (*Plin.* a. a. O. §. 62). — Der Ruhm des Zeuxis beruht vor Allem auf seiner Behandlung der Farben. Obschon er nämlich, wie seine Vorgänger und auch seine Nachfolger bis auf Apelles, nur die alten vier Grundfarben anwandte, wußte er doch durch Vermischung derselben, durch geschicktes Aufsetzen von Licht und Schatten die größten malerischen Effecte, die bisweilen bis zu wirklicher Täuschung des Beschauers sich gesteigert haben sollen [36]), zu erreichen. Daher legte er weniger Gewicht auf die Composition — die Mehrzahl seiner Gemälde bestanden nur aus je einer oder wenigen Figuren, und bei den figurenreicheren, wie dem von Göttern umgebenen thronenden Zeus (*Plin.* a. a. O. §. 63), tritt immer eine Figur entschieden in den Vordergrund — sowie auf den geistigen oder gemüthvollen Ausdruck, als auf die auf die Sinne wirkende äußere Erscheinung, besonders auf die Carnation, weshalb Aristoteles (Poet. 6) [37]) das Ethos, die tiefere gemüthvolle Auffassung, welche die ganz innere Eigenthümlichkeit der dargestellten Personen zur Geltung kommen läßt, an seinen Gemälden vermißt. In der Zeichnung dagegen stand er noch mehr auf dem Standpunkte der älteren Schule: seine Gestalten waren kräftig und voll, auch die Frauen vielmehr stattlich als zierlich; daher der an die elegante Schlankheit der späteren Kunst gewöhnte Geschmack römischer Kunstkenner die Köpfe und Glieder an seinen Figuren etwas zu derb fand (*Plin.* a. a. O. §. 64; *Quint.* Inst. Or. XII, 10, 4 seq.). In dieser Hinsicht überragte ihn sein Zeitgenosse Parrhasios, der Sohn und Schüler des gleichfalls als Maler nicht unbedeutenden Euenor aus Ephesos, ein Künstler, der nicht nur an Kunstfertigkeit, sondern auch an Künstlerstolz mit Zeuxis wetteiferte [38]). Wie jener brachte er einige Zeit in Athen zu, wo er auch mit Sokrates Verkehr hatte (*Xenoph.* Mem. III, 10, 1) und einige berühmte Gemälde anfertigte [39]), wie ein Bild des Theseus und eins des athenischen Demos, von dem man rühmte, daß es das bunte Gemisch zum Theil geradezu entgegengesetzter Eigenschaften, welche den Charakter des athenischen Volkes ausmachten, deutlich wiedergebe (*Plin.* N. H. XXXV, 36, 69), ein Lob, das freilich keineswegs geeignet ist, uns eine bestimmte Vorstellung von diesem Werke zu geben, sondern nur schließen läßt, daß er bei seiner auch durch Neuheit der Erfindung interessanten Darstellung eine große Kunst der Charakteristik bewährt hat, wie dies auch von einem anderen Bilde zu vermuthen ist, das zwei Knaben mit vortrefflicher Ausprägung der kindlichen Naivetät und Dreistigkeit darstellte (*Plin.* a. a. O. §. 70). Außerhalb Athens finden wir Werke von ihm in Ephesos, wo er ein Portrait des Oberpriesters der Artemis, der den Amtsnamen Megabyzos führte (*Tzetz.* Chil. VIII, 400) [39a]), und auf der Insel Rhodos, wo er in Lindos ein Bild des Herakles, in Rhodos denselben Heros mit Perseus und Meleager auf einem Bilde vereinigt gemalt hatte (*Plin.* §. 69 u. 72); außerdem werden noch, besonders von Plinius, nicht wenige Gemälde von ihm angeführt, deren Aufstellungsort wir nicht kennen; s. das Verzeichniß bei Brunn II. S. 98 fg. Das Hauptverdienst des Parrhasios bestand in der sorgfältigeren Ausbildung und Verfeinerung der Zeichnung, besonders der Umrisse der Gestalten; darin, sowie in den Proportionen, wurde er von den späteren Künstlern geradezu als mustergültig betrachtet und seine Entwürfe und Zeichnungen vielfach als Vorlagen von ihnen benutzt, wie auch schon sein Zeitgenosse, der Toreut Mys (*s. oben* S. 464), mehre Werke nach Zeichnungen von ihm gearbeitet hatte. Daß er dabei aber auch die Rücksicht auf den malerischen Effect nicht vernachlässigte, zeigen die Anekdoten, welche über seinen Wettstreit mit Zeuxis in Bezug auf täuschende Naturwahrheit ihrer beiderseitigen Gemälde erzählt werden. Vergl. *Quint.* XII, 10, 4 seq.; *Plin.* a. a. O. §. 67, dazu Brunn S. 102 fg. Ein beachtenswerther Unterschied zwischen ihm und Zeuxis besteht in Bezug auf die Wahl der Stoffe; denn während letzterer mit Vorliebe Frauengestalten malte oder doch durch solche gerade seinen höchsten Ruhm erwarb, scheinen dem Parrhasios männliche Gestalten, namentlich Heroen, die er theils einzeln, theils in größeren Compositionen darstellte, am besten gelungen zu sein, wenigstens wird uns, wenn wir von der rein allegorischen Gestalt der Arete, die er als Nebenfigur auf einem Bilde des Komödiendichters Philiskos nebst dem Dionysos angebracht hatte (*Plin.* a. a. O. §. 70) [40]), absehen, kein einziges ideales Frauenbild von

---

las, quarum *nonnulla pars* usque ad nostram memoriam propter fani religionem remansit.“

36) Vergl. die Anekdoten bei *Plinius*, N. H. XXXV, 36, 65 seq.; *Seneca*, Controv. X, 34, 27; *Fest.* p. 209, 10 ed. *Müller*, von denen jedoch gewiß keine Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit hat. 37) Vergl. dazu die Erörterungen von Brunn II. S. 82 fg. 38) Wenn auch das bei *Athen.* XII. p. 543 c unter seinem Namen erhaltene Epigramm, aus dem auch Plinius (N. H. XXXV, 36, 71 seq.) geschöpft hat, gewiß nicht von ihm herrührt (vergl. *Benndorf*, De anthol. gr. epigr. p. 29 seq.), so dürfen wir doch nach den sonstigen Nachrichten, die ihn als einen stets heitern und selbstzufriedenen, auf den Glanz seiner äußeren Erscheinung ein bedeutendes Gewicht legenden Mann darstellen (vergl. *Athen.* a. a. O.; *Aelian.* V. H. IX, 11), jene Schilderung als in der Hauptsache treffend betrachten. 39) Brunn's Vermuthung, daß er das athenische Bürgerrecht erlangt habe (II. S. 99) wird weder durch die allgemeine Angabe des Plutarch (Thes. 4), daß die Athener ihn noch zu seiner Zeit in Ehren hielten, noch durch die Bezeichnung als *pictor Atheniensis* bei Seneca Rhetor u. Acron gerechtfertigt.

39a) Ich zweifle nicht, daß eben dieses Portrait der von Plinius (§. 70) erwähnte Archigallus ist, welches Bild Tiberius für eine bedeutende Summe erkaufte und in seinem Schlafzimmer aufhing; denn unter Archigallus ist nicht nothwendig ein Priester der Kybele, sondern überhaupt ein verschnittener Oberpriester, wie die ephesischen *Μεγάβυζοι* waren, zu verstehen. 40) Warum

ihm genannt, sondern nur das Genrebild einer thrakischen Amme mit einem Kinde auf den Armen (*Plin.* ebds.) und eine Anzahl niedrig obscöner Gemälde, in denen Frauen, zum Theil sogar Heroinen wie Atalante, in den unzüchtigsten Gruppirungen mit Männern dargestellt waren (*Plin.* a. a. O. §. 72; *Sueton.* Tib. 44). Leider hat er auf diesem schmutzigen Abwege von dem Pfade echter Kunst bald Nachfolger gefunden, sodaß sich eine förmliche Classe von Malern, die durch lüsterne Darstellungen die Sinne des Beschauers zu kitzeln suchten, sogenannten Pornographen (Hurenmalern) bildete (vergl. Polemon bei *Athen.* XIII. p. 567 b), von deren Productionen wir uns noch theils durch eine Anzahl Vasengemälde, namentlich bakchischen Inhalts[41]), theils durch pompejanische Wandgemälde, wie sie in dem Gabinetto secreto des neapolitanischen Museums vereinigt sind, eine Vorstellung machen können. Eine analoge Erscheinung, die ebenfalls einen Abfall vom Geiste echt griechischer Kunst bezeichnet, sind die sogenannten Rhyparographen (vergl. *Welcker* ad *Philostr.* Imag. p. 396 seq.), d. h. Maler des niedrigeren Genre, die theils allerhand Kleinkram, namentlich Eßwaaren u. dergl., theils kleine Landschaften malten, unter denen Peiraikos besonderen Ruhm erlangte; s. *Plin.* N. H. XXXV, 11, 112 und dazu Brunn II. S. 259.

Wie Zeuxis durch seine Fortschritte in der Farbengebung, Parrhasios durch Verfeinerung der Zeichnung, so hat ein dritter Künstler derselben Zeit, Timanthes von der Insel Kythnos (*Quint.* II, 13, 13) durch die Eigenthümlichkeit und Tiefe der Auffassung der von ihm behandelten Stoffe, womit er zugleich eine hohe Vollendung der technischen Ausführung verband (*Plin.* N. H. XXXV, 36, 73 seq.) seinen Ruhm als einer der hellsten Sterne am Himmel der Malerei begründet. Namentlich können zwei Gemälde, deren Composition uns noch näher bekannt ist, als Beispiele seiner geistreichen Erfindungsgabe in der Behandlung verschiedenartiger Stoffe dienen: auf tragischem Gebiete die Opferung der Iphigeneia, worin er die Steigerung der Theilnahme und der Betrübniß in den Mienen der Umstehenden (Kalchas, Odysseus, Aias, Menelaos) meisterhaft ausgeprägt hatte, den Schmerz des Vaters dagegen durch Verhüllung des Antlitzes zwar dem Auge des Beschauers entzog, dem Gemüthe aber um so tiefer empfinden ließ[42]); im heitern Genre ein kleines Bildchen, worin er den Kyklopen Polyphemos schlafend und daneben zur Veranschaulichung seiner Größe Satyrn, die mit einem Thyrsus seinen Daumen maßen, dargestellt hatte (*Plin.* a. a. O.). Ueber das Leben des Künstlers haben wir leider gar keine Nachrichten; doch können wir daraus, daß ein Gemälde von ihm, welches die Ermordung des Palamedes darstellte, sich in Ephesos befand (*Tzetz.* Chil. VIII, 404; vergl. *Ptolem. Hephaest.* I. p. 11 ed. *Roulez*), ein anderes, der Streit des Aias mit Odysseus um die Waffen des Achilles, von den Samiern, welche es einem denselben Stoff behandelnden Bilde des Parrhasios vorzogen, erworben wurde (*Plin.* a. a. O. §. 72), schließen, daß er sich einige Zeit in Kleinasien aufgehalten hat und von den Alten zur asiatischen Schule gezählt wurde.

Die helladische Malerei zerfiel, wie oben bemerkt (S. 465 fg.), in zwei Hauptschulen, die sikyonische und die attische (oder wie sie Brunn [G. d. gr. K. II. S. 159 fg.] nach der Heimath einiger ihrer bedeutendsten Vertreter genannt hat, die thebanisch-attische), die wir jedoch weder in Bezug auf ihre künstlerische Richtung noch in Hinsicht auf ihre einzelnen Vertreter streng aus einander halten können. Zwar kann man im Allgemeinen den Unterschied dahin angeben, daß in der sikyonischen Malerschule, ähnlich wie bei der jüngeren argivisch-sikyonischen Bildnerschule, die Rücksicht auf die Form, das Streben nach der Feststellung wissenschaftlicher Grundsätze für die Zeichnung, in der attischen, zu deren hervorragendsten Vertretern auch einige Thebaner gehören, die Rücksicht auf den geistigen Ausdruck der dargestellten Persönlichkeiten, insbesondere das pathetische Element überwog; doch lassen sich diese Unterschiede durchaus nicht im Einzelnen durchführen. Als den Begründer der sikyonischen Schule, deren Werke theils die Tempel, Hallen und manche Privathäuser der kunstliebenden Stadt schmückten, theils in einer wahrscheinlich bei dem Neubau der Stadt durch Demetrios Poliorketes errichteten Gemäldegalerie (ποικίλη στοά) vereinigt waren, bis der größte Theil derselben — Manches war schon unter der Verwaltung des Aratos theils vernichtet, theils an auswärtige Liebhaber verkauft worden — als Zahlung für die durch Sulla der Stadt aufgelegte Kriegssteuer von M. Scaurus während seiner Aedilität nach Rom geschafft wurde, nennt Plinius (N. H. XXXV, 36, 75) den Eupompos, dessen Thätigkeit etwa zwischen Ol. XCV—C zu setzen ist; ihre höchste Blüthe aber erreichte sie erst in den beiden folgenden Generationen; zunächst durch den Schüler des Eupompos, Pamphilos[43]) aus Amphipolis, der ihr hauptsächlich durch seine gründlichen Kenntnisse in Mathematik und Geometrie die wissenschaftliche Richtung gab, welche den Ruhm der Schule weit verbreitete und Sikyon gewissermaßen zu einer Hochschule der Malerkunst machte, auf welcher Künstler aus fernen Gegenden unter seiner Leitung theoretisch wie praktisch sich in der Kunst ausbildeten; als Lehrgeld ließ er sich, wie Plinius (a. a. O. §. 76; vergl. *Plut.* Arat. 13) berichtet, von jedem Schüler

Welcker (Alte Denkmäler III. S. 315) und Brunn (II. S. 100) das Bild des Philiskos als ein besonderes Gemälde betrachten, kann ich nicht einsehen; denn während die Gruppirung des Dionysos und der Arete an sich allerdings etwas Auffälliges haben würde, wird die Composition leicht verständlich, wenn beide Figuren zu einem dramatischen Dichter, der unter dem Schutze des Dionysos in seiner Kunst Treffliches geleistet hatte, in Beziehung treten.

41) Eins der schönsten Beispiele dieser Art bietet die Vase aus Kertsch im Compte-rendu de la commission impériale archéologique pour l'année 1861. Atlas pl. II. 42) Vergl. Brunn II. S. 121; Jahn, Archäologische Beiträge S. 378 fg.

43) Zur Unterscheidung der verschiedenen Männer dieses Namens vergl. Urlichs im Rhein. Mus. N. F. XVI. S. 247 fg.

ein Talent (1572 Thlr.) zahlen. Daß er bei seinem Unterrichte das Hauptgewicht auf strenge Richtigkeit und Sorgfalt in der Zeichnung der Figuren legte, geht theils aus seinen schon erwähnten wissenschaftlichen Studien, theils daraus hervor, daß er nach Angabe des Plinius (a. a. O. §. 77) die Aufnahme der Zeichnenkunst unter die Gegenstände des allgemeinen Jugendunterrichts veranlaßte; daß er aber auch das eigentlich Malerische, die technische Behandlung der Farben, nicht aus den Augen ließ, zeigt der Umstand, daß er die enkaustische Technik, durch welche eine größere Tiefe und Klarheit der Farben erreicht wurde, nicht nur selbst anwandte, sondern auch seine Schüler darin unterwies; einer von diesen, der Sikyonier Pausias, Sohn des Bryes[44]), hat eben diese Technik, in welcher er meist kleine zierliche Genrebilder und Portraits ausführte, zur höchsten Blüthe gebracht, während er anderseits auch von seiner wissenschaftlichen Tüchtigkeit, namentlich in der Behandlung der Perspective, glänzende Beispiele gab durch Anwendung kühner Verkürzungen und eigenthümlicher Farbentöne, sowie dadurch, daß er zuerst gewölbte Decken mit Malereien zu schmücken wagte; s. *Plin.* a. a. O. §. 123 fg. und dazu Brunn II. S. 146 fg. Ein anderer Schüler des Pamphilos, Melanthios[45]), an welchem Quintilian (XII, 10, 6) ebenso wie an seinem Lehrer die *ratio*, die wissenschaftliche Methode besonders hervorhebt und welchem sogar sein weit berühmterer Zeitgenosse und Mitschüler, Apelles, den Vorrang in der *dispositio*, der Anordnung der Figuren, zuerkannte (*Plin.* N. H. XXXV, 36, 80), hat seine Kunst auch zum Gegenstande schriftstellerischer Behandlung gemacht (*Plin.* Ind. auct. libr. XXXV; *Diog. L.* IV, 3, 18). Das Gleiche that sein Zeitgenosse, der Korinthier Euphranor, den wir bereits als tüchtigen Künstler auf dem Gebiete der Plastik kennen gelernt haben (s. oben S. 461 fg.). Sowie er dort den Uebergang von der attischen zur sikyonischen Schule bildet, so auch in der Malerei; denn obgleich er als Schüler des Thebaners Aristeides dem Schulzusammenhange nach der thebanisch-attischen Schule angehört, wie er auch in Athen seine bedeutendsten Werke ausgeführt und ebenda Schüler gebildet zu haben scheint, so hängt er doch seiner künstlerischen Richtung nach aufs Engste mit der sikyonischen Schule zusammen; denn wie diese faßte er hauptsächlich die Form, also die Zeichnung, ins Auge und suchte durch Theorie wie in der Praxis für die wissenschaftliche Feststellung der Proportionen zu wirken. Die Stoffe, die er behandelte, gehören durchgängig der höheren Historienmalerei an: Götter- und Heroengestalten, die er in der ihnen zukommenden Würde und Hoheit aufzufassen und darzustellen wußte, zum Theil in größeren mythologischen Scenen, und geschichtliche Begebenheiten bilden die Gegenstände seiner Gemälde, soweit wir von denselben Kunde haben. In der Technik scheint er, wenigstens bei einigen seiner bedeutendsten Compositionen, zu der Weise der älteren Attiker, zur Wandmalerei, zurückgekehrt zu sein; er schmückte nämlich die Halle des Zeus Eleutherios an der athenischen Agora mit Malereien, indem er auf der einen Seitenwand die zwölf Götter[46]), auf der gegenüberliegenden Theseus[47]) zwischen den allegorischen Gestalten der Demokratie und des Demos, auf der längeren Rückwand das Reitertreffen, welches die Athener unter Anführung des Gryllos, Sohnes des Xenophon, den von Epameinondas geführten Thebanern bei Mantineia lieferten[48]) (Ol. CIV, 2), dargestellt hatte: *Paus.* I, 3, 3 seq.; vergl. *Plut.* De glor. Ath. 2. Eine berühmte mythologische Composition von ihm war in Ephesos: Odysseus in erheucheltem Wahnsinn mit dem aus Pferd und Stier zusammengesetzten Gespann pflügend, dabei Palamedes und andere Abgesandte des Agamemnon: *Plin.* a. a. O.; vergl. Brunn II. S. 184.

Wenden wir uns von Sikyon nach dem nördlicheren Hellas, so finden wir außer in Athen, besonders in Theben, das seit seiner Befreiung vom lakedämonischen Joche (Ol. C, 2) nicht nur in der Politik an die Spitze von Griechenland tritt, sondern auch auf andern Gebieten des geistigen Lebens mit den andern Hauptstädten der griechischen Cultur zu wetteifern sucht, einen regen Eifer für die Malerei, sodaß Brunn allerdings nicht ohne Grund von einer *thebanisch-attischen* Schule in dieser Zeit spricht. Aber gleich der älteste Vertreter derselben, von dessen künstlerischer Thätigkeit wir nähere Kunde haben, Nikomachos, der Sohn und Schüler des Aristiäos — wenn er überhaupt, was nicht ganz außer Zweifel steht, als Thebaner bezeichnet werden darf[49]) — führt uns wieder nach Sikyon; hier malte er, vom Tyrannen Aristratos, einem Zeitgenossen Philipp's und Alexander's von Makedonien und eifrigem Pfleger der schönen Künste, berufen, ein Grabmonument für den Dichter Telestes — wahrscheinlich die Figur des Dichters in enkaustischer Technik auf einer die Front eines Tempels nachbildenden Marmorplatte — das er binnen wenigen Tagen mit ebenso bewunderswürdiger Schnelligkeit als Kunst ausgeführt haben

44) So lautete offenbar dieser Name, nicht wie Brunn (II. S. 144) angibt, Bryetes; vergl. *Keil*, Anal. epigr. p. 224. 45) Die von den Handschriften des Plutarch (Arat. 12 seq.) gebotene Namensform *Μέλανθος* ist zwar an sich nicht zu verwerfen, hat aber die Autorität der Handschriften des Diogenes, Plinius und Quintilian gegen sich.

46) Als besonders gelungene Einzelfiguren dieser Gruppe werden Poseidon (*Val. Max.* V, 11. extr. 5) und Hera (*Lucian.* Imag. 7) angeführt. 47) Daß dieser als kräftige, muskulöse Männergestalt dargestellt war, zeigt die von Plinius (N. H. XXXV, 36, 129) und Plutarch (De gloria Athen. 2) erzählte Anekdote, daß Euphranor seinen Theseus mit dem des Parrhasios verglichen und gesagt habe, dieser sei mit Rosen, der seinige mit Rindfleisch genährt. 48) Eine wahrscheinlich erst unter Hadrian ausgeführte Copie dieses Gemäldes sah Pausanias (VIII, 9, 8) in einem Gebäude innerhalb des Gymnasion in Mantineia. 49) Brunn II. S. 161 folgert dies daraus, daß sein Sohn und Schüler Aristeides mehrfach ausdrücklich als Thebaner bezeichnet wird. Ich gebe zu, daß diese Folgerung nicht geringe Wahrscheinlichkeit hat; doch ist es immerhin möglich, daß Nikomachos erst in späteren Jahren oder auch erst Aristeides selbst nach Theben gezogen ist und dort das Bürgerrecht erlangt hat.

soll (*Plin.* a. a. O. §. 109). Außerdem führt Plinius (a. a. O. §. 108 seq.; §. 145) noch eine Anzahl Gemälde von ihm an, die sämmtlich mythologische Stoffe behandeln, über seinen künstlerischen Charakter aber uns keinen näheren Aufschluß geben. Genauer unterrichtet sind wir über seinen Sohn Aristides, der theils unter der Leitung seines Vaters, theils unter der eines sonst unbekannten Malers Euxenidas sich herangebildet hatte (*Plin.* a. a. O. §. 75; §. 110). Von ihm rühmt Plinius (a. a. O. §. 98), daß er, obgleich etwas hart in der Farbengebung, sowol die Gemüthsstimmungen als die Affecte (*ἤθη* und *πάθη*) in trefflicher Weise auszuprägen verstanden habe; als Beispiel dafür führt er ein Bild von hoch tragischem Charakter an, das Alexander, wahrscheinlich bei der Eroberung von Theben, mit sich nach Pella entführte: eine bei der Eroberung einer Stadt tödtlich verwundete Mutter, in deren Antlitz die Angst, daß das an ihre Brust herankriechende Kind Blut statt Milch saugen möge, deutlich ausgeprägt war (vergl. Anthol. Pal. VII, 623). Einen ähnlichen Charakter scheint das gleichsam sprechende Bild eines Flehenden [50]) und das hoch berühmte eines Kranken (*Plin.* a. a. O. §. 99) gehabt zu haben. Ein großes historisches Gemälde, welches er für den Tyrannen Mnason in Elateia in Phokis [51]) ausführte, stellte in 100 Figuren eine Schlacht gegen die Perser — vielleicht gegen die von Xerxes nach Delphoi entsandte Heeresabtheilung — dar. Ferner malte er Götterbilder, wie namentlich das berühmte Bild des Dionysos, das bei der Zerstörung Korinths von Attalos für einen sehr hohen Preis erworben, von Mummius aber ihm wieder weggenommen und nach Rom in den Tempel der Ceres gebracht wurde, wo es unter Augustus durch eine Feuersbrunst zu Grunde ging (*Strab.* VIII. p. 381; *Plin.* N. H. XXXV, 8, 24; ib. 36, 99) [52]); auch Portraits, wie das der schönen Hetäre Leontion, die später in zärtlichem Verhältnisse zu Epikur und Metrodoros stand (*Plin.* a. a. O. §. 99) [53]); endlich Genrebilder, wie Jäger mit ihrer Beute, Viergespanne im Rennen begriffen, einen Greis mit der Leier, der einen Knaben unterrichtet u. a. (*Plin.* a. a. O.). In Bezug auf die Technik scheint er mit Vorliebe die enkaustische Manier angewandt zu haben, sodaß manche, freilich sehr mit Unrecht, ihm sogar die Erfindung derselben zuschrieben (*Plin.* a. a. O. 39, 122).

Von seinen Schülern scheint, abgesehen vom Euphranor, keiner eine besondere Bedeutung gehabt zu haben, wie wir überhaupt unter diesen jüngeren Attikern nur noch einen hervorragenden Maler finden: den Nikias, Sohn des Nikomedes aus Athen, Schüler des Antidotos, eines Schülers des Euphranor, dessen künstlerische Thätigkeit etwa in die Zeit von Ol. CVIII—CXVIII fällt (vergl. Brunn II. S. 164 fg.). Von seinem Lehrer hatte er die große Sorgfalt in der Ausführung, die man besonders an seinen Frauenbildern rühmte; aber während man die Farbengebung in den Werken des Lehrers etwas herb und streng fand, so wird Nikias gerade in Hinsicht auf die malerische Wirkung seiner Gemälde, welche er durch die treffliche Behandlung von Licht und Schatten zu erzielen wußte, besonders gelobt (*Plin.* N. H. XXXV, 40, 130 seq.). Auch in der Wahl der Stoffe zeigt er einen höheren, auf das Bedeutende gerichteten Sinn, denn wenn uns auch nicht, wie wir nach einer von ihm berichteten Aeußerung (*Demetr.* De eloc. 76) erwarten könnten, Schlachtenbilder und ähnliche große historische Compositionen von ihm bekannt sind, so stellen doch, abgesehen von einigen Thierbildern, alle seine Gemälde, von denen wir Kunde haben, mythische Persönlichkeiten, zum Theil in neuer und eigenthümlicher Auffassung, oder bedeutende Zeitgenossen, wie Alexander den Großen, dar; manche derselben, wie das Bild Alexander's, ferner Darstellungen der Calypso, der Io, der Andromeda, waren in sehr großen Dimensionen und wahrscheinlich auch mit Hinzufügung zahlreicher Nebenfiguren ausgeführt. Ein größeres mythologisches Gemälde war jedenfalls die in Athen aufgestellte Nekyomantie nach Homer (*Plin.* a. a. O. §. 131; vergl. Anthol. Pal. IX, 792; *Plut.* Non posse suav. vivi sec. Epicur. 11); ein dem allegorischen Geschmacke seiner Zeit huldigendes die in enkaustischer Technik ausgeführte Darstellung der nemeischen Kampfspiele, worin man die Nymphe Nemea mit der Palme in der Hand auf einem Löwen sitzend (mit Beziehung auf die Sage, welche die Stiftung der Spiele dem Herakles nach der Ueberwindung des nemeischen Löwen zuschrieb; s. Schol. *Pind.* Nem. argum.), neben ihr einen Greis mit dem Stabe in der Hand als Repräsentanten der Kampfrichter sah, über dessen Haupte ein Täfelchen mit dem Zweigespann, als Andeutung der hippischen Agonen, und der Namensinschrift des Künstlers (*Νικίας ἐνίκασεν*) hing, ein Gemälde, das M. Junius Silanus aus Asien nach Rom gebracht, Augustus in seiner Curia in die Wand eingefügt hatte (*Plin.* N. H. XXXV, 10, 27; 11, 131).

Die Vorzüge der asiatischen und helladischen Schule finden wir im Wesentlichen vereinigt in Apelles, dem Sohne des Pythios, dem gefeiertsten Maler des Alterthums, der zwar durch seine Heimath (Kolophon) und die Stätte, wo er seine erste künstlerische Bildung erhielt (Ephesos, das ihm später sein Bürgerrecht verlieh,

50) Die Vermuthung von Urlichs (De numeris et nominibus propriis in Plinii N. H. p. 22 seq.), daß bei Plinius „et propter fratris amorem supplicantem" zu lesen und darunter die für ihren Bruder bittende Gattin des Intaphernes (nach *Herod.* III, 119) zu verstehen sei, entbehrt jedes sicheren Anhaltes. Dagegen theile ich seinen Zweifel daran, ob durch „anapaeomenen propter fratris amorem" die um der Liebe zu ihrem Bruder willen sich selbst tödtende Kanake bezeichnet werden kann und lasse die Frage nach dem eigentlichen Gegenstande dieses Bildes auf sich beruhen. 51) Vergl. über diesen Plaß, Die Tyrannis in ihren beiden Perioden bei den alten Griechen II. S. 105 fg. 52) Wenn *Plin.* a. a. O. §. 99 sagt: „Liberum [patrem] et *Artamenen* (so Cod. Bamberg., vulgo Ariadnen) spectatos Romae in aede Cereris," so hat man dabei gewiß nicht an ein Bild, sondern an zwei verschiedene Bilder zu denken, deren eins den Dionysos, das andere entweder einen uns unbekannten Artamenes oder vielleicht den auch von Polykleitos in Erz gebildeten Artemon (s. oben S. 446) darstellte. 53) Gegen die von Brunn (II. S. 161) in Betreff dieses Bildes geäußerten chronologischen Bedenken s. meine Bemerkungen in den Jahrbüchern für Philol. Bd. 77. S. 114 fg.

wo ein sonst unbekannter Maler Ephoros sein Lehrer war), Asien, als Schüler des Pamphilos aber auch dem Kreise der sikyonischen Künstler angehört. Nach Ablauf seiner Lehrjahre in Sikyon hat er sich wahrscheinlich direct nach Makedonien gewandt, wo ihm vielleicht die Empfehlungen seines Lehrers Pamphilos, eines geborenen Makedoniers, eine günstige Aufnahme am Hofe des Königs Philipp bereiteten; hier trat er zu dem ihm ungefähr gleichalterigen Alexandros in ein vertrauteres Verhältniß, das ebenso sehr auf der Anerkennung seiner künstlerischen Verdienste als auf der Hochschätzung seiner persönlichen Liebenswürdigkeit, von der uns noch eine Reihe einzelner anekdotenartiger Züge erhalten sind (vergl. Brunn II. S. 214 fg.), durch Alexandros beruhte; auch als Alexandros seinen Feldzug gegen Asien unternahm, scheint er ihn wenigstens bis nach Kleinasien begleitet und dort seinen Wohnsitz in Ephesos, wo er sein berühmtestes Bild des Alexandros, das diesen mit dem Blitz in der Hand darstellte, für den Tempel der Artemis ausführte (*Plin.* N. H. XXXV, 10, 92; vergl. Brunn S. 209), aufgeschlagen, jedoch öfters Reisen nach andern Orten Kleinasiens, wie nach Rhodos, wo er seinem Kunstgenossen Protogenes einen Besuch machte und in uneigennützigster Weise zur Anerkennung der künstlerischen Bedeutung und Hebung des Ruhmes desselben beitrug (vergl. *Plin.* a. a. O. §. 81 fg.; 88), unternommen zu haben [54]). Auch nach Alexandreia soll er in späteren Jahren, als bereits Ptolemäos daselbst als König herrschte, durch einen Sturm verschlagen, gekommen und von dem Könige, der früher bei Lebzeiten Alexander's in gespanntem Verhältnisse zu ihm gestanden hatte, Anfangs unfreundlich empfangen worden sein, bis er ihn durch eine Probe seiner Kunst günstiger für sich stimmte (*Plin.* a. a. O. §. 89; vergl. die freilich in chronologischer Hinsicht verwirrte Erzählung bei *Lucian.* *Περὶ τοῦ μὴ ῥᾳδίως πιστεύειν διαβολῇ* 2 fg. und dazu Brunn S. 208). Wie lange übrigens Apelles seinen königlichen Gönner und Freund überlebt hat, ist uns nicht bekannt; nur das wissen wir, daß ihn der Tod noch in der vollen Kraft des künstlerischen Schaffens, bei der Ausführung eines Bildes der Aphrodite für die Koer, durch welches er das früher für dieselben Besteller gemalte, hoch berühmte Bild der Aphrodite Anadyomene noch zu übertreffen gedachte, überraschte und daß diese seine letzte, durch den Tod unterbrochene Arbeit — er hatte nur den Kopf und die Brust der Göttin fertig gebracht — von den Kennern aufs Höchste bewundert wurde (*Plin.* a. a. O. §. 92; 145; *Cic.* De off. III, 2; Ep. ad fam. I, 9, 15).

Betrachten wir die Werke des Apelles zunächst in Hinsicht auf die Gegenstände der Darstellung, so finden wir darunter eine Anzahl weiblicher Göttergestalten, von denen namentlich außer dem schon erwähnten unvollendeten Bilde der Aphrodite die im Tempel des Asklepios auf Kos geweihte, durch Augustus nach Rom geführte aus den Wogen des Meeres, welche noch die untere Hälfte des Körpers umhüllten, aufsteigende, mit beiden Händen die nassen Haare auswindende Aphrodite (*ἀναδυομένη*) [55]) und die Artemis im Kreise von Jungfrauen [56]) berühmt waren; einige Heroen, unter denen ein nackter wegen seiner großen Naturwahrheit gepriesen wird (*Plin.* a. a. O. §. 94); zahlreiche Portraits, namentlich des Philippos und Alexandros, mehrer Kriegsgefährten [57]) und einer schönen Kebsfrau des letzteren, Namens Pankaste; endlich einige allegorische Darstellungen, wie ein figurenreiches Bild der Verleumdung (*Διαβολή*), durch welches er an seinem ihm feindlichen Kunstgenossen Antiphilos eine echt künstlerische Rache genommen haben soll (*Lucian.* *Περὶ τοῦ μὴ ῥᾳδίως πιστεύειν διαβολῇ* 2 fg.), den Krieg (*Πόλεμος*), der mit auf den Rücken gebundenen Händen vor dem Wagen des triumphirenden Alexander einhergeht (*Plin.* a. a. O. §. 93), ja sogar eine die Grenzen echter Kunst überschreitende personificirende Darstellung des Gewitters durch die drei Figuren des Donners, Blitzleuchtens und Blitzschlages (*Βροντή*, *Ἀστραπή* und *Κεραυνοβολία*; *Plin.* a. a. O. §. 96). Fragen wir aber, worauf denn der hohe Ruhm und die einstimmige Anerkennung, die Apelles bei seinen Zeitgenossen wie bei der Nachwelt fand, sich gründete, so erhalten wir die beste Antwort darauf durch einen Ausspruch des Künstlers selbst, indem er mit der ihm eigenen unbefangenen und gerechten Würdigung seines Verdienstes wie der Verdienste seiner Kunstgenossen erklärte, daß, während in allen anderen Beziehungen die hervorragendsten Maler seiner Zeit, ein Protogenes, Melanthios, Asklepiodoros [58]) und Andere, ihm gleichstehen oder auch ihn überragen, er sie in einem Punkte übertreffe, in der *χάρις*, d. h. in der Anmuth, welche allen seinen Bildern einen eigen-

54) Daraus, daß auch in andern Städten Kleinasiens, wie in Smyrna, auf Samos und Kos Gemälde von ihm vorhanden waren (vergl. Brunn S. 204), darf man noch nicht auf einen Aufenthalt des Künstlers an diesen Orten schließen, da er diese Werke recht wohl auf Bestellung in seinem Atelier in Ephesos oder sonst wo ausgeführt haben kann. Die Geschichten von seinem Verhältnisse zur Lais und zur Phryne (vergl. Brunn a. a. O.) sind nicht sicher genug bezeugt, um ein Verweilen des Apelles in Korinth und Athen zu beweisen.

55) Vergl. über das Gemälde Brunn S. 204 fg. und *Benndorf*, De anthol. gr. ep. p. 73 seq.; über die Verwendung dieses Motivs in der Plastik Stark in den Berichten der Sächs. Ges. d. W. 1860. S. 74 fg. 56) „Dianam *sacrificantium* virginum choro mixtam, quibus vicisse Homeri versus videtur id ipsum describentis." *Plin.* a. a. O. §. 96; dies mit Welcker (Nachtrag zur Aeschyl. Trilogie S. 158 fg.) auf die Darstellung der Opferung der Iphigeneia in den Kyprien zu beziehen, ist unmöglich, nicht nur weil, wie schon Brunn bemerkt hat, bei einer solchen Darstellung die Iphigeneia als Hauptfigur nicht hätte unerwähnt bleiben können, sondern auch weil gewiß kein alter Dichter oder Künstler die Opferung der Iphigeneia durch Jungfrauen hat vollziehen lassen. Vielleicht ist bei Plinius *saltitantium* zu lesen und dabei an die *Νύμφαι ἀγρονόμοι παίζουσαι*, in deren Mitte Artemis die Berge durchstreift (Od. ζ, 105 seq.), oder an die Schilderung der mit den Chariten und Horen, mit Harmonia, Hebe und Aphrodite tanzenden Göttin (Hymn. Hom. II, 16 seq.; vergl. Hymn. XXVII, 15 seq.) zu denken. 57) Was den unter diesen von *Plin.* a. a. O. §. 93 genannten Menandros betrifft, so halte ich auch jetzt noch, trotz der Bemerkungen von Urlichs (De numeris et nominibus propriis in Plinii N. H. p. 6 seq.), an meiner in den Jahrbüchern für Philol. Bd. 77. S. 115 fg. ausgesprochenen Vermuthung, daß dafür Asandrum herzustellen ist, fest. 58) Vergl. über diesen wenig genannten Künstler Brunn II. S. 256.

thümlichen und unmittelbaren, durch keine Anstrengung und Künstelei zu erreichenden Reiz verlieh (*Plin.* a. a. O. §. 79; vergl. *Quint.* Inst. or. XII, 10, 6). Natürlich verband er mit diesem, wesentlich aus seiner glücklichen Naturanlage entsprungenen Vorzuge eine hohe Vollendung der Technik; sowol in der Zeichnung, von deren Richtigkeit, Kühnheit und Feinheit mehre seiner Werke glänzende Beispiele gewährten [59]), als auch in der Behandlung der Farben durch Mannichfaltigkeit derselben [60]) und durch die Abstufungen zwischen Schatten und Lichtern. Als besondere Eigenthümlichkeit wird von ihm noch berichtet, daß er seine Bilder nach der Vollendung mit einer dünnen durchsichtigen Lasur überzog, welche nicht nur dieselben vor Staub und Schmutz schützte, sondern auch den Glanz der Farben hob und die allzu grellen Töne milder erscheinen ließ, ein Verfahren, das ihm Niemand nachzumachen im Stande war, offenbar weil die Bereitung jener Lasur, die Plinius (a. a. O. §. 97) als eine „dünne Schwärze" (tenue atramentum) bezeichnet, sein Geheimniß blieb. Vergl. Brunn S. 227 fg.

Eine von Apelles grundverschiedene Natur war sein wahrscheinlich etwas jüngerer Zeitgenosse **Protogenes** aus der unter der Herrschaft der Rhodier stehenden Stadt Kaunos in Karien, ein Mann, der aus armseligen und gedrückten Verhältnissen — er soll zuerst durch Anstreichen der Schiffe auf Rhodos sich sein Brod verdient haben — allmälig durch die angestrengteste Thätigkeit, ohne Hilfe eines Lehrers, sich zu einem Künstler ersten Ranges heranbildete. Seine Hauptwerke waren zwei für einen Tempel (wahrscheinlich den des Dionysos) in Rhodos bestimmte Gemälde, deren eines, an welchem er sieben, nach Anderen sogar eilf Jahre lang gearbeitet haben soll (*Aelian.* V. H. XII, 41; *Fronto*, Epist. gr. 2. Vol. II. p. 406 ed. Francof.) und dem er durch einen vierfachen Ueberzug von Lasurfarben eine möglichst lange Dauer zu geben suchte (*Plin.* a. a. O. §. 102; vergl. dazu Cartier in der Revue archéologique 1845. p. 440), den rhodischen Heros Jalysos als Jäger, von einem Hunde begleitet, das andere, an welchem er mitten unter den Schrecken der Belagerung von Rhodos durch Demetrios Poliorketes (Ol. CXIX, 1) ruhig weiter arbeitete, einen in behaglicher Ruhe an einen Baumstamm gelehnten Satyr, der sich die Flöte ans Ohr hielt, darstellte: *Plin.* a. a. O.; *Strab.* XIV. p. 652; vergl. Stark, Archäologische Studien S. 26 fg.; *O. Benndorf*, De anthol. gr. epigr. p. 69. Nicht viel weniger berühmt war ein in der Gemäldehalle der athenischen Propyläen aufgestelltes Gemälde, welches die beiden attischen Staatstrieren, Paralos und Ammonias, durch eine männliche und eine weibliche Gestalt personificirt darstellte, eine Gruppe, die von manchen Beschauern unrichtig auf die Begegnung des Odysseus und der Nausikaa bezogen wurde, obgleich der Künstler selbst durch Anbringung einer Anzahl von Kriegsschiffen als Beiwerk einen Fingerzeig für das richtige Verständniß gegeben hatte: *Plin.* a. a. O. §. 101; *Cic.* in Verr. IV, 60, 135; vergl. Brunn S. 238 fg. Von seinen übrigen Werken, die uns nur durch die kurze Anführung des Plinius (a. a. O. §. 106) bekannt sind, gehört die Mehrzahl der Portraitmalerei an, wie auch die von Pausanias (I, 3, 5) erwähnten Bilder der *θεσμοθέται* im athenischen Buleuterion wol als Portraits athenischer Gesetzgeber, insbesondere des Drakon und Solon, aufzufassen sind. Ueber den künstlerischen Charakter des Protogenes haben wir, abgesehen von den allgemeinen Lobsprüchen, welche einzelnen seiner Werke gespendet werden, nur das speciell in Bezug auf das Gemälde des Jalysos abgegebene Urtheil des Apelles: daß Protogenes in allen sonstigen Beziehungen ihm gleich sei oder ihn übertreffe, er aber **einen** Vorzug vor demselben habe, daß er zur rechten Zeit die Hand vom Gemälde wegzuziehen wisse, woraus wir schließen dürfen, daß die Werke des Protogenes trotz, oder gerade wegen der äußersten Sorgfalt in der Ausführung aller Einzelheiten keinen recht harmonischen Gesammteindruck machten, nicht gleichsam als Werke aus einem Gusse erschienen, sondern die Mühe und Anstrengung, die sie ihrem Meister gekostet hatten, verriethen, ein Mangel, der in der ganzen Naturanlage und dem Lebensgange des Künstlers begründet war.

Von den übrigen Zeitgenossen des Apelles sind noch hervorzuheben **Antiphilos**, ein geborener Aegypter, Schüler eines wenig bekannten Malers **Ktesidemos**, der sich ebenso wol durch mythologische Figuren und Scenen — es werden eine Hesione, ein Dionysos, Hippolytos durch den aus dem Meere aufsteigenden Seestier erschreckt, Kadmos und Europa erwähnt — und durch zum Theil offenbar idealisirte oder stilisirte Portraits — Philipp und Alexander mit Athene gruppirt, Alexander als Knabe, Ptolemaios auf der Jagd — als auch durch Genrebilder, wie einen feueranblasenden Knaben mit an Schalken'sche Bilder erinnernden Lichteffecten, einen Satyr, der mit über die Augen gehaltener Hand in die Ferne schaut (*ἀποσκοπεύων*), Weiber mit Bereitung der Wolle beschäftigt, endlich durch ein caricaturartiges Bild, einen sogenannten Gryllos, das wahrscheinlich einen ägyptischen Tänzer in abenteuerlicher, Thierformen nachahmender Vermummung darstellte [61]),

---

59) Hierher gehört außer dem schon erwähnten, wegen seiner großen Naturwahrheit bewunderten nackten Heros das Bild des Herakles mit abgewandtem Gesicht, wobei doch die Züge des Antlitzes erkennbar waren (*Plin.* a. a. O. §. 94), und die berühmte, im Wettstreit mit Protogenes gezogene Linie, welche als eine Art Kunstreliquie in Rom aufbewahrt wurde, bis sie bei einem Brande des kaiserlichen Palastes zu Grunde ging (*Plin.* a. a. O. §. 81 seq.). 60) Obgleich Plinius (XXXV, 32, 50 u. 92) den Apelles zu den Malern rechnet, die nur die alten vier Grundfarben angewandt hätten, so müssen wir doch schon wegen der malerischen Wirkung mehrer Bilder des Apelles dem Zeugnisse des Cicero (Brut. 18, 70), welcher den Apelles nebst Aetion, Nikomachos und Protogenes den älteren Malern „qui non sunt usi plus quam quattuor coloribus" bestimmt entgegensetzt, mehr Geltung einräumen.

61) Dies schließe ich daraus, daß nach *Phrynich.* Ecl. p. 101 ed. *Lobeck* γρυλίζειν ἐπὶ τῶν φορτικῶς καὶ ἀσχημόνως ὀρχουμένων gebraucht wurde und nach demſ. in Bekker's Anecd. I. p. 33, 2 γρύλλος einen ägyptischen Tänzer bezeichnete. Bei *Plin.* a. a. O. §. 114 ist wol „iocosum nomine Gryllum" zu lesen und unter dem iocosus ein Possenreißer (γελωτοποιός), wie sie besonders in

einen Namen gemacht hat und an welchem besonders die *facilitas*, die Leichtigkeit des Schaffens, gerühmt wird (*Plin.* N. H. XXXV, 37, 114; 40, 138: *Quint.* XII, 10, 6; vergl. Brunn S. 247 fg.); Theon von Samos, dessen Bilder, von denen uns nur das eines zum Angriff stürzenden Hopliten, der Muttermord des Orestes und die Blendung des Thamyros angeführt werden, durch die glückliche Wahl des dargestellten Momentes einen bedeutenden Eindruck auf die Einbildungskraft des Beschauers hervorbrachten (*Plin.* a. a. O. §. 144; *Plut.* De aud. poet. 3; *Ael.* V. H. II, 44; *Quint.* a. a. O.; vergl. Brunn S. 252 fg.); endlich Aetion oder (in ionischer Namensform) Etion (*Ἠετίων*), von dem wir außer den von Plinius (a. a. O. §. 78) erwähnten Bildern (Dionysos; Tragödie und Komödie; die Erhebung der Semiramis auf den Königsthron; eine sittig verschämte Braut, die von einer fackeltragenden Alten ins Brautgemach geleitet wird) ein figurenreiches Gemälde, die Vermählung des Alexander mit der schönen Perserin Rhoxane darstellend, durch die eingehende Beschreibung des Lucian (*Ἡρόδοτος ἢ Ἀετίων* 5; vergl. Imag. 7) kennen; vergl. Stark, Archäol. Studien S. 40 fg.; Brunn S. 243 fg.

Fragen wir nun noch nach den monumentalen Zeugnissen, welche zur Vervollständigung und Verdeutlichung des bisher nur nach den Angaben der alten Schriftsteller entworfenen Bildes der Glanzperiode der Malerei dienen können, so müssen wir uns hier durchaus mit untergeordneten, von Handwerkern vielmehr als wirklichen Künstlern ausgeführten Arbeiten, die fast ohne Ausnahme Nichts weiter sind als colorirte Umrißzeichnungen, begnügen. Hierher gehören zunächst einige gemalte Darstellungen Verstorbener auf attischen Marmorstelen und Marmorplatten (vergl. Roß, Archäologische Aufsätze I. S. 42. Taf. I. n. 3; Bullettino dell' instituto 1863. Nr. X. p. 165 seq.); ferner eine mit schwarzer Kohle in flüchtigen Strichen, aber mit sicherer Künstlerhand ausgeführte Umrißzeichnung auf der Wand eines Grabes in Aegina, welche oben eine tanzende Bakchantin, der ein kahlköpfiger alter Satyr mit obscöner Gebärde entgegentritt, darunter den Faustkampf des Polydeukes und Amykos darstellt (Roß, Arch. Aufs. I. S. 46. Taf. III; vergl. Archäol. Zeitung 1863. Nr. 174. S. 53). Auch von den Wandgemälden, mit welchen mehre Gräber der Nekropole von Kyrene geschmückt sind (s. *Pacho*, Relation d'un voyage dans la Marmarique, la Cyrénaique etc. pl. XLIX—LIV; vergl. H. Barth, Wanderungen durch die Küstenländer des Mittelmeeres I. S. 444), sowie von den in unteritalischen Gräbern, wie besonders in den von Poseidonia erhaltenen (s. Abeken, Mittelitalien Taf. X; Bullettino archeolog. Napol. nuova serie IV. tv. 4—7; Monumenti, annali e bullettini 1854. p. 79. tv. 12) mögen einzelne noch der letzten Zeit unserer Periode angehören, während die Mehrzahl erst der folgenden Periode oder sogar der Zeit der römischen Weltherrschaft zuzuschreiben ist. Am wichtigsten aber sind, wie für unsere Erkenntniß der Anfänge der griechischen Malerei, so auch wenigstens für die Beurtheilung der Kunst der Zeichnung in dieser Periode, die aus den Fabriken des athenischen Kerameikos hervorgegangenen bemalten Thongefäße (vergl. oben S. 423), von denen namentlich die Classe des sogenannten schönen Styls, Gefäße, die sich durch edle Einfachheit der Form und durch reine Schönheit und Adel der Zeichnung der dargestellten Figuren auszeichnen, einen neuen Beweis dafür liefert, daß auch die handwerksmäßige Production in Athen von dem hohen Geiste der Kunst erfüllt und durch denselben gleichsam geadelt war. Auch die beiden Hauptentwickelungsstufen der Malerkunst, die durch die ältere Schule des Polygnotos und durch die jüngere des Zeuxis u. s. w. repräsentirt werden, kann man wenigstens in Hinsicht auf die Zeichnung und auf den überwiegenden Einfluß theils der epischen, theils der dramatischen Poesie auf die Wahl und Behandlung der Stoffe in diesen Gefäßen deutlich wiedererkennen, indem ein Theil derselben vorwiegend einen ernsten und großartigen Charakter der Zeichnung, nicht selten noch mit einer gewissen Strenge oder Derbheit der Formen verbunden und noch eine gewissermaßen epische Behandlungsweise der Stoffe, der andere vollkommene Freiheit der nicht selten schon den Einfluß der dramatischen Bühne verrathenden Composition wie der Umrisse der Einzelfiguren und den Charakter zierlicher Anmuth erkennen läßt[62]). Während nun aber alle diese Gefäße zwischen den feinen, *mit glänzend* schwarzer Farbe gezogenen Umrissen nur die natürliche röthlich gelbe Farbe des gebrannten Thons und hier und da zur weitern Ausführung der Details ein dunkleres Roth und Weiß zeigen, also auf malerische Wirkung gänzlich verzichten, besitzen wir noch eine Anzahl größtentheils mit vollendeter Anmuth und Eleganz ausgeführter Gefäße, welche durch ihren polychromen Charakter wirklichen Gemälden ziemlich nahe kommen. Der Körper dieser Gefäße nämlich ist mit weißem Pfeifenthon überzogen, sodaß ein dem Kreidegrund der Temperamalerei und dem Stuccogrund der Frescomalerei ganz analoger glänzend weißer Grund entsteht, auf welchem mit schwarzer, rother oder brauner Farbe die Umrisse der Gestalten gezogen und diese Umrisse dann mit bunten Farben (Roth, Gelb, Violett, Schwarz, auch Blau und Grün) colorirt, manche Partien auch vergoldet sind[63]). Ist auch hier von der kunstreichen Abstufung der Farben durch Licht und Schatten, von der Verreibung und Vermischung derselben keine Spur, so geben doch diese colorirten Umrißzeichnungen von dem feinen Geschmack der Alten in der Auswahl und Nebeneinanderstellung der Farben ein beachtenswerthes Zeugniß.

Aegypten beliebt waren (vergl. das „Nile iocose" des *Ovid.* Trist. I, 2, 80 und *Dio Chrys.* Or. XXXII, 1: 22 u. ö.), zu verstehen.

62) Vergl. O. Jahn, Einleitung in die Vasenkunde S. CLXXXIII fg. und über die ältere den Styl des Polygnotos widerspiegelnde Gattung die Bemerkungen von Welcker, Alte Denkmäler III. S. 179 fg. 63) Vergl. O. Jahn a. a. O. S. CXCIV; Beispiele solcher Gefäße bei Stackelberg, Die Gräber der Hellenen Taf. 44—48 und bei *Raoul-Rochette*, Peintures antiques inédites pl. 8—11.

IV. Die herabsteigende griechische Kunst von der Diadochenzeit bis zur Unterwerfung Griechenlands durch die Römer, 322—146 v. Chr.

Die Periode, durch welche wir die Entwickelung der Kunst jetzt verfolgen wollen, pflegt man als die des Hellenismus zu bezeichnen, d. h. als diejenige, in welcher griechische Sprache und Bildung nicht blos wie früher durch Anlegung einzelner Pflanzstädte, sondern durch Gründung neuer Reiche, an deren Spitze hellenische Fürsten, von einem hellenischen Hofstaate umgeben, durch hellenische Kriegerscharen gestützt standen, weit über die natürlichen Grenzen von Hellas hinaus, in Asien und Afrika verbreitet wurde. Solche Reiche sind insbesondere das der Ptolemäer mit seinem Mittelpunkt in Alexandreia, einer Stadt, die bald eine echte Weltstadt und das Centrum der neuen hellenistischen Bildung, besonders der schönen Literatur und Gelehrsamkeit wurde; das der Attaliden mit der Hauptstadt Pergamon[64]), die in der Pflege der Literatur mit Alexandreia wetteiferte, in der der bildenden Kunst es übertraf, und das der Seleukiden, das in Antiocheia am Orontes eine der wenigstens in architektonischer Hinsicht glänzendsten Hauptstädte der alten Welt aufzuweisen hatte. Daß diese Periode in extensiver Beziehung einen Fortschritt der griechischen Cultur, die Erhebung derselben von einer auf verhältnißmäßig enge Grenzen beschränkten nationalen, zu einer die ganze Welt umfassenden kosmopolitischen bezeichnet, fällt von selbst in die Augen; aber ebenso leicht ist auch zu erkennen, daß diese gewaltige Expansion in intensiver Beziehung wie der Literatur so auch der Kunst schädlich geworden ist, weil sie mit dem nationalen Element auch die eigentliche Wurzel ihrer Kraft und ihres Gedeihens einbüßt und indem sie nun nicht mehr vom Volke, sondern von den Höfen ausgeht, sich nach dem Sinne und den Neigungen der Fürsten oder der fein gebildeten Kenner richten muß, ihre Selbständigkeit und damit den besten Theil ihrer Productivität verliert und mehr und mehr der Richtung theils auf das Prächtige und Kolossale, theils auf gelehrte Ostentation, wie sie sich namentlich bei der Bildung des menschlichen Körpers durch die sorgfältige Ausführung des anatomischen Details äußert, mit einem Worte dem bewußten Streben nach Effect verfällt. Was zunächst die Architektur anlangt, so können wir hier im Wesentlichen auf das, was wir oben (S. 450 fg.) über die Anlagen ausgedehnter neuer Städte, großartiger Tempel und tempelähnlicher Grabmäler bemerkt haben, verweisen, indem unsere dortige Darstellung, des Zusammenhanges der Entwickelung wegen, schon mehrfach in diese Periode vorgegriffen hat. Von bedeutenderen Tempeln sind außer den dort erwähnten etwa noch anzuführen der der Hekate in Lagina bei Stratonikeia in Karien, ein korinthischer Peripteros octastylos, von welchem außer architektonischen Resten noch mehre leider ziemlich verwitterte Friesplatten erhalten sind, welche in hohem und kühnem Relief, aber in ziemlicher plumper und manierirter Ausführung, eine Anzahl Göttergruppen von unsicherer Bedeutung (die eine scheint sich auf die Function der Hekate als Geburtshelferin zu beziehen) darstellen (s. *Newton*, A history of discoveries at Halicarnassus etc. pl. LXXVII—LXXX und Vol. II. p. 554 seq.); der ebenfalls in korinthischem Style erbaute große Tempel des Asklepios auf der Akropolis von Pergamon, von welchem nur noch der Unterbau mit bedeutenden Gewölben zur Aufbewahrung der Tempelgüter und einige Säulentrümmer erhalten sind (vergl. *Texier* a. a. O. und Baumeister im Arch. Anz. 1854. Nr. 70—72. S. 509); der von Stratonike, der Gemahlin des Antiochos Soter, errichtete Tempel der syrischen Hera in Hierapolis in Syrien, der auf einem Hügel mitten in der Stadt innerhalb eines doppelten Mauerringes lag: an einem dieser Mauerringe war ein stattlicher Vorhof (προπύλαια) angebracht; der Tempel selbst, in ionischer Weise erbaut, wahrscheinlich ein Dipteros, stand auf einem hohen Unterbau, an welchem eine Treppe hinanführte und enthielt außer dem mit vergoldeten Thüren geschmückten Pronaos und der von ganz vergoldeter Decke bedeckten Cella noch eine etwas höher gelegene gegen die Cella offene Nachcella, eine Art Allerheiligstes (θάλαμος), in welchem die Götterbilder standen und zu welchem nur die obersten Priester Zutritt hatten (s. [*Lucian.*] De Syria dea §. 17 seq.; 28 seq.); endlich ein ebenso durch seine Größe wie durch die Schönheit der Ausführung ausgezeichneter Tempel in Kyzikos (*Dio Cass.* LXX, 4)[65]), einer Stadt, die überhaupt einen bedeutenden Aufschwung in dieser Periode nahm und ein Hauptsitz architektonischer Kunst und Pracht auch für Privatgebäude war, daher eine besondere Gattung von Sälen, die gegen Norden, wo möglich mit Aussicht auf Garten- oder Parkanlagen, gerichtet und mit großen Fenstern an beiden Seiten versehen waren, als „kyzikenische Säle" (οἶκοι Κυζικηνοί) bezeichnet werden, wie man ähnliche Säle mit von korinthischen Säulen getragener gewölbter Decke korinthische, andere mit doppelten Säulenreihen über einander, Fenstern zwischen den oberen Säulen und offenen Terrassen zu beiden Seiten dieses Oberbaues ägyptische nannte (*Vitruv.* VI. c. 5 seq.). Wie sehr überhaupt die Architektur in Verein mit allen übrigen Kunstzweigen jetzt durch Herstellung nicht nur prachtvoller Wohnungen, sondern auch von Localitäten für blos vorübergehenden Aufenthalt für die Fürsten dem Luxus dienen mußte, das zeigen am besten die aus der Schrift des Kallixenos über Alexandreia erhaltenen Schilderungen des Zeltes, welches Ptolemaios II. Philadelphos für einen Dionysi-

64) Ueber die Neugründung und Erweiterung dieser Stadt durch Eumenes und seine Nachfolger vergl. *Strab.* XIII. p. 624, über die zahlreichen noch erhaltenen Reste, die freilich zum größeren Theil erst der römischen Zeit angehören, *Texier*, Description de l'Asie mineure II. p. 217 seq. pl. 116 seq. Ueber Alexandreia und Antiocheia vergl. oben S. 451.

65) Auf denselben Tempel ist wol auch die Angabe des Plinius (N. H. XXXVI, 15, 98) von Goldfäden, welche der Baumeister in die Fugen der einzelnen Werkstücke eingefügt habe, zu beziehen.

schen Festzug herrichten ließ (*Athen.* V. p. 196 seq.) und der ebenso kolossalen als prächtigen Nilbarke (θαλαμηγός), welche Ptolemaios IV. Philopator erbauen ließ (ebendas. p. 204 d seq.) [66]), sowie die einer besonderen Schrift des Moschion entnommene Beschreibung eines kolossalen eigentlich für Getreideladungen bestimmten, aber auch mit reich geschmückten Wohngemächern, Speisezimmern, Thürmen u. dergl., ja einem Gymnasion und Parkanlagen versehenen Seeschiffes, das König Hieron von Syrakus unter der Oberleitung des berühmten Mechanikers Archimedes durch den Korinther Archias ausführen ließ (*Athen.* ib. p. 206 d seq.). Das großartigste Beispiel aber von solch' verschwenderischer Prachtliebe hatte schon Alexandros gegeben durch den gewaltigen Scheiterhaufen, welchen er in Babylon nach assyrisch-lydischem Brauche seinem Freunde Hephästion von einer Anzahl Architekten unter der Leitung seines Hofbaumeisters Deinokrates (vergl. oben S. 451) mit Hilfe zahlreicher anderer Künstler erbauen ließ. Um einen viereckten Unterbau aus Backsteinen, dessen Seiten je ein Stadion Länge hatten und dessen Inneres in 30 mit Decken aus Palmenstämmen bedeckte Gemächer getheilt war, waren 240 goldene Schiffsschnäbel mit Statuen von je zwei knieenden Bogenschützen und stehenden Hopliten, durch Vorhänge von rothem Filz getrennt, angebracht; darauf war ein zweites Stockwerk aus $22^{1}/_{2}$ Fuß hohen Fackeln mit Goldkränzen an der Handhabe, Adlern an der Flamme und Schlangen an der Basis errichtet, auf diesem ein drittes, an welchem Jagdscenen aller Art dargestellt waren, weiter oben ein viertes mit einer aus Gold (offenbar in Relief) ausgeführten Kentaurenschlacht, dann ein fünftes mit goldenen Löwen- und Stierbildern; die Bekrönung desselben bildeten makedonische und barbarische Waffen, auf diesen endlich standen Sirenenstatuen, die, im Innern hohl zur Aufnahme der Sänger der Todtenklage eingerichtet waren; s. *Diod.* XVII, 115; vergl. *Plut.* Alex. 72; *Arrian.* Exp. Alex. VII, 14, 8; Stark, Archäol. Studien S. 29 fg.

Neben den Ländern des Ostens, insbesondere den eben erst neu der hellenischen Cultur erschlossenen, wie Syrien und Aegypten, tritt allerdings das hellenische Mutterland in Bezug auf die architektonische Thätigkeit weit zurück. Es fehlte vor Allem an Mitteln zur Ausführung monumentaler Bauwerke, und man beschränkte sich daher wesentlich auf die Erhaltung des Bestehenden oder auf die Wiederherstellung des durch Krieg Zerstörten, wie z. B. das bei der Eroberung durch Alexandros (Ol. CXI, 2) eingeäscherte Theben acht Jahre nach dem Tode desselben (Ol. CXVI, 2) in seinem früheren Umfange wieder hergestellt wurde, wobei außer einigen anderen griechischen Staaten, wie Athen, namentlich der makedonische Herrscher Kassandros Hilfe leistete. Was wir von eigentlichen Neubauten aus dieser Zeit kennen, das sind meist Werke, mit welchen auswärtige Fürsten den herabgekommenen und verarmten Städten ein Geschenk machten, gleichsam Brosamen, die von den Tischen der Reichen den Armen zugeworfen wurden. Eine Reihe von Beispielen solcher Generosität bietet Athen dar, das auch neben Alexandreia immer noch ein Hauptsitz namentlich der rhetorischen und philosophischen Bildung blieb und daher besonders die Augen der Fürsten, welche Gelegenheit suchten, ihren Namen durch bleibende Denkmäler zu verewigen, auf sich zog; hier errichtete König Ptolemaios Philadelphos nahe der Nordseite des Marktes ein sehr geräumiges Gymnasion, das außer den Räumlichkeiten für gymnastische Zwecke auch Gemächer für Unterricht und wissenschaftliche Gespräche und eine Bibliothek enthielt (*Paus.* I, 17, 2); König Eumenes von Pergamon ließ hinter dem Bühnengebäude des Dionysischen Theaters eine Säulenhalle theils für die Vorübungen der dramatischen Chöre, theils als Zufluchtsort für die Zuschauer bei schlechtem Wetter aufführen (*Vitruv.* V, 9); König Attalos erbaute im nördlichen Theile der Stadt, im Kerameikos eine Halle, die, wie es scheint, theils zum Spazierengehen, theils für Versammlungen aller Art bestimmt war (*Athen.* V, p. 212 f) [67]); König Antiochos Epiphanes von Syrien endlich unternahm es, den von den Peisistratiden begonnenen, durch die Vertreibung derselben unterbrochenen Bau des großen Tempels des olympischen Zeus (vergl. oben S. 402) in würdiger Weise zu vollenden; er übertrug die Ausführung dem Architekten Decimus Cossutius, einem Römer, welcher, dem Geschmacke der Zeit gemäß, den korinthischen Styl dafür anwandte und bereits die Cella sammt der sie umgebenden doppelten Säulenstellung nebst den Architraven ausgeführt hatte, als das Werk, wahrscheinlich in Folge des Ablebens des Königs (164 v. Chr.), aufs Neue für lange Zeit unterbrochen wurde (*Vitruv.* VII. praef.; *Liv.* XLI, 20; *Strab.* IX. p. 396; *Vellei. Pat.* I, 10; vergl. C. I. Gr. n. 363). Außer diesen Denkmälern des Wohlwollens auswärtiger Fürsten für Athen kennen wir wenigstens noch ein Bauwerk, das ein Privatmann errichtet hat: das jetzt leider zerstörte choragische Denkmal des Thrasyllos, Sohnes des Thrasyllos aus dem Demos Dekeleia, zum Andenken an einen von der Phyle Hippothoontis Ol. CXV, 1 im Wettkampf der kyklischen (dithyrambischen) Chöre gewonnenen Sieg (s. C. I. Gr. n. 224). Das sehr einfache Bauwerk, welches sich mit der Rückseite an eine natürliche Grotte im Fels der Akropolis anlehnte, bestand aus zwei Eckpfeilern und einem Mittelpfeiler, welche einen Architrav, einen mit Kränzen in Relief geschmückten Fries und einen Oberbau (eine erhöhte Plattform, zu deren Mitte drei Stufen emporführen, sogenannte Attika) trugen; auf der Mitte desselben war eine sitzende Statue des Dionysos, welche einen Dreifuß auf dem Schooße hielt, angebracht, die jetzt, des

66) Vergl. dazu Bötticher, Tektonik I. Excurs 6. S. 68 fg. und jetzt *Jos. Kamp*, De Ptolemaei Philadelphi pompa bacchica. Bonn. 1864.

67) Die früher meistentheils, auch von mir selbst (Geographie von Griechenland I. S. 291) auf das Gymnasion des Ptolemaios bezogenen Mauerreste haben sich neuerdings durch die Entdeckung einer Inschrift vom Architrav als Reste dieses Bauwerks herausgestellt; s. Bullettino 1862. n. VI. VII. p. 121; Archäol. Anzeig. 1863. Nr. 173. 174. S. 91* fg.

Kopfes und der Arme beraubt, im britischen Museum aufbewahrt wird; sie stellt den Gott in langer, weiberähnlicher Kleidung, mit vollen und edlen Formen dar. S. Stuart, Alterthümer von Athen II. Lief. VIII. Taf. 1 fg. Ungefähr gleichzeitig, unter der Staatsverwaltung des Demetrios von Phaleron, wurde durch den Architekten Philon dem großen Weihetempel in Eleusis eine Vorhalle angefügt (s. oben S. 449. Anm. 68) und auch die Anlage einer stattlichen Eingangshalle in den äußeren Peribolos dieses Heiligthums, welche sowol ihrer architektonischen Form als den Maßen nach eine genaue Wiederholung der Propyläen der athenischen Akropolis war (s. Alterthümer von Attika Cap. 2), mag wol in dieselbe Zeit fallen [68]). Auch die als Geburtsstätte und Heiligthum des Apollon weithin berühmte Insel Delos, die zugleich durch die Athener zu einem bedeutenden Handelsplatze gemacht worden war, hatte sich ähnlicher Begünstigung durch auswärtige Machthaber zu erfreuen. Auf Kosten des Königs Philipp, Sohnes des Demetrios von Makedonien, wahrscheinlich von einem Theile der von ihm am Ende des zweiten makedonischen Krieges gezahlten Entschädigungsgelder, wurde eine dorische Halle aus weißem Marmor am Hafen errichtet, deren im unteren Theile nicht canelirte, sondern nur polygon bearbeitete Säulen in ihrer Schlankheit, weiten Stellung und Magerkeit des Capitäls ein Bild der Charakterlosigkeit, zu welcher der dorische Styl in dieser Zeit herabgesunken war, geben (s. Expédition scient. de Morée III. pl. 5 seq.; vergl. Ulrichs, Reisen und Forschungen II. S. 204. Anm. 56). Derselben Periode gehört wahrscheinlich auch eine zweite gleichfalls am Hafen stehende Marmorhalle an, welche eine andere Corruption des dorischen Styls durch Anfügung eines wahrscheinlich ursprünglich orientalischen, jedenfalls plumpen und häßlichen Skulpturornamentes zeigt. Die Stützen des Oberbaues der Halle nämlich bestehen aus einer rein äußerlichen Combination von dorischen Halbsäulen mit viereckten Pfeilern, auf denen als Capitäle die Vorderkörper von je zwei Stieren in liegender Stellung angebracht sind, denen entsprechend jede Triglyphe des Frieses mit einem ähnlichen Stierkopfe verziert ist (s. Expédition de Morée III. pl. 7 seq.). Wahrscheinlich ist irgend ein Herrscher des Orientes der Stifter dieses eigenthümlichen, aber geschmacklosen Bauwerks gewesen, vielleicht König Antiochos Epiphanes von Syrien, der nach Polybios (bei *Athen.* V. p. 194 a; vergl. *Liv.* XLI, 20) auch Statuen, welche um den Altar herum aufgestellt wurden, nach Delos stiftete.

In der Plastik knüpft unsere Periode zunächst unmittelbar an die beiden Hauptrichtungen der vorhergehenden, an die jüngere attische und die jüngere argivisch-sikyonische Schule an, deren künstlerische Bestrebungen durch die eigenen Söhne, sowie durch andere Schüler ihrer beiden hervorragendsten Vertreter fortgeführt werden. Als Söhne des Praxiteles nämlich kennen wir den jüngeren Kephisodotos und den Timarchos, welche, um Ol. CXXI blühend, eine Anzahl Bildwerke, namentlich Portraitstatuen [69]), gemeinschaftlich arbeiteten. Kephisodotos, der, da er den Namen seines väterlichen Großvaters führt, wahrscheinlich der ältere der beiden Brüder war, scheint auch als Künstler der bedeutendere gewesen zu sein, da uns von ihm allein mehre berühmte Marmorwerke, wie Statuen der Leto, der Aphrodite, der Artemis und des Asklepios und namentlich eine viel bewunderte, in Pergamon aufgestellte verschlungene Gruppe (*σύμπλεγμα*), wahrscheinlich erotischer Bedeutung, angeführt werden: *Plin.* N. H. XXXVI, 5, 24; vgl. Brunn, G. d. gr. K. I. S. 391 fg.; Welcker, Alte Denkm. I. S. 317 fg. Ein in ähnlicher Weise in Athen mehrfach gemeinschaftlich arbeitendes Brüderpaar, das ungefähr derselben Zeit anzugehören scheint, sind die Söhne des Apollonides, Kallosthenes und Dies (s. Jahrb. f. Philol. Bd. 87. S. 88 fg.) und eine gleiche Theilung der Arbeit finden wir bei dem Künstlerpaare Polymnestos und Kenchramos (ebendas. S. 89). Außerdem sind uns noch eine ziemliche Anzahl anderer attischer oder wenigstens in Attika thätiger Bildhauer dieser Zeit theils durch Erwähnung bei Schriftstellern, theils durch Inschriften bekannt, von denen jedoch keiner eine hervorragende Stelle in seiner Kunst eingenommen zu haben scheint (vergl. Brunn I. S. 394 fg. und meine Bemerkungen in den Jahrb. f. Philol. Bd. 87. S. 87 fg.); ihre Thätigkeit bezog sich be-

---

68) Das von den Herausgebern der Alterthümer von Attika (a. a. O. Taf. 2) in das Giebelfeld dieses Gebäudes gesetzte Medaillon, welches das Brustbild eines Mannes in römischem Harnisch darstellt — ich sah es im Jahre 1858 mit abgeschlagenem Kopfe unter den Trümmerhaufen des Gebäudes liegend; ein damals in dem Kirchlein des heil. Zacharias liegender kolossaler bärtiger Kopf von individuellem Ausdruck (vergl. Annali t. XXXIII. p. 90) wurde mir als dazu gehörig bezeichnet — kann, wie schon Michaelis (Bullettino 1860. n. XII. p. 233) richtig bemerkt hat, nicht zu den äußeren, sondern eher zu den inneren Propyläen gehören.

69) Von einer derselben, der des Menandros, ist neuerdings die Basis im athenischen Theater entdeckt worden; da nun die Dimensionen derselben mit denen der bekannten Marmorstatue des Dichters im Vatican (Mus. Pio-Clem. III. tv. 15) genau übereinstimmen, so liegt allerdings die Vermuthung sehr nahe, daß wir in dieser trefflichen Statue, sowie in ihrem Pendant, der Statue des Poseidippos (ebd. tv. 16), entweder die Originale oder getreue Copien derselben vor uns haben. Indessen scheint die auch von Pausanias (I, 21, 1) im athenischen Theater gesehene Statue des Menandros, den ebendaselbst aufgestellten der drei großen Tragiker entsprechend, von Erz, eine Statue des Poseidippos aber, da Pausanias ausdrücklich bemerkt, kein berühmter Komödiendichter außer Menandros habe eine Statue im athenischen Theater, daselbst gar nicht vorhanden gewesen zu sein. Vergl. Bullettino 1862. n. IX. p. 163 und meine Bemerkungen in den Jahrbüchern für Philol. Bd. 87. S. 86 fg. — Von einer Götterstatue, der der Artemis in einem Tempel derselben bei Antikyra, muß es nach dem unklaren Ausdrucke des Pausanias (X, 37, 1): *ἔργον τῶν Πραξιτέλους* unbestimmt bleiben, ob sie, wie Brunn (G. d. gr. K. I. S. 338) und Andere meinen, ein Werk des Praxiteles selbst, oder, wie ich angenommen habe (Geographie von Griechenland I. S. 183. Anm. 2), der Söhne desselben, die Pausanias auch sonst ohne Nennung ihrer Namen nur mit dem des Vaters anführt (vergl. I, 8, 4; IX, 12, 4), war; letztere Auslegung ist die einfachere und naturgemäßere, doch steht auch die erstere mit dem Sprachgebrauche des Pausanias (vergl. IV, 6, 5: *τὰ ἐλεγεῖα τῶν Τεγεατῶν*) nicht geradezu im Widerspruch.

sonders auf Bildnißstatuen, deren Errichtung, sei es auf Kosten des Staates, sei es durch Privatleute, vor allen in Athen in dieser Periode außerordentlich häufig zu werden anfängt, was ohne Zweifel der Kunst mehr und mehr einen handwerksmäßigen Charakter aufgeprägt und so zu sagen ein Arbeiten nach der Schablone an die Stelle der freien künstlerischen Production gesetzt hat. Das überzeugendste Beispiel dafür, welch' ephemere Schöpfungen die Mehrzahl dieser Bildnißstatuen waren, gibt die bekannte Nachricht, daß dem Demetrios von Phaleron während seiner Verwaltung des athenischen Staates über 300 (nach der gewöhnlichen Angabe gerade 360) eherne Statuen, welche ihn großentheils zu Roß oder auf dem Wagen darstellten (von einer derselben, welche Sositheos gefertigt hatte, ist uns noch die Basis in Eleusis erhalten; s. *F. Lenormant*, Recherches archéologiques à Eleusis, recueil des inscriptions n. 3. p. 5 seq.; Jahrb. f. Philol. a. a. O. S. 86 fg.), an verschiedenen Punkten Attika's errichtet und nach der Vertreibung desselben durch Demetrios Poliorketes sämmtlich wieder umgestürzt wurden (*Diog. L.* V, 5, 75; *Strab.* IX. p. 398; *Plin.* N. H. XXXIV, 6, 27)[70].

Unter den Söhnen und Schülern des Lysippos war nach dem Urtheile der alten Kritiker der bedeutendste Euthykrates, von welchem eine Statue des Herakles in Delphoi, des Alexander als Jäger und eine Gruppe, ein Reitertreffen darstellend, in Thespiä, eine Statue des Trophonios in Lebadeia, die Gruppe eines bei einer nächtlichen Festfeier von einem Manne überwältigten Mädchens und einige genreartige und Thierbildungen angeführt werden und der namentlich deshalb Beachtung verdient, weil er dem Geschmacke seiner Zeit für das Zierliche und Elegante entgegentrat und mit entschiedener Consequenz in allen seinen Werken zu der herberen und strengeren Richtung der älteren Kunst zurückkehrte (vergl. Jahrb. f. Philol. Bd. 87. S. 89 fg.), freilich ohne dadurch wirklich läuternd auf den Geschmack seiner Zeitgenossen einzuwirken, wie schon daraus abzunehmen ist, daß sein eigener Schüler, Tisikrates aus Sikyon, sich wieder mit Entschiedenheit der gefälligeren Stylgattung, wie sie Lysippos ausgebildet hatte, zuwandte und die Manier dieses Meisters so trefflich nachbildete, daß es von manchen Statuen später zweifelhaft war, ob sie von ihm oder von Lysippos herrührten; s. *Plin.* N. H. XXXIV, 8, 66 seq.; vergl. Brunn I. S. 409 fg. Die beiden anderen Söhne des Lysippos, Daippos und Boedas, die Plinius (a. a. O.) unter die „laudati artifices" rechnet, scheinen durchaus im Geiste ihres Vaters, hauptsächlich Statuen olympischer Sieger und Darstellungen des höheren Genre — wie von Daippos ein *περιξυόμενος*, d. h. ein Athlet, der sich mit dem Schabeisen reinigt, von Boedas ein Betender erwähnt wird — gearbeitet zu haben; vergl. Brunn I. S. 407 fg.

Unter den sonstigen Schülern des Lysippos verdienen noch Erwähnung Eutychides von Sikyon, der sowol in Erz als in Marmor arbeitete und seinem Lehrer in dem Streben nach gefälliger Anmuth und Leichtigkeit der äußern Erscheinung der Menschengestalt nacheiferte, wie dies seine Erzstatue des Flusses Eurotas, der wahrscheinlich als Jüngling dargestellt[71], durch die Weichheit und Beweglichkeit seiner Körperformen die Natur des flüssigen Elements vortrefflich ausprägte (vergl. *Plin.* N. H. XXXIV, 8, 78; Anthol. Pal. IX, 709), und die für die Stadt Antiocheia gearbeitete und dort sehr hoch geschätzte Statue der Tyche (*Paus.* VI, 2, 7), d. h. der als reichbekleidete Frau mit Mauerkrone auf dem Haupte und Aehren in der Rechten, in anmuthiger Haltung auf einem Felsen sitzend, an dessen Fuße der Fluß Orontes, als Jüngling gebildet, mit dem Oberkörper aus dem Boden auftaucht, personificirten Stadt selbst, ein Werk, von dem wir noch mehre Copien in Marmor und eine kleine Wiederholung in Bronze besitzen[72], erkennen lassen, und Chares aus Lindos auf der Insel Rhodos, der Schöpfer des berühmten, 70 Ellen (105 Fuß) hohen Erzkolosses des Helios, welcher kurz nach der Aufhebung der Belagerung von Rhodos durch Demetrios Poliorketes, offenbar als Weihgeschenk an den Schutzgott der Stadt zum Dank für die bewahrte Unabhängigkeit, begonnen, nach zwölfjähriger Arbeit (entweder Ol. CXXIII, 1 oder Ol. CXXIV, 2) vollendet und in der Stadt Rhodos aufgestellt, aber 56 oder 66 (vergl. *Urlichs*, De numeris et nominibus propriis in *Plinii* N. H. p. 8) Jahre darauf durch ein Erdbeben umgestürzt und angeblich *in Folge eines* Orakelspruches, richtiger wol weil man die bedeutenden Kosten scheute, nicht wieder aufgerichtet wurde; nur die Beine bis zu den Knieen aufwärts standen noch aufrecht, die übrigen Körpertheile lagen umher und erregten durch ihre Kolossalität, da man sie nun in der Nähe betrachten konnte, solche Bewunderung, daß man das Werk trotz seiner Zerstückelung zu den sieben Weltwundern zählte (*Plin.* N. H. XXXIV, 7, 41; *Strab.* XIV. p. 652; Philon de VII. mir. 4; vergl. Jahrb. f. Philol. Bd. 87. S. 92). Dem Vorbilde des Chares folgten, wie es scheint, zahlreiche Schüler und es bildete sich nun auf Rhodos, das mehr und mehr zu einer Seemacht ersten Ranges und einer der reichsten Staaten aufblühte, eine besondere Bildnerschule, theils von eingeborenen, theils von eingewanderten, hauptsächlich von den Küsten Kleinasiens und den benachbarten Inseln stammenden Künstlern[73]) vertreten, welche von

70) Nach *Dio Chrys.* Or. XXXVII, 41 hätten die Athener gar 1500 Ehrenstatuen des Demetrios an einem Tage umgestürzt.

71) Obgleich nach *Ael.* V. H. II, 33 die Lakedämonier den Eurotas in Stiergestalt darstellten, so ist doch, namentlich nach der Schilderung im Epigramm des Philippos, für die Statue des Eutychides die vollständig menschliche Bildung unzweifelhaft; wegen des Ausdrucks v. 6: *χαλκὸν κωμάζειν ὕδατος ὑγρότερον*, glaube ich, daß der Flußgott in lebhafter Bewegung, einem jugendlichen Begleiter des Dionysos ähnlich, gebildet war. 72) Vergl. O. Müller, Handbuch der Archäologie §. 158, 5, dazu Denkm. d. a. Kunst I. Taf. 49. Nr. 220; Brunn, Gesch. d. gr. Künstl. I. S. 412 fg. 73) Siehe das Verzeichniß derselben bei Brunn I. S. 460 fg. Hinzuzufügen dürfte wol Zenodotos, der Sohn des Menippos aus Knidos, sein, der zwei Ehrenstatuen für Knidos

ihrem Gründer das Streben nach blendenden Effecten, sei es durch Kolossalität (an der man gerade in Rhodos besonderes Gefallen gefunden zu haben scheint, da nach Plinius a. a. O. §. 42 außer dem des Helios noch 100 andere, etwas kleinere Kolosse allein in der Stadt Rhodos sich vorfanden), sei es durch kühne, virtuosenhafte Behandlung von Vorwürfen, welche eigentlich die Grenzen der Plastik überschreiten, geerbt hatte. Das glänzendste Beispiel dafür gibt die von Apollonios und Tauriskos, den Söhnen des Artemidoros aus Tralles in Lydien, Adoptivsöhnen und wahrscheinlich auch Schülern des Menekrates in Rhodos gearbeitete und dort wahrscheinlich im Heiligthume des Dionysos aufgestellte, später (vermuthlich bei der Eroberung von Rhodos durch C. Cassius im Jahre 42 v. Chr.) nach Rom gebrachte und von Asinius Pollio für seine bedeutende Kunstsammlung acquirirte kolossale Marmorgruppe, welche die Bestrafung der Dirke durch ihre Stiefsöhne Amphion und Zethos in Gegenwart der rechten Mutter derselben, der Antiope, darstellt [74]), ein Werk, das bekanntlich unter dem Pontificat Paul's III. (1534—1549) in den Ruinen der Thermen des Caracalla in Rom wieder aufgefunden wurde, in den Besitz des Hauses Farnese gelangte (daher die gewöhnliche Bezeichnung desselben „der Farnesische Stier") und mit den übrigen Kunstschätzen dieses Hauses im vorigen Jahrhundert nach Neapel geschafft wurde, wo es, leider vielfach zusammengeflickt und restaurirt, in einem großen Saale des **Museo nazionale** (ehemaligen **Museo Borbonico**) aufgestellt ist; s. die Abbildung im **Museo Borbonico XIV. tv. 5** und bei Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 47. n. 215 a. Es ist nicht zu verkennen, daß darin ein Hinübergreifen der Plastik von ihrem eigenen Gebiete in das der Malerei stattfindet; denn der von den Künstlern zur Darstellung gewählte Moment — der Augenblick, in welchem der Stier, an dessen Hörner die am Boden liegende, die Arme flehend emporstreckende Dirke angebunden ist, zu einem gewaltigen Sprunge ansetzt — ist ein so vorübergehender und eine augenblickliche Veränderung der ganzen Situation bedingender, daß er für eine Fixirung durch die Plastik kaum geeignet erscheint; auch fehlt es der Gruppe, als Gesammtcomposition betrachtet, an der nöthigen Uebersichtlichkeit und Einheitlichkeit. Anderseits ist ebenso sehr die Kühnheit der Erfindung, als die Virtuosität der Ausführung, die bei genauerer Prüfung der Einzelheiten mehr und mehr ins Auge fällt und der für allseitige Betrachtung bestimmten Gruppe immer neues Interesse verleiht, zu bewundern und man kann, ohne das deutliche Abzielen auf theatralischen Effect zu billigen, doch sagen, daß die Mängel und die Vorzüge des Werkes sich ungefähr die Wage halten. Vergl. besonders Welcker, Alte Denkmäler I. S. 352 fg. und Brunn, G. d. gr. K. I. S. 495 fg. [75]). Ein Beispiel für das Streben nach malerischer Wirkung anderer Art bietet ein Werk eines anderen rhodischen Künstlers, der zugleich Erzbildner und Maler war [76]), des Aristonidas: eine Statue des von Reue über die im Wahnsinn verübte Tödtung seines Sohnes Learchos ergriffenen Athamas, bei welcher der Künstler durch eine besondere Mischung des Erzes, über welche wir allerdings durchaus im Unklaren sind [77]), die Röthe der Schaam auf den Wangen zu repräsentiren versuchte (*Plin.* N. H. XXXIV, 14, 140), also eine ähnliche technische Spielerei, wie die auch in Hinsicht des hochpathetischen Gegenstandes vergleichbare Statue der sterbenden Jokaste von Silanion (s. oben S. 461). — Daß übrigens auch für die rhodischen Künstler dieser Zeit, ähnlich wie für die athenischen, die Anfertigung von Portraitstatuen einen Haupterwerbzweig bildete, das zeigen sowol die von Roß (Arch. Aufsätze II. S. 584 fg.) publicirten Inschriften von der Akropolis von Lindos, als auch die Berichte späterer Schriftsteller, besonders des Dion Chrysostomos (Oratio XXXI), über die große Fülle solcher Statuen auf der Insel, welche sich die Epigonen zu Nutze machten, indem sie durch bloße Aenderung der Dedicationsinschriften diese älteren Ehrenstatuen zu Statuen vornehmer Römer, denen sie eine Ehre erweisen wollten, umgestalteten (a. a. O. §. 9. 39. 41. 43. 75. 112 seq.).

Mit der rhodischen Schule steht vielleicht auch Boëthos aus Karthago oder aus Chalkedon in Bithynien [78]) im Zusammenhange, der zwar hauptsächlich als Toreut in Silber — mehre derartige Arbeiten von ihm befanden sich nach *Plin.* N. H. XXXIII, 12, 155 im Tempel der Athene zu Lindos auf Rhodos — sich Ruhm erwarb (vergl. oben S. 464), von dem wir aber auch drei Erzwerke, lauter Knabengestalten, kennen: eine vergoldete Statue eines sitzenden nackten Knaben im Heräon zu Olympia (*Paus.* V, 17, 4) [79]), Asklepios als

arbeitete, deren Inschriften noch erhalten sind; s. *Newton*, A history of discoveries at Halicarnassus etc. pl. XC. n. 28 (Vol. II. p. 745) und Vol. II. n. 79. p. 771. In einer anderen Inschrift von Knidos (ebendas. pl. XCV. n. 57) werden .. *νόδοτος καὶ Μένιππος Χῖοι* als Verfertiger einer Bildnißstatue genannt; sind diese mit jenen identisch, so ist anzunehmen, daß Menippos von Chios mit seinem Sohne Zenodotos nach Knidos übergesiedelt war und letzterer später das Bürgerrecht daselbst erlangte.

74) Plinius N. H. XXXVI, 5, 34 erwähnt zwar bei seiner kurzen Beschreibung der Gruppe die Antiope nicht und behauptet, die verschiedenen Figuren seien „ex eodem lapide" gearbeitet, während die erhaltene Gruppe jedenfalls aus mehren Marmorblöcken — aus wie vielen ist wegen der mehrfachen Restaurationen nicht mehr sicher zu bestimmen — besteht; doch ist trotzdem an der Identität derselben mit der von Plinius gesehenen nicht zu zweifeln. Ueber den Standort der Gruppe in Rhodos vergl. Jahrb. f. Philol. Bd. 87. S. 96.

75) Allzu ungünstig beurtheilen die Gruppe K. F. Hermann, Gesammelte Abhandlungen S. 347 und Henke, Die Gruppe des Laokoon oder über den kritischen Stillstand tragischer Erschütterung (Leipzig 1862) S. 28 fg. 76) Dies geht aus Plinius N. H. XXXV, 11, 146 hervor, wo der Maler Mnasitimos als „Aristonidae filius et discipulus" bezeichnet wird; vergl. Brunn I. S. 464 fg. 77) Vergl. Overbeck, G. d. gr. Pl. II. S. 211. Anm. 23. 78) *Καρχηδόνιος* nach *Paus.* V, 17, 4, was O. Müller in *Καλχηδόνιος* änderte, Schubart (Jahrb. f. Philol. Bd. 87. S. 308 fg.) vertheidigt. 79) Overbeck's (G. d. gr. Pl. II. S. 100 fg.) Zurückführung der bekannten, öfter in Marmor wiederholten capitolinischen Erzstatue eines Knaben, der sich einen

Kind, später in Rom in einem Tempel des Gottes aufgestellt (C. I. Gr. n. 5974), und ein Knabe, der eine Gans würgt (*Plin.* N. H. XXXIV, 8, 84), von welchem letzteren uns noch zahlreiche Wiederholungen in Marmor, die zum Theil als Brunnenfiguren gedient haben mögen, erhalten sind; vergl. Welcker, Das akademische Kunstmuseum zu Bonn S. 45 d. 2. Ausg.; O. Jahn, Berichte der Sächs. Ges. d. Wiss. 1848, S. 48 fg.

Eine neue Künstlerschule, deren Thätigkeit sich hauptsächlich auf dem Gebiete der historischen Plastik bewegt, bildete sich in Pergamon an dem Wissenschaft und Kunst mit Eifer pflegenden Hofe der dortigen Fürsten, namentlich Attalos' I. (241—197 v. Chr.) und Eumenes' II. (197—159 v. Chr.), welche durch ihre Kämpfe gegen die verschiedene Landschaften Kleinasiens plündernd und verwüstend durchziehenden Gallier, die schon durch Attalos im Jahre 239 v. Chr. eine schwere Niederlage erlitten, den Künstlern einen würdigen und, insofern es sich dabei um die Darstellung barbarischer, auch in ihrer körperlichen Erscheinung von den Hellenen wesentlich verschiedener Gestalten handelte, einen ganz neuen Stoff für ihre Thätigkeit darboten. Als Künstler, welche diesen Stoff in Erzwerken behandelten, nennt Plinius (N. H. XXXIV, 8, 84) Isigonos, Phyromachos, Stratonikos und Antigonos; ihre Werke haben wir uns als figurenreiche Statuengruppen, welche die Könige von ihren Kampfgenossen umgeben, wahrscheinlich zu Roß, ihnen gegenüber die Barbaren, theils noch Widerstand leistend, theils als Gefangene (wobei auch die Frauen, welche ihre Männer in die Schlacht begleiteten, nicht gefehlt haben werden), theils schwer verwundet am Boden liegend, darstellten [80]), als Aufstellungsort derselben das Nikephorion, einen mit Göttertempeln und Kunstwerken reich ausgestatteten Hain bei Pergamon (vergl. *Polyb.* XVI, 1; XVII, 6; XXXII, 25; *Diod.* XXVIII, fr. 5 ed. *Bekker; Strab.* XIII. p. 624), oder allenfalls auch den Tempel des Asklepios in der Stadt, für welchen Phyromachos eine Statue des Gottes arbeitete (*Diod.* XXXI, fr. 46 ed. *Bekker; Polyb.* XXXII, 25) [81]), zu denken. Eine oder die andere dieser Gruppen scheint übrigens nicht in Erz, sondern in Marmor ausgeführt gewesen und mit der Erbschaft des letzten Attalos nach Rom gelangt zu sein, wo uns noch jetzt zwei Stücke daraus erhalten sind: die unter dem Namen des sterbenden Fechters bekannte Statue des capitolinischen Museums (Museo Capit. III. tv. 67 seq.; Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 48. n. 217), welche einen tödtlich verwundet am Boden liegenden gallischen Anführer darstellt, und die sonst Arria und Pätus genannte, auch auf Hämon und Antigone gedeutete Gruppe eines Galliers, der sich selbst das Schwert in die Brust stößt, während sein Weib, von ihm zum Tode getroffen, an seinem linken Knie sterbend niedersinkt, in der Villa Ludovisi (*Clarac.* Musée de sculpture pl. 825. n. 2072; Müller-Wieseler a. a. O. n. 218) [82]). Beide Werke zeigen in der Auffassung der charakteristischen Elemente der Barbarengestalt, besonders des struppigen Haares, der stark entwickelten Musculatur und der dicken schwieligen Hautmassen an den Knieen, sowie in der Sorgfalt der Ausführung eine solche Uebereinstimmung, daß sie nothwendig als zusammengehörig, zugleich auch eine solche Unmittelbarkeit und Selbständigkeit, eine so volle Uebereinstimmung zwischen Idee und Form, daß sie als Originalwerke, nicht als bloße Copien betrachtet werden müssen; vergl. Brunn, G. d. gr. K. I. S. 444 fg. Nach diesen Mustern können wir die Kunst der Charakteristik, welche in der körperlichen Erscheinung die volle und ganze Eigenthümlichkeit einer Gestalt auszuprägen wiß und sich dabei auf eine durch sorgfältige Naturbeobachtungen und wahrscheinlich auch durch anatomische Studien erworbene wissenschaftliche Erkenntniß des menschlichen Körpers stützt, als den wesentlichen Vorzug, den Abfall von dem Cultus der Schönheit aber als den eng damit zusammenhängenden Mangel der pergamenischen Bildnerschule bezeichnen und darnach auch einige andere uns noch erhaltene Kunstwerke, über deren Entstehungszeit wir durchaus keine Nachricht haben, die aber derselben Kunstrichtung angehören, theils als Originalwerke dieser Schule, theils als Copien von solchen betrachten. Hierher gehört zunächst der etwas mehr als lebensgroße Marmorkopf der königlichen Sammlung in Madrid, der nach Hübner's Beschreibung (Die antiken Bildwerke in Madrid S. 134. Nr. 258) in der Bildung des Haares und Bartes, im Ausdruck des Gesichts und in dem Halsschmuck der Torques ganz mit den eben erwähnten Bestandtheilen der einen pergamenischen Gruppe übereinstimmt; ferner die unter dem Namen des Schleifers (Arrotino) bekannte Marmorstatue der Tribüne der Uffizien in Florenz, ein das Messer zur Schindung des Marsyas schleifender Skythe (Galeria di Firenze I. tv. 37; Müller-Wieseler, D. d. a. K. II. Taf. 14. n. 154 a), der wegen der äußerst naturwahren und charakteristischen Körperbildung und der vollendeten Ausführung wol als ein Originalwerk dieser

Dorn aus dem Fuße zieht, auf dieses Werk scheint mir durchaus haltlos.

80) Zur Veranschaulichung der Gesammtcompositionen kann man spätere römische Sarkophagreliefs, welche Kämpfe gegen Gallier darstellen, wie Monum. ined. dell' instit. I. tv. 30 seq. u. ä., benutzen. 81) Da nach den angeführten Stellen diese Tempelstatue von Prusias weggeführt wurde, so scheint mir die Vermuthung, daß uns auf späteren Kaisermünzen von Pergamon eine Nachbildung derselben erhalten sei (vergl. Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K. I. Taf. 48. n. 219 a u. b), auf ziemlich schwachen Füßen zu stehen. — Ueber ein anderes Werk pergamenischer Kunst, einen kolossalen männlichen Torso von trefflicher Arbeit, aus bläulich-grauem Marmor, der von der Citadelle von Pergamon neuerdings ins britische Museum gebracht worden ist, gibt eine kurze vorläufige Notiz Newton in der Archäol. Zeitung 1863. Nr. 175. S. 72.

82) Leider sind diese und die sonstigen mir bekannten Abbildungen weit davon entfernt, eine richtige Vorstellung von dem künstlerischen Charakter und Werth der Gruppe zu geben.

Schule zu betrachten ist und zwar als Bestandtheil einer Gruppe, zu welcher außer einer Statue des Apollon jedenfalls auch die Gestalt des an einen Baum gebundenen Marsyas, wie sie uns noch in zahlreichen Wiederholungen erhalten ist (vergl. *A. Michaelis*, Annali t. XXX. p. 321 seq.), welche alle uns darin ein Meisterstück, um nicht zu sagen Virtuosenstück gelehrter anatomischer Kenntniß bewundern lassen, gehörte. Auch die an gleichem Orte mit der Niobegruppe gefundene florentinische Ringergruppe, welche zwei jugendlich-kräftige Pankratiasten [83]) mit verschlungenen Beinen am Boden liegend darstellt, wobei der Obsiegende dem Unterliegenden eben einen Stoß mit der rechten Faust in die Seite zu geben, der andere durch eine gewaltsame Wendung des Oberkörpers sich dagegen zu decken sucht (s. Kupfer zu Winckelmann's Werken I. Taf. 30; Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 36. n. 149; vergl. Winckelmann Gesch. d. Kunst. B. 9. C. 2. §. 28. Anm. 109 und ebendas. C. 3. §. 18. Anm. 69), dürfte wegen der mit vollendeter Kunst aber auch entschieden mit einer gewissen Ostentation anatomischer Kenntniß ausgeführten Musculatur als ein Originalwerk dieser Schule in Anspruch zu nehmen sein [84]). Endlich glaube ich auch die berühmte Statue des seinen Weinrausch ausschlafenden Satyrs (sogenannten barberinischen Faun) in der münchener Glyptothek (Morghen Princip; del disegno tv. 27), wegen ihres entschieden naturalistischen Charakters, des Hervortretens des niederen, roheren Elements der Satyrnatur, und der von tiefem wissenschaftlichem Studium zeugenden Lebenswahrheit der Körperformen, als ein, wenn nicht der pergamenischen Schule, doch derselben Kunstrichtung und deshalb auch derselben Epoche angehöriges Werk bezeichnen zu dürfen [85]).

König Attalos begnügte sich nicht damit, in Pergamon künstlerische Denkzeichen seiner Siege über die Gallier aufzustellen, sondern er ließ auch derselben Veranlassung eine Reihe von Bildwerken, die sämmtlich die Ueberwindung roher, barbarischer Stämme durch hellenische Götter und Menschen zum Gegenstand hatten, für Athen, das er auch durch ein Bauwerk schmückte (s. oben S. 478), anfertigen und an der südlichen Mauer der Akropolis oberhalb des Theaters aufstellen. Es waren vier Gruppen gegen $3\frac{1}{2}$ Fuß hoher Erz- oder Marmorstatuen, deren erste den Kampf der Götter gegen die Giganten, die zweite die Schlacht zwischen Athenern und Amazonen, die dritte die Niederlage der Perser bei Marathon, die vierte die Vernichtung eines gallischen Heerhaufens in Mysien durch Attalos selbst darstellte (*Paus.* I. 25, 2; *Plut.* Anton. 60) [86]).

Der Einbruch jener gallischen Horden, deren Besiegung in Asien den pergamenischen Künstlern die bedeutendsten Stoffe für ihre Thätigkeit lieferte, in Hellas selbst, besonders die Bedrohung des delphischen Heiligthumes durch dieselben, die, wie man glaubte, nur durch unmittelbares Eingreifen der Gottheit selbst zurückgewiesen worden war (279 v. Chr.), ein Ereigniß, dessen Andenken auch durch das von dem Bunde der Aetoler zu Ehren des Zeus Soter und des pythischen Apollon gestiftete Fest der Soteria in Delphoi verewigt wurde, gab auch einem uns unbekannten Künstler Veranlassung zur Schöpfung eines Bildwerkes, das als eins der bedeutendsten Erzeugnisse der Plastik dieser Periode zu betrachten ist: einer Erzstatue des Apollon, der, die als eine Art Fell gebildete Aegis in der vorgestreckten Linken haltend, das Antlitz, dessen göttliche Ruhe und Schönheit durch einen leisen Zug stolzen Unwillens getrübt ist, nach Links wendend, in schnellem und elastischem Schritt herbeigeeilt ist, um die Frevler, die sein Heiligthum bedrohen, zu verderben, also des Apollon *Σωτήρ* oder *Ἀποτρόπαιος* (*Ἀλεξίκακος*). Uns sind noch zwei Nachbildungen dieses Werkes erhalten: eine ältere, wol bald nach dem Original selbst ausgeführte, in einer wahrscheinlich aus Epeiros stammenden, 0,6 Meter hohen Bronzestatue, welche sich jetzt im Besitz der Grafen Stroganoff in Petersburg befindet (s. Stephani, Apollon Boedromios. Petersburg 1860; Wieseler, Der Apollon Stroganoff und der Apollon vom Belvedere, Göttingen 1861), und eine jüngere, der ersten römischen Kaiserzeit angehörige, bei welcher die Einfachheit und Schlichtheit des Originals besonders in der Gewandung durch ein unverkennbares Streben nach theatralischem Effect beeinträchtigt ist, in der unter dem Namen des Apollon vom Belvedere allbekannten, $9\frac{2}{3}$ röm. Palm hohen Marmorstatue des Vatican (Mus. Pio-Clem. I. tv. 14

83) So nenne ich sie trotz der Bemerkung von Krause (Gymnastik und Agonistik der Hellenen I. S. 540. Anm. 4), da dessen Meinung, man könne die eine geballte Faust blos als Zeichen der angestrengten Muskelkraft betrachten, mit der ganzen Situation, insbesondere mit der Wendung der rechten Seite der Brust des Unterliegenden nach Unten, im entschiedenen Widerspruche steht. Wenn also auch die rechte Hand des Obsiegenden sammt dem Arme modern ist, so hat doch der Ergänzer unzweifelhaft das Richtige getroffen.

84) Wenn mich meine Erinnerung nicht trügt, so findet auch in Bezug auf manche Aeußerlichkeiten der technischen Behandlung, wie in der Glättung des Marmors, durch welche die Spuren des Meißels mit wenigen Ausnahmen verwischt sind, Uebereinstimmung zwischen dieser Gruppe und dem sterbenden Fechter statt.

85) Gegen die Ansicht Lützow's, der in der Wolfshaut, auf welcher der Satyr liegt, ein Attribut des römischen Faunus erkennen und daher die Entstehungszeit der Statue in „der römisch-alexandrinischen Epoche" suchen will (Verhandlungen der 21. Philologenversammlung in Augsburg S. 71 fg.), vergl. meine Bemerkungen in den Jahrb. f. Philol. Bd. 87. S. 97.

86) Schubart (Jahrb. f. Philol. Bd. 87. S. 301 fg.) und Andere haben diese Werke für Reliefs gehalten, die wahrscheinlich in Marmor ausgeführt, jedes 2 Ellen im Quadrat, inwendig in die Mauer eingelassen gewesen seien, wegen des Ausdrucks des Pausanias: *ὅσον τε δύο πηχῶν ἕκαστον*. Allein da die quadratische Form für figurenreiche Reliefs, wie diese schon der dargestellten Gegenstände wegen sein mußten, höchst unpassend wäre, da ferner die von Plutarch erwähnte Gigantomachie, aus welcher die Statue des Dionysos vom Sturme herausgerissen und ins Theater hinabgestürzt wurde, theils wegen ihres Standortes, theils wegen der Bezeichnung als *ἡ Ἀθήνῃσι γιγαντομαχία* von der von Pausanias beschriebenen nicht verschieden sein kann, muß man die Maßangabe des Pausanias auf die Höhe der natürlich nicht pyramidalisch angeordneten Gruppen beziehen, was auch sprachlich durchaus unbedenklich ist; vergl. *Paus.* I, 24, 7: *καὶ Νίκην ὅσον τε τεσσάρων πηχῶν*.

seq.), welcher der Ergänzer (Montorsoli) irriger Weise einen Bogen in die Linke gegeben hat [87]).

Neben der Plastik spielen, der ganzen Richtung der Zeit, welche die Kunst vor Allem dem Luxus dienen hieß, gemäß, in dieser Periode diejenigen Kunstzweige eine bedeutende Rolle, welche unmittelbar für den Schmuck des Hauses oder des Körpers bestimmte Luxusgegenstände anfertigen, wie zunächst die Toreutik, welche namentlich kunstreich gearbeitete silberne Becher für die Tafeln der Fürsten und Vornehmen, zum Theil auch noch als Weihgeschenke für Göttertempel lieferte. Von den namhaftesten Vertretern dieser Kunst, welche Plinius (N. H. XXXIII, 55, 154 seq.) aufführt, gehören, wie bereits früher (S. 464) bemerkt, wahrscheinlich schon Akragas und Boëthos, jedenfalls aber Kalamis, Stratonikos (der doch wol mit dem oben S. 482 erwähnten Erzbildner identisch ist) und Tauriskos aus Kyzikos, Ariston und Eunikos aus Mytilene und Hekatäos dieser Periode an, ferner Diodoros [88]), der einen silbernen Becher mit der äußerst naturwahren Darstellung eines schlafenden Satyrs fertigte (Anthol. Planud. n. 248), also ein Werk, welches die entschiedenste Analogie darbietet mit dem sogenannten barberinischen Faun, in welchem wir ein Werk dieser Periode erkannt haben; endlich die von den Alten als ein par nobile fratrum gewöhnlich neben einander genannten Kleinkünstler Myrmekides aus Milet (nach einigen, aber weniger glaubwürdigen Gewährsmännern aus Athen) und Kallikrates aus Lakonien, die durch Verfertigung künstlicher Spielereien aus Elfenbein, wie eines Viergespannes sammt Wagenlenker, das von einer Fliege völlig bedeckt wurde, eines Schiffes, das unter den Flügeln einer Biene Raum hatte, kleiner Thiere, deren einzelne Körpertheile mit unbewaffnetem Auge kaum zu erkennen waren, ihre Virtuosität in der technischen Behandlung des Materials, aber zugleich ihre völlige Verkennung der eigentlichen Aufgabe der Kunst bewiesen [89]). Ferner blüht die Steinschneidekunst und zwar werden namentlich jetzt die großen Onyx- und Sardonyxkameen mit Bildnissen in erhabener Arbeit Mode, wie uns deren noch mehre mit den Köpfen der ersten Ptolemäer und ihrer Gemahlinnen erhalten sind (vergl. Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 51. N. 226—228 und O. Müller in den Annali XII. p. 263 seq.). Auch Salb- und Trinkgefäße aus derartigen Halbedelsteinen mit erhaben geschnittenen Bildwerken fangen an neben den mit Edelsteinen besetzten goldenen und silbernen Gefäßen ein beliebter Schmuck der Schenktische und Toiletten zu werden; ein solches höchst wahrscheinlich in Alexandreia gearbeitetes Werk ist die unter dem Namen der „tazza Farnese“ bekannte Schale aus orientalischem Sardonyx in Neapel, welche am Boden einen trefflich gearbeiteten Medusenkopf in hohem Relief, im Innern eine figurenreiche symbolische Darstellung der Fruchtbarkeit Aegyptens zeigt; s. Museo Borbon. XII. tv. 47; vergl. Uhden in den Abhandlungen d. Berl. Akad. d. Wiss. 1835. S. 487 fg. Ueber die Künstler, welche auf diesem Gebiete thätig waren, fehlt es uns, da die von Plinius (N. H. XXXVII, 1, 8) genannten Apollonides und Kronios ebenso gut der folgenden, als dieser Periode angehören können, gänzlich an Nachrichten; doch können wir von den Gemmenschneidern, welche ihre Namen auf noch erhaltenen geschnittenen Steinen verewigt haben, einen und den andern nach der Buchstabenform dieser Beischriften und dem Styl des von ihnen geschnittenen Bildwerkes selbst dieser Periode vindiciren, wie den Apollonios, den wir durch eine unzweifelhaft echte Inschrift als den Meister eines trefflich geschnittenen Amethyst's der neapolitanischen Sammlung (N. 232) kennen, auf welchem Artemis zwischen Felsen stehend, Bogen und Köcher auf dem Rücken, an einen Pfeiler gelehnt, die umgekehrte Fackel mit der Linken auf einen Felsblock stützend, dargestellt ist (s. Mus. Borb. XV. tv. 36; Müller-Wieseler, D. d. a. K. II. Taf. 15. n. 161 a; vergl. Brunn, G. d. gr. K. II. S. 472 fg.); Boëthos, den Verfertiger einer Kamee mit der Darstellung des auf einem Thierfell am Boden sitzenden, dem verwundeten Fuße mit einem Fiederwisch Kühlung zufächelnden Philoktetes (Impronte dell' Instit. III, 83) [90]), und Protarchos, von dessen Hand das florentiner Museum eine Sardonyxkamee mit der Darstellung eines auf einem Löwen reitenden leierspielenden Eros (Bracci memorie degli antichi incisori II. tv. 97; vergl. Brunn a. a. O. S. 523) besitzt.

Was die Malerei dieser Periode anlangt, so werden uns zwar von alten Schriftstellern nicht wenige Maler genannt, welche an verschiedenen Orten Griechen-

87) Die Zurückführung der Statue auf die Niederlage der Gallier bei Delphoi wird Preller verdankt; s. dessen Mittheilung bei Stephani, Parerga archaeologica N. XXV (Mélanges Gréco-Romains tirés du bullettin de l'académie impériale des sciences de St. Petersbourg t. II. p. 369 seq.). Vergl. auch O. Jahn, Archäologische Zeitung 1863. Nr. 175. S. 66 fg.; C. Wachsmuth in Sybel's Historischer Zeitschrift V. (1863) Heft 3. S. 11 fg. und Wieseler im Philologus XXI. S. 245 fg. — — Eine ähnliche Behandlung der Aegis, als eine Art Fell, findet sich auch bei einer Marmorstatue des Perseus (?), wo sie mantelartig über dem linken Arme hängt, im Palast des Herzogs Lanti bei *Bracci*, Memorie degli antichi incisori II. tv. 3. 88) Daß Plinius wahrscheinlich durch ein Misverständniß den Antipater statt des Diodoros genannt hat, ist schon oben (S. 469. Anm. 20) bemerkt. — Für die Bedeutung, welche man in der Diadochenzeit der Toreutik beilegte, ist auch charakteristisch, was Polybios bei *Athen.* V. p. 193 d vom Verkehr des Königs Antiochos Epiphanes mit Toreuten erzählt; für den Luxus, den man mit goldenen und silbernen Gefäßen trieb, der Bericht des Kallixenos über die Pompe des Ptolemaios Philadelphos ebendas. p. 199 b seq. 89) Vergl. über diese beiden Brunn, G. d. gr. K. II. S. 405 fg., der nur darin irrt, daß er einen attischen Demos Miletos, der nie existirt hat, als Heimath des Myrmekides betrachtet.

90) Die Echtheit der Darstellung selbst scheint mir unzweifelhaft, die gegen die Inschrift von Köhler (Gesammelte Schriften III. S. 205) und Stephani (ebendas. S. 358) geäußerten Bedenken kann ich ebenso wenig als Brunn (a. a. O. S. 479) für stichhaltig erachten, besonders nachdem F. v. Pulszky erklärt hat, er könne die Geschichte dieses Steines bis ins 14. Jahrhundert verfolgen (Arch. Anz. 1856. Nr. 94. 95. S. 272 *). Ist aber die Inschrift echt, so kann der Gemmenschneider Boëthos recht wohl mit dem Toreuten und Erzbildner dieses Namens identisch sein.

lands, namentlich in Sikyon, Athen, Rhodos, Kleinasien und Aegypten, in Anschluß an die Bestrebungen der vorigen Periode diese Kunst gepflegt haben, doch ist unter denselben kein einziger, den man als Künstler ersten Ranges bezeichnen könnte und nur wenige, die eine besondere Erwähnung verdienen. In Sikyon zunächst finden wir zur Zeit des übrigens der Kunst keineswegs besonders geneigten Aratos noch zwei Künstler, welche den alten Ruhm der sikyonischen Malerschule aufrecht erhalten: Nealkes, nach Plinius (N. H. XXXV, 11, 142) ein begabter und erfinderischer Künstler, der auch mehre Schüler bildete (vergl. Brunn II. S. 290 fg.) und vermöge seines Einflusses bei Aratos ein Bild des Melanthios, an dessen Ausführung auch Apelles Hand angelegt haben sollte, die Darstellung des sikyonischen Tyrannen Aristratos neben einem von der Nike gelenkten Wagen, dadurch von dem durch Aratos ihm zugedachten Untergange rettete, daß er die Figur des Aristratos auslöschte und dafür eine Palme hinmalte (*Plut.* Arat. 13). Als Gemälde von seiner Hand führt Plinius (a. a. O.) eine Aphrodite und ein Treffen zwischen ägyptischen und persischen Schiffen auf dem Nil, der durch das Beiwerk eines aus dem Flusse trinkenden Esels und eines demselben auflauernden Krokodils charakterisirt war, an. Sein Zeitgenosse Timanthes, wahrscheinlich ebenfalls persönlich mit Aratos befreundet (vergl. Brunn a. a. O.), malte eine Schlacht zwischen diesem und den Aetoliern (*Plut.* Arat. 32). Unter den in Athen thätigen Künstlern nimmt Athenion aus Maroneia in Thrakien, der Schüler eines Korinthers Glaukion, trotzdem, daß er schon in der Jugend starb, eine bedeutende Stelle ein, da seine Gemälde von manchen Kennern denen des Nikias (vergl. oben S. 473) nicht nur an die Seite gestellt, sondern sogar vorgezogen wurden; seine Behandlung des Colorits nämlich war zwar düsterer als die des Nikias, aber trotzdem gefälliger und künstlerischer. Unter seinen Gemälden ist nur eins mythologischen Inhalts: Achilles unter den Töchtern des Lykomedes auf Skyros, durch Odysseus entdeckt; einige Portraits, wie das eines attischen Reiterofficiers (wahrscheinlich als Anführer eines Festzuges) im Demetertempel zu Eleusis und ein sogenanntes *συγγενικόν*, d. h. eine Anzahl von Mitgliedern eines athenischen Geschlechts, die wahrscheinlich zu einem Festschmause vereinigt waren, und ein besonders berühmtes Genrebild, ein Pferdeknecht mit einem Pferde; s. *Plin.* N. H. XXXV, 11, 134 und dazu Brunn II. S. 294 fg. Eine größere Anzahl mythologischer Gemälde führt derselbe Plinius (ib. §. 139) von Artemon an, der, da er ein Portrait der Königin Stratonike malte, mit Brunn (S. 284) für einen asiatischen oder doch in Asien thätigen Künstler zu halten sein wird: Danae, von Räubern, die sie bewundernd anschauen, umgeben (jedenfalls auf der Insel Seriphos, nachdem der Kasten, in dem sie mit dem kleinen Perseus eingeschlossen war, dort von den Wogen ausgespült worden); Herakles und Deianeira; die Himmelfahrt des Herakles nach seiner Verbrennung auf dem Gipfel des Oeta; Herakles und Poseidon den versprochenen Lohn für die Erbauung der Mauern Troia's von Laomedon fordernd; die beiden letzteren Bilder waren in der römischen Kaiserzeit in der Gemäldesammlung in der Halle der Octavia aufgestellt [91]). — Von den mehr dem Kunsthandwerk als der eigentlichen Kunst angehörigen Zweigen der Malerei tritt die Fabrikation der bemalten Thongefäße jetzt wenigstens im eigentlichen Griechenland, insbesondere in ihrem alten Hauptsitze, in Athen, sehr zurück und hört noch im Laufe dieser Periode ganz auf, theils weil der gesteigerte Luxus dieser Zeit Gefäße von edlerem und kostbarem Stoff verlangte, theils auch weil Athen mehr und mehr aus einer Fabrik- und Handelsstadt eine Art Universitätsstadt, der Sammelplatz der nach höherer philosophischer und rhetorischer Ausbildung strebenden jungen Männer aus den verschiedensten von griechischer Cultur berührten Ländern wurde. Allerdings besitzen wir noch eine sehr große Anzahl bemalter Thongefäße, meist von sehr bedeutenden Dimensionen, die wegen ihrer anspruchsvollen, aber keineswegs eleganten Formen, wegen der Ueberladung mit Ornamenten, wegen der vielfach in Flüchtigkeit und Nachlässigkeit ausartenden Freiheit der Umrißzeichnung, endlich wegen ihrer Vorliebe für reicheren Farbenschmuck mit Sicherheit als Werke dieser Periode bezeichnet werden können; allein schon der Umstand, daß fast alle diese Gefäße in Gräbern Unteritaliens, besonders Apuliens und Lucaniens, gefunden werden, ferner die auf der Mehrzahl derselben sich wiederholenden Darstellungen eines eigenthümlichen, vom hellenischen Brauche abweichenden Todtencultus, endlich das wenn auch vereinzelte Vorkommen oskischer Inschriften auf denselben machen es unzweifelhaft, daß wir in diesen Gefäßen, die man nicht unpassend als die des reichen Styls bezeichnet hat, Erzeugnisse unteritalischer Fabriken haben, welche in der den griechischen Fabrikanten abgelernten Technik griechische Sagenstoffe, hauptsächlich nach der Tragödie des Euripides und seiner Nachfolger, aber mit gewissen dem localen und Zeitgeschmacke zusagenden Modificationen behandelten. Vergl. O. Jahn, Einleitung in die Vasenkunde S. CCXVIII fg. Aehnliche Versuche der Nachahmung der griechischen Gefäßfabrication, aber freilich mit geringerem Erfolge als in Unteritalien, sind auch in verschiedenen Orten Etruriens gemacht worden, wie zahlreiche in den Gräbern von Perugia, Chiusi, Vulci, Tarquinii, Corneto u. s. w. gefundene Gefäße zeigen, welche im Wesentlichen gleichmäßig, wenn auch mit einigen den einzelnen Localfabriken entstammenden Besonderheiten, durch gröberen Thon, schlechteren Firniß, Plumpheit der Form, Ungeschicklichkeit der Zeichnung, die hier und da geradezu in Rohheit und Ungeschlachtheit ausartet, zum Theil auch

91) In Betreff der übrigen Maler dieser Zeit, deren einzelne Aufführung dem Zwecke dieser Uebersicht fern liegt, verweise ich auf Brunn II. S. 284 fg., aus dessen Aufzählung nur Aristomachos (S. 301) zu streichen ist, da das diesem beigelegte Gemälde vielmehr dem Aristomenes von Thasos gehört; vergl. *O. Benndorf*, De anthol. Gr. epigr. p. 50. — Ueber Timomachos wird in der folgenden Periode zu handeln sein.

durch Darstellungen specifisch etrurischer Dämonen und Beifügung etrurischer Inschriften sich sehr deutlich von den aus Griechenland eingeführten unterscheiden. Vergl. O. Jahn a. a. O. S. CLXXI fg. und S. CCXXXIII fg.; Brunn im Bullettino 1858. n. VIII. IX. p. 148 seq.; 1859. n. VII. p. 136 seq. — Einen bedeutenden Aufschwung nimmt dagegen an den Höfen der griechischen Fürsten, besonders in Pergamon und Alexandreia, die Zeichnung in Mosaik, d. h. die Kunst, durch Zusammenfügung farbiger Stücke einer harten Masse eine bunte Zeichnung hervorzubringen[92]. Das einfachere Verfahren, wobei die Zeichnung durch einfach an einander gefügte Kiesel, Marmor- oder Glaswürfel von verschiedener Färbung dargestellt wird, war schon in der früheren Zeit von den Griechen zum Schmuck des Fußbodens, besonders in Tempeln, angewandt worden, wie die noch erhaltene, aus mehrfarbigen fein geschliffenen Kieseln bestehende Mosaik im Pronaos des Tempels zu Olympia, welche Tritonen und Nereiden, von palmettenförmigen Ornamenten eingerahmt darstellt (s. Expédition de Morée I. pl. 63), zeigt. In dieser Periode aber, wo man die Mosaik häufig zur Verzierung der Prunkgemächer fürstlicher Paläste verwendet, tritt an die Stelle jener einfacheren eine kunstvollere und mühsamere Technik, welche durch möglichst getreue Nachahmung wirklicher Gemälde einen höheren malerischen Effect erreicht: man setzt eine zahllose Menge verschiedenfarbiger Stiftchen aus Marmor, Halbedelstein, buntem Glas oder gefärbtem Thon auf einer festen Unterlage dicht neben einander in einen festbindenden Kitt und unterzieht dann das Ganze einer sorgfältigen Politur. Der berühmteste Künstler in diesem Fache war Sosos in Pergamon, der Erfinder des sogenannten ἀσάρωτος οἶκος, d. h. der Darstellung des Fußbodens eines Zimmers, auf welchem Speisereste und sonstiger Auskehricht herumliegen, also eines Bildes aus dem Kreise der Rhopographie (vergl. oben S. 471), wobei namentlich ein Parergon — Tauben, auf dem Rande eines Wassergefäßes sitzend, die eine trinkend, die anderen sich schabend — durch seine kunstreiche Ausführung Bewunderung erregte (*Plin.* N. H. XXXVI, 25, 184). Das Ganze, obgleich kaum mehr als ein witziger Einfall, der überdies den bei Verzierung der Fläche eines Fußbodens naturgemäß zu beobachtenden Stylgesetzen geradezu widerspricht, entsprach dem raffinirten Geschmacke jener Zeit, und wurde dann auch in der römischen Kaiserzeit mehrfach nachgebildet, wie dies theils die große im Jahre 1833 auf dem Aventin gefundene Mosaik des Lateran, das Werk eines gewissen Herakleitos (C. I. Gr. n. 6153), welche zwischen einer äußeren Einfassung (einem rothen Streifen mit goldenem Blattwerk und Stierschädeln) und einem bei der Auffindung theilweise zerstörten Innenbilde (ägyptische Figuren, Thiere und Nilpflanzen), einen breiten Streifen mit Speiseresten aller Art (Hühnerknochen, Fischgräten, Muscheln, Krebs-, Aepfel- und Nußschalen, Weinbeeren, Salatblätter), dabei auch eine Maus darstellt (s. Archäolog. Intelligenzblatt der hallischen Literaturzeitung 1833. Nr. 10. S. 77 fg.), theils die berühmte, weit feiner ausgeführte Taubenmosaik des capitolinischen Museums aus der Villa des Hadrian in Tivoli (eine Schaale voll Wasser mit vier Tauben auf dem Rande, von denen eine trinken will; s. Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 55. n. 274) zeigen. In Alexandreia scheinen zu gleichen Zwecken namentlich Darstellungen der ägyptischen Landesnatur, insbesondere des Thier- und Pflanzenlebens an den Ufern des Nil — also auch eine Art von Rhopographie — beliebt gewesen zu sein, wie uns solche noch in mehrfachen Nachbildungen der römischen Kaiserzeit, unter denen die berühmte pränestinische Mosaik (vergl. C. I. Gr. n. 6131 b) die umfangreichste und interessanteste ist, erhalten sind. Eine großartige, dem Gebiete der Historienmalerei angehörige Mosaikcomposition enthielt das schon früher (S. 478) erwähnte Prachtschiff des Hieron, indem auf dem Fußboden der Wohn- und Speisegemächer der ganze Mythos der Ilias — etwa in der Art der sogenannten tabula Iliaca, s. C. I. Gr. n. 6125 — dargestellt war (*Athen.* V. p. 207 c). Uns ist von dieser Gattung der Mosaik ein Werk ersten Ranges erhalten in der am 24. Oct. 1831 in der Casa del Fauno in Pompei entdeckten[93] Darstellung einer Schlacht zwischen Griechen unter Führung eines jugendlichen Anführers, dem in der Hitze des Kampfes der Helm vom Haupte gefallen ist, dessen Antlitz keine Aehnlichkeit mit den sichern Darstellungen Alexander's des Großen zeigt, gegen behoste, mit turbanähnlichen Kopftüchern und Halsringen versehene Barbaren (wol eher Perser als wie Andere angenommen haben Kelten), deren Anführer, einen Bogen in der Linken, auf einem von vier Rossen gezogenen Wagen sich mitten im Schlachtgetümmel befindet (s. Jahn, Die schönsten Ornamente und Gemälde von Pompei II. Taf. 91—93; Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 55. n. 273; vergl. Welcker, Kleine Schriften III. S. 460 fg.). Es ist dieses Werk, eine ebenso grandiose als wohlgeordnete und an malerischen Effecten reiche Composition, auch in der Farbengebung vortrefflich, mehr als irgend ein anderes geeignet, uns eine würdige Vorstellung nicht nur von der hohen Stufe der Kunst, welche die Mosaikarbeit im Alterthum erreicht hatte, sondern auch von dem Wesen und der Bedeutung der jüngeren griechischen Historienmalerei, wie sie sich besonders in den Schulen von Sikyon und Kleinasien ausgebildet hatte, zu gewähren.

---

92) Vergl. über diesen Kunstzweig überhaupt Gurlitt, Archäologische Schriften, herausgegeben von Corn. Müller (Altona 1831) S. 159 fg.; *Artaud*, Histoire abregée de la peinture en mosaique. Lyon 1835 (eine Schrift, die mir nicht zu Gebote steht); O. Müller, Handbuch §. 322; über die nur in wenigen Mustern erhaltenen Mosaikreliefs (bei welchen die bunten Stiftchen oder Würfelchen auf einer modellirten Unterlage befestigt sind) Welcker's Zeitschrift für Geschichte und Auslegung d. a. Kunst S. 290 fg.; *Raoul-Rochette*, Peintures antiques inédites p. 427 seq.; Hübner, Die ant. Bildwerke in Madrid S. 273.

93) Vergl. über die Entdeckung *Fiorelli*, Pompeianarum antiquitatum historia II. p. 251.

V. Die Restauration, die Nachblüthe und der Verfall der griechischen Kunst in Rom und den römischen Provinzen.

Daß in der zweiten Hälfte der vorhergehenden Periode eine Abnahme der künstlerischen Thätigkeit, besonders auf dem Gebiete der Plastik, um Ol. CLVI. aber, also ungefähr gleichzeitig mit der Vernichtung der politischen Selbständigkeit Griechenlands durch die Römer, eine Neubelebung derselben, also eine Art Restauration der Plastik eintrat, ist eine von Plinius (N. H. XXXIV, 8, 52) nach griechischen Quellen berichtete Thatsache, an deren Wahrheit zu zweifeln nicht der mindeste Grund vorliegt. Der Ausgangspunkt dieser Restauration war höchst wahrscheinlich Athen, die Stadt, welche, wie sie früher bei den Herrschern Aegyptens Schutz gegen die Uebermacht Makedoniens gesucht, vom ersten Auftreten der Römer in Griechenland an sich diesen angeschlossen hatte, eine Politik, die ihr zwar keine politische Bedeutung, aber eine ruhige Pflege wissenschaftlicher und künstlerischer Bestrebungen sicherte und von der sie nur einmal im Mithridatischen Kriege zu ihrem Unheil abzuweichen sich verleiten ließ; die Stadt, welche durch ihren Reichthum an bedeutenden Kunstwerken der früheren Perioden einer immer mehr oder weniger eklektisch verfahrenden Renaissancekunst eine reiche Fülle von Vorbildern zum Studium und zur Nachahmung zu Gebote stellte. Aber wenn auch Athen die Hochschule für die bildende Kunst, ebenso wie für Philosophie und Rhetorik bleibt, so öffnet sich derselben seit dem Beginn dieser Periode ein neuer Schauplatz der Thätigkeit, auf welchem sie bald die reichste Gelegenheit zur Production erhält: es ist Rom, wo der Geschmack an griechischer Kunst, zuerst von einigen mit griechischer Bildung überhaupt vertrauten Männern eingeführt, bald zur Modesache für alle Reichen und Vornehmen wird, sodaß die mehr und mehr sich steigernde Nachfrage naturgemäß auch eine Steigerung der Production, die freilich, wie es bei einem Luxusartikel der Fall zu sein pflegt, vielfach in bloße Fabrication ausartet, zur Folge hat.

Die griechische Kunst fand auf diesem neuen Schauplatze ihrer Thätigkeit keineswegs ein völlig leeres, unbebautes Feld vor, aber ebenso wenig eine nationale Kunstübung, der sie erst das Terrain hätte abringen müssen. Obgleich der früheste Cultus der Römer, wie er der Sage nach besonders durch Numa geordnet sein soll, bildlos war [94]) und daher auch keiner geschlossenen Bauwerke als Wohnsitze der Götter bedurfte, haben dieselben doch bereits unter der Königsherrschaft, hauptsächlich durch den Einfluß ihrer nördlichen Nachbarn, der Etrusker, welche frühzeitig eine theils durch orientalische, theils durch griechische Einflüsse angeregte, aber in nationaler Besonderheit sich ausprägende Kunst entwickelt haben [95]), den Brauch, Tempel zu bauen und in denselben Bilder der Gottheiten aufzustellen, wenigstens für einige Gottheiten, wie namentlich die capitolinische Trias Jupiter, Juno, Minerva, aufgenommen. Daher schloß man sich sowol im Grundplane als in der architektonischen Ausführung der Tempel den etruskischen Vorbildern an, es waren also die römischen Tempel fast quadratische Bauwerke (die Breite $^5/_6$ der Länge), der Länge nach in zwei Hälften, das Posticum und Anticum, getheilt, von denen jenes eine oder mehre (gewöhnlich drei) Cellä enthielt, dieses eine von Säulen getragene Vorhalle bildete, das Ganze in dem aus dem Holzbau hervorgegangenen und dadurch von der griechischen Weise principiell abweichenden tuskischen Style erbaut. Die Götterbilder, theils von Holz, theils von gebranntem Thon, waren fast ausschließlich Werke etruskischer Künstler oder Handwerker (vergl. *Plin.* N. H. XXXIV, 16, 34; XXXV, 45, 157), und dasselbe gilt von den Erzbildern, theils Weihgeschenken an einzelne Gottheiten, theils Ehrenstatuen bedeutender Männer, die unzweifelhaft, wenn auch nicht in so großer Zahl, wie die gewöhnliche Ueberlieferung angibt [96]), schon in der späteren Königszeit und der älteren republikanischen Zeit in Rom vorhanden waren. Auch in ihren zum Theil sehr stattlichen und großartigen Nutzbauten, wie Thoren, Cloaken, Wasserleitungen, Anlagen für Spiele (Circus), sind die Römer der älteren Zeit von den Etruskern abhängig, namentlich ist die häufige Anwendung der Bogen- und Gewölbeconstruction, die in der griechischen Kunst nur vereinzelt und gleichsam wie in den Anfängen stecken geblieben erscheint, etrurischem Einflusse zuzuschreiben.

Die Bekanntschaft mit der griechischen Kunst machten die Römer theils durch directen Verkehr mit den griechischen Städten Unteritaliens, theils durch die Vermittelung anderer diesen näher wohnender italischer Stämme, wie namentlich der Lucaner und Campaner, unter denen selbst die griechische Kunst mannichfache Modificationen im national-italischen Sinne erfahren hat. Ein Beispiel dafür gibt auf dem Gebiete der Architektur schon der kleinere dorische Tempel von Poseidonia (Paestum) im nördlichen Lucanien (s. *Paoli*, Rovine di Pesto. Tav. 26—30), der durch die kurze und stämmige Bildung und enge Stellung seiner Säulen an den ältesten Dorismus erinnert, während der unmittelbar unter dem Capitäl angebrachte stark eingezogene und durch eine überschlagende Blattverzierung charakterisirte Säulenhals [97]), die Verzierung des Architravs mit einem in Skulptur ausgeführten Kymation, die Bildung der Triglyphen als dünne zwischen die Metopen ein-

94) Vergl. *Varro* bei *Augustin.* De civ. dei IV, 31; *Plut.* Numa 8; *Tertullian.* Apol. 25. 95) Vergl. über die etruskische Kunst, deren Darstellung außerhalb der Grenzen unserer Aufgabe liegt, O. Müller, Die Etrusker II. S. 223 fg.; ders., Handbuch der Archäologie §. 167 fg.; Abeken, Mittelitalien vor der römischen Herrschaft S. 216 fg.

96) Vergl. die Zusammenstellung bei Roß, Archäol. Aufsätze II. S. 366 fg., bei der man freilich die Kritik nur zu sehr vermißt. 97) Dasselbe Glied findet sich auch an den Säulen der sogenannten Basilica (wahrscheinlich einer großen Berathungshalle, deren Decke wegen der Breite des zu überspannenden Raumes durch eine innere Säulenstellung gestützt wird), an welcher auch der Fries ganz glatt, ohne Triglyphen, gebildet ist, wie dies jedenfalls ursprünglich auch bei dem in Rede stehenden Tempel der Fall war; vergl. *Paoli* tv. 33—41.

geschobene Täfelchen, wornach dieselben wahrscheinlich als ein späterer Zusatz zu betrachten sind, wie dies durch den Mangel der Tropfen über und unter denselben und durch die Stellung der Ecktriglyphe über der Säulenaxe bestätigt wird, endlich die Verzierung der Unterseite der vorragenden Platten des Dach- und Giebelkranzes mit vertieften Cassetten specifisch italische, dem echt griechischen Dorismus durchaus fremde Elemente sind. Noch stärker ist diese Italisirung der griechischen Architekturformen ausgeprägt in den Resten eines anderen Tempels in der Nähe des Amphitheaters derselben Stadt, von welchem uns einige Pfeiler- und Säulencapitäle erhalten sind, die im Allgemeinen den einfacheren Capitälen des korinthischen Styls nachgebildet, in Skulptur ausgeführte Köpfe [98]) (meist weibliche) zwischen den ziemlich willkürlich behandelten Voluten zeigen; vergl. Mauch, Neue systematische Darstellung der architektonischen Ordnungen der Griechen, Römer und neueren Baumeister. Taf. 59; Monumenti dell' inst. II. Tav. 20; Annali 1835. p. 187 seq. Aehnliche Capitäle haben sich auch in Pompei gefunden, einer Stadt, in welcher eine Vermischung griechischer und italischer (oskischer) Elemente in besonders hohem Maaße stattgefunden zu haben scheint. — Aehnliche Modificationen finden wir auf dem Gebiete der Plastik, wofür außer einigen kleinen Bronzefiguren samnitischen Ursprunges, die ihrem künstlerischen Charakter nach etruskischen Werken nahe stehen (s. Bullettino 1860. N. I. II. p. 8 seq.) und einer kleinen wahrscheinlich aus Pästum stammenden Silberfigur des bartlosen Herakles von ähnlichem Charakter (s. Bullettino 1864. N. III. p. 62 seq.) eine Reihe äußerst interessanter Terracottareliefs aus Velletri Zeugniß geben, welche Wagenkämpfe unter der Leitung italischer Magistrate darstellen (Mus. Borbon. X. Tav. 9—12; Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 57. n. 285 fg.); dieselben erinnern in Bezug auf die Zeichnung der Umrisse sehr bestimmt an die griechischen Vasenbilder des alten Styls, denen sie auch darin nahe stehen, daß die Ausführung der Einzelheiten, wie der Haare, der Falten an den Gewändern u. dergl. nicht durch die Plastik, sondern offenbar nur durch Bemalung, von welcher hier und da noch deutliche Spuren erhalten sind, bewerkstelligt war. Ferner besitzen wir eine Anzahl von Werken der Graphik, die sicher italischen Ursprunges sind und ihrem Style nach zum Theil rein griechische Formen, nur mit einigen Besonderheiten in Nebendingen zeigen, zum Theil den etruskischen Werken derselben Technik sehr nahe stehen. Das berühmteste Werk dieser Art ist die sogenannte Ficoronische Cista, eine in Präneste gefundene, wahrscheinlich in dem dortigen Tempel der Fortuna als Weihgeschenk aufgestellte runde Bronzebüchse mit Füßen und Deckel, auf welchem drei kleine Erzfiguren in schweren und plumpen, durchaus ungriechischen Körperformen als Griff angebracht sind, während an dem Körper der Cista sich eine eingravirte Zeichnung in rein griechischem Geschmack, aber mit specifisch italischen Besonderheiten in Schmuck und Bekleidung einiger Figuren befindet, welche die Landung der Argonauten an der Küste von Bithynien und die Ueberwindung des Amykos durch Polydeukes darstellt: die Fußplatte der Deckelgruppe trägt eine den Wort- und Buchstabenformen nach dem Ende des 5. Jahrhunderts der Stadt angehörige lateinische Inschrift, in welcher sich Novios Plautios — seiner Herkunft nach wahrscheinlich ein Campaner, der aber in Rom arbeitete — als Verfertiger nennt, wobei es freilich unsicher bleibt, ob derselbe blos die Deckelgruppe sammt den mit Reliefs in gleichem Style verzierten Füßen (soweit dieselben überhaupt antik sind), oder blos die Gravierung am Körper der Cista, oder auch — was aber bei der auffälligen Stylverschiedenheit kaum wahrscheinlich ist — das Ganze gearbeitet hat. Siehe E. Braun, Die Ficoronische Cista des Collegio Romano in treuen Nachbildungen herausgegeben. Leipzig 1850; O. Jahn, Die Ficoronische Cista, eine archäologische Abhandlung. Leipzig 1852; Brunn, G. d. gr. K. I. S. 531 fg.; Wieseler, D. d. a. K. I. S. 65 fg. Ferner gehören dahin eine nicht geringe Anzahl ähnlicher Cisten, größtentheils aus Präneste stammend, welche einen ähnlichen Styl in mehrfachen Abstufungen, bald mehr dem griechischen, bald mehr dem national-etruskischen sich annähernd, hier und da auch lateinische Inschriften zeigen (vergl. Gerhard, Etruskische Spiegel. Taf. 1—16; Museo Gregoriano I. Tav. 37; 40—42; Mon. ined. dell' inst. VI. Tav. 39. 40; Tav. 54. 55; VII. Tav. 61—64; Archäol. Zeitung 1862. Taf. 164 fg.), sowie auch eine Anzahl von Bronzespiegeln mit eingravierten Zeichnungen, welche sich durch lateinische Inschriften von der großen Menge der etruskischen Spiegel deutlich unterscheiden (vergl. Gerhard, Etrusk. Spiegel. Taf. 147. 171. 182; Mon. ined. VI. Tav. 24. Tav. 29). — Daß endlich auch die griechische Malerei in Unteritalien ihre besondere, durch mehrfache Modificationen charakterisirte Entwickelung durchgemacht hat, beweist schon das früher (S. 485) über die lucanisch-apulische Fabrication bemalter Thongefäße Bemerkte; es wird bestätigt durch die Nachrichten von unteritalischen Malern, wie von M. Pacuvius (oder Pacuius), dem bekannten Tragiker (geb. um 534, gest. um 624 d. St.) aus Brundusium, der in dem von Mummius nach der Eroberung von Korinth erbauten Tempel des *Herkules* am Forum Boarium in Rom ein Gemälde *ausführte* (*Plin.* N. H. XXXV, 4, 19); auch M. Plautius, der den Tempel der Juno Regina in Ardea mit Gemälden geschmückt hat (*Plin.* ib. 10, 115; vergl. oben S. 423), war seinem Namen nach zu urtheilen wol unteritalischer, etwa campanischer Abstammung [99]).

98) Daß diese Verzierung italischen Ursprunges ist, zeigt das Vorkommen ähnlicher Köpfe an Capitälen etruskischer Pfeiler und Säulen (vergl. Mon. dell' inst. III. tv. 55; Dennis, Die Städte und Begräbnißplätze Etruriens S. 330 d. d. Uebers.) an den Thorbögen etruskischer Städte, wie an der sogenannten Porta all' arco zu Volterra (s. Dennis a. a. O. S. 458 fg.), und über den äußeren Bögen des Amphitheaters zu Capua (s. *Rucca*, Capua vetere. Neapel 1828; *Canina*, Architettura Romana tv. 123).

99) In dem von *Plin.* l. l. erhaltenen Epigramm ist J. 3

Nach Rom selbst kam griechische Kunst zuerst nach der Mitte des 3. Jahrhunderts der Stadt, indem der von dem Dictator A. Postumius gelobte (a. u. 258), von Sp. Cassius geweihte (a. u. 261), noch ganz in tuskischem Style erbaute (*Vitruv.* III, 2) Tempel der Ceres beim Circus Maximus, wahrscheinlich einige Zeit nach der Erbauung, von zwei griechischen Künstlern aus Unteritalien oder Sicilien, **Damophilos** und **Gorgasos** (vergl. oben S. 422) mit Thonbildern und Gemälden verziert wurde. Vielleicht hat dieses noch sehr vereinzelt stehende Factum den ersten Anstoß dazu gegeben, daß man sich in Rom mehr und mehr von der etrurischen Kunst ab- und der unteritalisch-griechischen zuwandte; vielleicht hängt auch das freilich erst über 150 Jahre nach Damophilos und Gorgasos erfolgte Auftreten eines angesehenen Römers, des **M. Fabius**, nach seiner Beschäftigung **Pictor** zubenannt, als Maler (er führte im Jahre d. St. 450 im Tempel der Salus auf dem Quirinal Wandgemälde mit sorgfältiger Zeichnung und angenehmer, frischer Färbung aus: *Plin.* N. H. XXXV, 4, 19; vergl. *Dion. Hal.* Arch. R. XVI, 6), wenigstens indirect, als Folge des dadurch erweckten Interesses für die Kunst und der höheren Achtung vor ihren Trägern, damit zusammen; obgleich das Beispiel des Fabius wenigstens unter seinen Standesgenossen ohne Nachahmung geblieben ist. Auch die Formen der griechischen Architektur wurden frühzeitig in Rom bekannt und wenn auch noch nicht für Tempelbauten, so doch für andere Zwecke, freilich in rein äußerlicher, decorativer Weise und ohne Verständniß ihres Wesens angewandt, wie dies namentlich der Sarkophag des L. Cornelius Scipio Barbatus, Consul im J. d. St. 456, zeigt, an welchem ionische Zahnschnitte und Voluten über dorischen Triglyphen angebracht sind; s. *Canina*, Architettura Romana. Tav. 225, 1; *Ritschl*, Priscae Latin. mon. epigr. tab. XXXVII. Die wirksamste Propaganda für die Aufnahme der griechischen Kunst und Beschäftigung griechischer Künstler machten die Eroberungen griechischer Städte durch römische Feldherren und die Wegführung zahlreicher Kunstwerke aus denselben, die zunächst zur Verherrlichung des Triumphes dienten, dann aber in den Tempeln oder sonstigen öffentlichen Gebäuden, namentlich Portiken Roms, später auch in den Privathäusern der Sieger aufgestellt wurden[1]). Das erste Beispiel dafür gab **M. Marcellus**, der bei der Eroberung von Syrakus (a. u. 542) eine große Anzahl der dort aufgestellten Kunstwerke mit nach Rom schleppte und einen bedeutenden Theil derselben zum Schmuck des von ihm erweiterten Tempel des Honos und der Virtus an der Porta Capena verwandte; es folgten **Fabius Maximus**, der Eroberer von Tarent (a. u. 544), **T. Quinctius Flamininus**, der Besieger Philipp's von Makedonien, der zahlreiche marmorne und eherne Statuen bei seinem Triumphe (a. u. 560) aufführte, die er theils dem Philipp, theils aus verschiedenen Städten Griechenlands weggenommen hatte (*Liv.* XXXIV, 52), **M. Fulvius Nobilior**, der bei seinem Triumphe über Aetolien und Kephallenien (a. u. 567) 785 Erzstatuen[2]) und 230 Marmorstatuen aufführte (*Liv.* XXXIX, 5), zu denen die einzige Stadt Ambrakia, einst die Residenz des Königs Pyrrhos, ein bedeutendes Contingent gestellt hatte, **L. Aemilius Paullus**, in dessen Triumphzuge nach Ueberwindung des Königs Perseus (a. u. 587) 250 Wagen, mit Statuen und Gemälden angefüllt, paradirten (*Plut.* Aemil. 32) und der zur Verherrlichung dieses Triumphes, d. h. wol zunächst zur Anfertigung von Decorationsmalereien für denselben, einen Maler **Metrodoros** aus Athen kommen ließ (*Plin.* N. H. XXXV, 40, 135), endlich **L. Mummius**, der aus dem eroberten Korinth (a. u. 608) alle Kunstwerke, soweit sie nicht bei der Eroberung durch die Rohheit der Soldaten zerstört oder von dem für das Verständniß der Kunst gänzlich unzugänglichen Feldherrn selbst verschleudert worden waren, nach Rom schleppte, wodurch die Stadt insbesondere mit einer bedeutenden Anzahl von Gemälden der hervorragendsten griechischen Meister geschmückt wurde (*Strab.* VIII p. 381; vergl. *Vellei.* Hist. R. I, 13, 4). Ganz besondere Verdienste aber um die Einbürgerung der griechischen Kunst in Rom erwarb sich **Q. Cäcilius Metellus Macedonicus**, der nicht nur nach Niederwerfung des Aufstandes des Pseudophilippos (a. u. 606) eine Anzahl werthvoller Statuen, darunter eine berühmte Erzgruppe des Lysippos, Alexander umgeben von 25 in der Schlacht am Granikos gebliebenen Reitern, aus Makedonien nach Rom brachte (*Plin.* N. H. XXXIV, 19, 64; *Vellei.* H. R. I, 11, 3 seq.), sondern auch zuerst durch einen griechischen Baumeister, **Hermodoros** aus Salamis, einen peripteren Tempel des Jupiter Stator nach griechischer Weise aus Marmor erbauen ließ (*Vitruv.* III, 2, 5; vergl. **Brunn**, G. d. gr. K. II. S. 357)[3]) und sowol diesen selbst, als auch den Tempel der Juno, den er daneben errichtete und die umfangreiche Halle, mit der er beide umgab, theils mit den von ihm aus Makedonien mitgebrachten, theils mit eigens dafür von gleichzeitigen Künstlern, dem **Polykles** und **Dionysios** (s. unten S. 496) gearbeiteten Statuen ausschmückte. Welches Aufsehen besonders jener Tempelbau in Rom gemacht hatte, kann man daraus schließen, daß nicht lange darauf D. Junius Brutus, als er nach Besiegung der Galläker in Spanien (a. u. 618) dem Mars am Circus Flaminius einen Tempel errichtete, die Ausführung dieses Baues dem-

---

wol nicht mit Lachmann und Bergk *Asia lata* zu schreiben, sondern der Name irgend einer unteritalischen Ortschaft herzustellen.

1) Vergl. **Völkel**, Ueber die Wegführung der Kunstwerke aus den eroberten Ländern nach Rom, 1798; **Sickler**, Geschichte der Wegnahme und Abführung vorzüglicher Kunstwerke aus den eroberten Ländern in die Länder der Sieger. Thl. I. (1803) S. 83 fg.

2) So Weißenborn, während andere Ausgaben 285 haben. Unter denselben befanden sich auch neun Musenstatuen, welche Fulvius dann in dem von ihm gestifteten Tempel des Herkules Musarum in der Nähe des Circus Flaminius aufstellte; s. *Plin.* N. H. XXXV, 36, 66. 3) Die Angabe des Plinius (N. H. XXXVI, 5, 42), daß **Saucas** und **Batrachos** aus Lakonien die Baumeister der von Metellus gestifteten Tempel gewesen seien, glaube auch ich mit Raoul-Rochette, Brunn, Urlichs u. A. für eine unhistorische Anekdote halten zu müssen.

selben Architekten Hermodoros übertrug (*Corn. Nep.* bei *Priscian.* VIII, 4. p. 792; vergl. Brunn a. a. O.). Bald fand die Beschäftigung mit der Architektur auch unter den Römern selbst Anklang und es treten uns mehre bedeutende römische Architekten entgegen, unter denen außer dem schon früher (S. 478) erwähnten Cossutius, der jedenfalls trotz seines römischen Namens seinen Studien wie seiner Thätigkeit nach Griechenland, insbesondere Athen angehört, besonders C. Mutius zu nennen ist, welcher den von C. Marius aus der Kriegsbeute der Cimbern und Teutonen gestifteten Tempel des Honos und der Virtus, einen Peripteros aber ohne Säulen an der Rückseite, also mit einer offenbar durch die etrurisch-römische Art der Tempelanlage bedingten Modification des normalen griechischen Grundplanes, erbante (*Vitruv.* III, 2, 5; VII. praef. 17; vergl. Brunn II. S. 371 fg.). Unter den Plasten und Toreuten begegnet uns zwar kein einziger geborener Römer und auch auf dem Gebiete der Malerei finden wir nur noch ganz vereinzelt Männer römischer Abkunft thätig (vergl. *Plin.* N. H. XXXV, 4, 20), allein der Geschmack und das Wohlgefallen auch an diesen Kunstzweigen griff doch, trotz mannichfacher Reactionsbestrebungen von Seiten der Vertreter des starken alten Römerthums, wie eines Cato und ähnlicher Principienreiter, immer weiter um sich: es bildete sich ein wenn auch beschränkter Kreis von Kennern (intellegentes), die mit dem Interesse an den Werken besonders der älteren griechischen Kunst auch ein mehr oder weniger ausgebildetes Verständniß für die Herrlichkeit derselben verbanden; bei den Reichen und Vornehmen wurde es allmälig zur Modesache, Kunstwerke, besonders solche, welche den Namen eines berühmten älteren Künstlers trugen, zu sammeln und mit diesem ihrem Kunstbesitz zu prunken, eine Mode, durch welche ein ausgebreiteter, allerdings mit vielen Betrügereien verbundener Kunsthandel, wie er noch heutzutage in den Hauptstädten Italiens, besonders in Rom und Neapel im Schwange ist, hervorgerufen wurde; nicht nur die Heerführer und Officiere, sondern auch die Soldaten der römischen Legionen gewannen während der Feldzüge in Griechenland und Asien mehr und mehr Geschmack an Statuen, Gemälden und kunstreich gearbeiteten Gefäßen (s. *Sallust.* Catil. 11, 6); endlich auch das größere Publicum überhaupt gewöhnte sich durch den Anblick der vielen an öffentlichen Orten aufgestellten Kunstwerke daran, die Ausschmückung selbst von Privatgebäuden mit wenn auch untergeordneten Werken der Plastik und Malerei als eine fast selbstverständliche, zur Behaglichkeit des Lebens nothwendige Sache anzusehen, sodaß nicht nur in ganz Italien — man denke an die Landstädte Pompei und Herculaneum — sondern auch in den früher barbarischen Provinzen, wie in Gallien, in Hispanien, an den Ufern des Rheins und der Donau, im nördlichen Afrika eine Menge von Künstlern oder Kunsthandwerkern, deren Namen großentheils einer wohlverdienten Vergessenheit anheimgefallen sind, beschäftigt waren, um die von der griechischen Kunst überlieferte Fülle von Ideen, Motiven und Formen in mehr oder weniger selbständiger Weise zu decorativen Zwecken zu verwerthen [4]). Kurz, seit dem Ende des 7. oder dem Anfange des 8. Jahrhunderts der Stadt ist die Herrschaft der griechischen Kunst in Rom wie im übrigen Italien eine entschiedene Thatsache und es beginnt damit ein neues Leben, eine Nachblüthe dieser dadurch zum Gemeingut aller civilisirten Völker gewordenen und erst mit dem allgemeinen Verfall der alten Cultur allmälig absterbenden Kunst.

Bei der schon erwähnten außerordentlichen Productivität dieser Renaissancezeit — hinter welcher freilich die geistige Schöpferkraft sehr weit zurücksteht —, bei der Fülle der noch erhaltenen Denkmäler derselben — den zahlreichen architektonischen Resten in allen Ländern der römischen Cultur, den zahllosen Statuen, Statuetten und Reliefs, besonders von Sarkophagen, in allen Museen in und außerhalb Italiens, den Malereien von den Wänden unteritalischer Privathäuser und römischer Thermen, Villen und Gräber [5]) — müssen wir uns begnügen, hier in knappen Umrissen den Entwickelungsgang der verschiedenen Kunstzweige von der Mitte des 2. Jahrhunderts vor bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts nach Chr. anzudeuten und nur bei einigen wenigen hervorragenden Werken und Künstlergruppen kurz zu verweilen.

Die umfassendste Thätigkeit entfaltet sich in Rom wie in den Provinzen auf dem Gebiete der Architektur. Pompeius, Julius Cäsar und andere mächtige und reiche Männer der letzten Zeit der Republik errichten in Rom Tempel, Curien, Basiliken [6]), Hallen, ein steinernes Theater (a. u. 699 von Pompeius erbaut, das erste steinerne, das Rom besaß) und sonstige Bauwerke zum Schmuck der Stadt und zur Erleichterung und Hebung des Handels und öffentlichen Verkehrs jeder Art, und auch in den Provinzen werden theils von Römern, theils von Ausländern wieder Bauten, besonders solche, welche das Prächtige mit dem Nützlichen verbinden, ausgeführt: so in Eleusis durch Appius Claudius Pulcher (Consul im J. 54 v. Chr.) und seine Neffen Claudius Pulcher und Marcius Rex eine Eingangshalle (Propylon) in das innere Temenos des großen Weihetempels [7]);

---

4) Vergl. über den Durchschnitts-Charakter der Kunstthätigkeit der römischen Zeit (von welchem freilich eine nicht geringe Anzahl von Werken griechischer Künstler rühmliche Ausnahmen bilden) die Schrift von L. Friedländer über den Kunstsinn der Römer in der Kaiserzeit, Königsberg 1852, und desselben Gegenbemerkungen gegen C. Fr. Hermann in den Jahrb. f. Philol. Bd. 73. S. 391 fg.

5) Eine vollständige Statistik der uns erhaltenen antiken Kunstwerke (Kunsttopographie und Museographie) fehlt uns noch immer; die Grundlinien dazu gibt O. Müller im Handbuch der Archäologie §. 251—265.

6) Ueber diese echt römische Gebäudeform, deren griechischer Name keineswegs auf griechischen Ursprung deutet, sondern aus dem der römischen Volkssprache angehörigen Gebrauche des Wortes *basilicus* im Sinne von „stattlich, prächtig" (vergl. *Parei* Lexicon Plautinum p. 52. ed. alt.) zu erklären ist, s. Zestermann, Die antiken und die christlichen Basiliken, Leipzig 1847, und Urlichs, Die Apsis der alten Basiliken, Greifswald 1847.

7) Siehe Bullettino 1860. N. XII. p. 225 seq.; vergl. *Cic.* ad Att. VI, 1, 26; 6, 2; über den Grundplan und die Reste des Bauwerkes Alterthümer von Attika. Cap. III.

in Athen durch Andronikos aus Kyrrhos in Syrien (um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr.) ein achteckiger Marmorthurm mit einem Fries, welcher die acht Hauptwinde in Relief darstellt, einem ehernen Triton, der als Windfahne diente auf dem Dache und einer Wasseruhr im Innern [8]); auch das von Perikles erbaute Odeion, das bei der überhaupt für Athen und mehr noch für den Peiräeus verhängnißvollen Eroberung durch Sulla (im J. d. St. 668) zerstört worden war, wurde auf Kosten des Königs Ariobarzanes II. Philopator von Kappadokien durch drei Architekten, Menalippos, G. und M. Stallii wiederhergestellt (C. I. Gr. n. 357); endlich wurde auf dem seit 100 Jahren wüste liegenden Boden von Korinth durch Julius Cäsar eine neue Stadt, Laus Julia Corinthus, begründet (a. u. 710). Weit mehr noch that für Rom Augustus, der sich rühmen konnte, daß er die Stadt, die er aus Ziegeln erbaut übernommen habe, als eine Marmorstadt hinterlasse [9]): er erbaute nicht wenige neue Tempel, noch weit mehre (82 nach seiner eigenen Angabe im Monumentum Ancyranum), die während der Bürgerkriege zerstört oder doch in Verfall gerathen waren, stellte er wieder her; für den immer mehr steigenden Verkehr legte er, nachdem er das von Julius Cäsar begonnene Forum mit dem Tempel der Venus Genetrix in der Mitte vollendet hatte, ein neues prachtvolles und geräumiges Forum, das Forum Augusti mit dem Tempel des Mars Ultor an [10]); ferner, um von anderen Bauwerken zu schweigen, errichtete er ein zweites steinernes Theater, das er nach seinem Neffen Marcellus benannte [11]), endlich ein stattliches, auch mit Skulpturwerken reich verziertes Grabmal, von Hainen und Spaziergängen umgeben, das sogenannte Mausoleum Augusti (*Suet.* Aug. 100; vergl. *Canina,* Arch. Romana. Tav. 222), in welchem er selbst und seine Nachfolger beigesetzt wurden. Dem Beispiele des Kaisers folgten andere angesehene Männer (vergl. *Suet.* Aug. 29), vor Allen sein Kriegsgefährte und Schwiegersohn M. Vipsanius Agrippa, der außer verschiedenen anderen Nutzbauten ein großartiges Gebäude auf dem Marsfelde zum Auszählen der abgegebenen Stimmen in den Comitien, das Diribitorium, an welchem besonders die kühne Construction des einen sehr weiten Raum überspannenden Daches bewundert wurde (*Plin.* N. H. XVI, 76, 201; XXXVI, 24, 102), und umfangreiche öffentliche Bäder (Thermen) anlegte, von welchen noch der allen Göttern, hauptsächlich aber dem Mars und der Venus geweihte Vorbau, ein Rundtempel mit hoher gewölbter Kuppel und einer von korinthischen Säulen (acht in der Fronte, drei in der Tiefe) getragenen Vorhalle, erhalten und unter dem Namen des Pantheon, mit welchem es schon die Alten bezeichnen, als eins der großartigsten Beispiele des römischen Kuppelbaues bekannt ist [12]). Auch außerhalb Roms, in Italien wie in den Provinzen, wurden theils vom Kaiser, theils zu Ehren desselben zahlreiche Bauten ausgeführt: eine ganze Stadt, Nikopolis auf der Südspitze von Epeiros, mit Theatern, Stadion, mehrfachen Tempeln, Wasserleitungen u. dergl. wurde zur Erinnerung an den Sieg bei Aktion gegründet und zum Theil zwangsweise mit Bewohnern aus den Städten der benachbarten Landschaften bevölkert [13]); außerdem wurden in viele Städte Italiens und anderer Provinzen Colonien geführt, womit wenigstens theilweise Erneuerungen derselben verbunden waren. Von einzelnen Bauwerken sind zu erwähnen verschiedene Ehrendenkmäler in Form von Thorbögen (Ehren- oder Triumphpforten, *arcus*) [14]), welche dem Kaiser in mehren Städten Italiens, wie in Ariminum [15]), Fanum Fortunä, Augusta Prätoria (Aosta) [16]) und Segusio (Susa) [17]) errichtet wurden; zahlreiche Tempel des Augustus (meist in Verbindung mit der Roma) in Italien, wie der im Auftrage des L. Calpurnius von dem Architekten L. Cocceius Auctus, demselben, welcher den noch jetzt benutzten Tunnel durch den Berg Posilippo angelegt hat (vergl. Brunn, G. d. gr. K. II. S. 349), in Puteoli erbaute, und in den Provinzen, wie der von den galatischen Fürsten in Ankyra am oberen Sangarios gegründete, ein korinthischer hexastylos peripteros mit sehr reicher und feiner Ornamentik [18]), der zu Pola in Istrien, ein korinthischer Prostylos tetrastylos [19]), der zu Vienna im südlichen Gallien, ein korinthischer Peripteros tetrastylos, und der auf der athenischen Burg östlich vom Parthenon errichtete, ein Rundtempel von geringem Umfange [20]). Eine ähnliche Bestimmung

8) *Varro,* De re rust. III, 5, 17; *Vitruv.* I, 6; vergl. Stuart, Alterth. von Athen I. Lief. 2. Taf. 3 fg. 9) *Suet.* Aug. 29; vergl. dazu das Monumentum Ancyranum (ed. *Zumpt.* Berol. 1845), von welchem durch Perrot und Guillaume eine neue vollständige Publication begonnen ist. 10) Vergl. über diese Foren und die der späteren Kaiser „Roms Foren, hergestellt und beschrieben von C. Bunsen," in „Beschreibung der Stadt Rom von Platner, Bunsen, Gerhard und Röstell." Bd. III. Abth. 2. S. 138 fg. 11) Vergl. über dieses Theater das als frühestes Beispiel der Verbindung von Säulen mit dem Bogenbau, sowie wegen der Anwendung der drei Säulenordnungen (dorische Säulen am unteren, ionische am mittleren Stockwerk zwischen den Bögen, korinthische Pilaster an den Wänden des dritten Stockwerks) von Interesse ist *Desgodetz,* Les édifices antiques de Rome Paris 1779) chap. 23: *Canina,* Architettura Romana. Tav. 105.

12) Vergl. *Desgodetz,* Les édifices antiques de Rome, ch. I.; *Canina,* Architt. Rom. P. III. p. 167 seq. Tav. 43—50. 13) Siehe Bursian, Geographie von Griechenland I. S. 32 fg. 14) Vergl. über die römischen Triumphbögen überhaupt *Canina,* Architettura Romana P. II. p. 676 seq.; P. III. p. 473 seq. 15) Ueber diesen zum Andenken an den Bau der Via Flaminia errichteten Bogen gibt es ein besonderes (mir nicht zugängliches) Werk von *M. Brighenti,* Illustrazione dell' arco d'Augusto con otto tavole in rame. Rimini 1825. Vergl. auch *Canina,* Arch. Rom. Tav. 167. 16) Siehe *Canina,* Arch. Rom. Tav. 185. 17) Auch über diesen gibt es zwei (mir nicht zugängliche) Specialschriften: *Massaria,* Arco di Susa, Torino 1750, und *G. Ponsero,* Cenno sovra l'arco triomphale nella città di Susa, Torino 1841. Vgl. auch *Canina,* Arch. Rom. Tav. 184. 18) Vergl. *Texier,* Description de l'Asie mineure I. pl. 64 seq. und jetzt *Perrot* et *Guillaume,* Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie, d'une partie de la Mysie, de la Phrygie, de la Cappadoce et du Pont, exécutée en 1861 et publiée sous les auspices du ministère d'état. Paris 1864. 19) Siehe Stuart, Alterth. von Athen. Bd. IV. Lief. 16. Taf. 7 fg. 20) C. I. Gr. n. 478; vergl. *Beulé,* L'Acropole d'Athènes II. p. 200 seq.

hatte der sehr wohl erhaltene und unter dem Namen der „Maison carrée" bekannte Tempel in Nismes (Nemausus), der wiederum in eigenthümlich römischer Anordnung zugleich Pseudoperipteros und Prostylos ist, indem vor die mit korinthischen Halbsäulen gezierte Cella eine Vorhalle von sechs (korinthischen) Säulen Fronte und drei Säulen Tiefe vorgelegt ist[21]). Er war den Enkeln des Kaisers, dem C. und L. Cäsares, wahrscheinlich in Verbindung mit der Stadtgottheit (dem Jupiter Nemausus) geweiht und auf Kosten des Kaisers selbst errichtet. In ganz ähnlicher Weise erbauten die Athener aus Spenden des Julius Cäsar und Augustus ein kleines dorisches Heiligthum (sogenanntes Tetrakionion) der Athene Archegetis, das außerdem auch dem Lucius Cäsar, dessen Statue auf der Spitze des Giebels stand, und anderen Mitgliedern der Augusteischen Familie geweiht war: eins der jüngsten Beispiele des griechischen Dorismus, an welchem sich namentlich in dem niedrigen, aber stark ausgebauchten Echinos des Capitäls und den übermäßig großen und eckig gebildeten Ringen unter demselben der Verfall dieses Styles deutlich ausprägt[22]).

Unter den folgenden Kaisern des Julisch-Claudischen Hauses waren es hauptsächlich großartige, zum Theil ins Ungeheuerliche getriebene Nutzbauten, wie Wasserleitungen, Brücken, Canäle, Hafenbauten, welche die Bauthätigkeit beschäftigten, daneben aber auch die Erweiterung der kaiserlichen Paläste auf dem palatinischen Berge, worin insbesondere Nero durch die Anlage des sogenannten goldenen Hauses, welche durch zwei Architekten, Celer und Severus, Männern der rücksichtslosesten Kühnheit im Entwerfen und Ausführen, geleitet wurde (*Tac.* Ab exc. d. A. XV, 42; vergl. *Suet.* Nero 31), eine ebenso große Maßlosigkeit in Hinsicht der Dimensionen als der Pracht der Ausstattung entfaltete[23]). Auch ein großer Theil der Stadt Rom erhielt einen ganz neuen Charakter durch den Wiederaufbau nach dem großen Brande unter Nero.

Die Kaiser des Flavischen Hauses haben alle drei ihr Andenken durch bedeutende Bauwerke in Rom verewigt, ja man kann die Herrschaft derselben und ihrer nächsten Nachfolger wol überhaupt als die Zeit der höchsten Blüthe der Kunst in Rom bezeichnen. Unter den Bauten des Vespasian ist, abgesehen von der Wiederherstellung des capitolinischen Tempels, bei welcher der Grundplan nicht verändert, sondern nur die Höhe des Bauwerkes vergrößert wurde (*Tac.* Hist. IV, 53), besonders der in der Nähe des Forum errichtete Tempel der Pax zu erwähnen, der nicht nur ein von den Zeitgenossen hochbewundertes Gebäude, sondern auch eine Art von Museum für die bedeutendsten Statuen und Gemälde, die sich damals in Rom vorfanden, war[24]); dann das erst durch Titus vollendete und geweihte Amphitheatrum Flavium südöstlich vom Forum, das für 87,000 Zuschauer berechnet, noch jetzt in seinen unter dem Namen des Colliseo allbekannten Ruinen eines der großartigsten Denkmäler des kaiserlichen Rom ist[25]). In der Nähe desselben, auf dem mons Oppius oberhalb der Carinen, erbaute Titus ausgedehnte Thermen, mit welchen große gewölbte Corridors, die zugleich als Wasserreservoirs für die im Amphitheater gehaltenen Naumachien dienten (die jetzt unter dem Namen Sette Sale bekannt sind), und der Palast des Kaisers selbst in Verbindung standen; nach seinem Tode wurde ihm vom Senat und Volk auf der via sacra ein Triumphbogen errichtet, dessen Reliefs wir noch später als zu den besten Producten der Plastik dieser Zeit gehörig ins Auge fassen werden: in architektonischer Hinsicht ist derselbe interessant als frühestes Beispiel der Anwendung der sogenannten römischen oder compositen Säulenordnung, welche über den unteren Theil des korinthischen Capitäls den in Skulptur ausgeführten, durch eine Perlenschnur angefügten Echinos sammt den Voluten des ionischen setzt[26]). Ganz besonders baulustig war Domitian, der überhaupt einen für einen Römer bedeutenden Kunstsinn und namentlich besonderes Interesse für die Architektur besaß, zu dessen Bethätigung ihm besonders der dreitägige Brand, welcher im J. 80 n. Chr. das eben erst wiederhergestellte Capitol und zahlreiche andere öffentliche Gebäude zerstört hatte (vergl. *Cass. Dio* LXVI, 24), Gelegenheit gab. Der capitolinische Tempel wurde wiederum nach dem alten Grundplane, aber in weit prachtvollerer Ausführung, namentlich mit schönen in Athen gearbeiteten, in Rom leider überarbeiteten und dadurch etwas verunstalteten Säulen aus pentelischem Marmor (s. *Plut.* Poplicola 15) wiederhergestellt, zahlreiche Tempel theils auf dem Capitol, theils in anderen Theilen der Stadt erneuert oder ganz neu errichtet, die Kaiserpaläste auf dem Palatin bedeutend erweitert, das alte Forum zum Theil neu hergestellt und mit einer kolossalen bronzenen Reiterstatue des Kaisers geschmückt (vergl. *Stat.* Silv. I, 1), ein neues Forum südlich von dem des Julius Cäsar (das sogenannte Forum transitorium, auch Forum Palladium nach einem Tempel der Pallas genannt) angelegt, welches von Nerva vollendet und daher auch als Forum Nervae bezeichnet wurde[27]), endlich am Abhange des mons

21) Siehe *Clerisseau*, Antiquités de la France I. pl. 2—11; *Canina*, Arch. Rom. Tav. 55. 22) Siehe über das von Leake u. A. irrig als „Propyläen der neuen Agora" bezeichnete Bauwerk Stuart, Alterth. v. Athen Bd. I. Lief. 1. Taf. 1 fg.; vergl. Bursian, Geographie von Griechenland I. S. 292 fg. 23) Die Kaiserpaläste auf dem mons Palatinus sind neuerdings durch Ausgrabungen auf Kosten der französischen Regierung etwas genauer bekannt geworden, worüber ein umfassendes Werk von dem Architekten Pietro Rosa zu erwarten ist, durch welches das ältere, viele willkürliche Restaurationen enthaltende, von Fr. Bianchini (Del palazzo de' Cesari. Verona 1738) ersetzt werden wird; vergl. den vorläufigen Bericht von Henzen im Bullettino 1862. Nr. XII. p. 225 seq.

24) Vergl. besonders Becker, Römische Alterthümer I. S. 437 fg. 25) Vergl. *Fontana*, L'amfiteatro Flavio, Rom 1725; *Desgodetz*, Edifices ant. de Rome ch. 21; *Canina*, Arch. Rom. Tav. 117 seq. 26) Vergl. *Desgodetz*, Edifices ant. de Rome ch. 17; *Canina*, Arch. Rom. Tav. 188. 27) Vergl. Bunsen, Roms Foren S. 152 fg.; *Desgodetz*, Edifices ant. de Rome ch. 15; über die Bauten Domitian's überhaupt Imhof, T. Flavius Domitianus (Halle 1857) S. 83 fg.

Albanus eine Sicherheit und Pracht in gleichem Maße vereinigende Burg erbaut, welche der Lieblingsaufenthalt des Kaisers wurde [28]). — Traian zeigt auch in seinen baulichen Unternehmungen jenen überlegenen Geist, jene Gediegenheit und Tüchtigkeit, welche seine ganze Regierung auszeichnet. Vor Allem wandte er seine Aufmerksamkeit der Hebung des Verkehrs in Italien wie in den Provinzen und der Sicherung der Grenzen gegen feindliche Einfälle zu, daher die Wiederherstellung früherer und die Anlage neuer Heerstraßen, Brücken und Häfen seine Hauptsorge war; seine Verdienste in dieser Hinsicht beurkunden noch jetzt die ihm errichteten Ehrenbögen in Beneventum (wegen der Wiederherstellung der via Appia) und in Ancona (wegen der Erweiterung und Verbesserung des dortigen Hafens), die zugleich interessante Denkmäler der Architektur dieser Zeit sind. Rom selbst erhielt durch ihn einen neuen Circus, ein Odeum, Thermen, vor Allem aber ein durch seine Ausdehnung wie durch die solide Pracht des Baues die der früheren Kaiser weit überbietendes Forum, das Forum Traiani mit der großartigen durch ein ehernes Dach bedeckten *basilica Ulpia*, dem Triumphbogen, der Reiterstatue und dem von Hadrian geweihten Tempel des Traian, sowie mit der noch erhaltenen *columna Traiani*, die wir später als das interessanteste Beispiel der historischen Reliefbildnerei zu betrachten haben werden [29]). Die Oberleitung bei allen diesen Bauten hatte der Architekt Apollodoros aus Damaskos, der dann durch Hadrian, dessen etwas dilettantischen Ansichten in architektonischen Dingen er mit selbstbewußtem Künstlerstolze entgegengetreten war, getödtet wurde (*Dio Cass.* LXIX, 4; vergl. *Procop.* De aedif. IV, 6; *Spart.* Hadr. 19). Auch diesem Kaiser, dessen Regierung den letzten Abschnitt der Blüthezeit der griechisch-römischen Kunst bildet, der selbst bei vielfach barocken Ansichten und eigenthümlichem Geschmack nicht nur ein vielseitiges und lebendiges Interesse für die Kunst besaß, sondern auch selbst als schaffender Künstler, wenigstens auf dem Gebiete der Architektur, auftrat, verdankt Rom die Wiederherstellung mehrer älterer (vergl. *Spart.* Hadr. 19) und die Errichtung einiger großartiger neuer Bauwerke, wie des Doppeltempels der Venus und Roma (von den Späteren gewöhnlich als „Templum Urbis" bezeichnet; vergl. *Spart.* l. l.), zu welchem er den Plan selbst entworfen hat, eines Pseudodipteros mit 10 × 20 Säulen und zwei mit der als halbkreisförmige Nische gebildeten Rückseite aneinanderstoßenden, von Tonnengewölben überdeckten Cellen [30]), und des unter dem Namen der *moles Hadriani* bekannten Mausoleums, eines von Säulenhallen umgebenen Rundbaues, dessen Kern das jetzige Castello S. Angelo bildet, sammt der zu demselben führenden Brücke (pons Aelius) [31]). In der Nähe Roms legte der Kaiser in Tibur (Tivoli) eine sehr ausgedehnte, mit Bauten und Kunstwerken aller Art reich versehene Villa an, deren weite Ruinen bis auf die neueste Zeit eine reiche Fundgrube von Statuen gewesen sind; vergl. *Nibby*, Descrizione della Villa Adriana. Rom 1827 (mit Plan von Piranesi). In fast noch reicherem Maße aber erfreuten sich die Provinzen, insbesondere Griechenland, der Freigebigkeit des viel reisenden und viel bauenden Kaisers, vor Allem Athen, die Stadt, in der er besonders gern verweilte, wo er sogar das Amt oder doch den Titel eines Archon annahm und die durch ihn zu einer letzten, freilich nur kurz andauernden Blüthe gelangte. Zunächst wurde der seit Cossutius (s. oben S. 478) liegen gebliebene Bau des Olympieion durch den Kaiser endlich, fast 6 Jahrhunderte nach dem ersten Beginn desselben, zu Ende geführt und dadurch die Stadt um ein Bauwerk bereichert, das, wenn es auch an Schönheit der Verhältnisse und Reinheit der Formen hinter den Werken des Perikleischen Zeitalters weit zurücksteht, doch alle anderen athenischen Tempel an Umfang, Zahl und Höhe der Säulen — es war ein Dipteros decastylos mit 120 über 60 Fuß hohen korinthischen Säulen — übertrifft und noch in seinen geringen Ueberresten (15 Säulen stehen noch aufrecht, eine 16. liegt, in ihre einzelnen Trommeln aufgelöst, am Boden) an jedem anderen Orte außer gerade in Athen die Blicke des Besuchers vor Allem auf sich ziehen würde [32]). Um den Tempel herum legte der Kaiser ein ganz neues Stadtquartier an, das nach ihm Hadrianupolis genannt wurde und ohne Zweifel sich über die schon damals in Verfall gerathene alte Stadtmauer hinaus bis wenigstens an das Ufer des Ilissos erstreckte; noch jetzt steht, ganz nahe der nordwestlichen Ecke des Peribolos des Olympieion, der Thorbogen, der zugleich als Eingang zu diesem Stadttheile und als Ehrendenkmal für den Gründer desselben diente [33]). Ferner errichtete er theils in diesem neuen Stadttheile, theils in den älteren einen Tempel der Hera und des Zeus Panhellenios, ein allen Göttern gemeinschaftlich geweihtes Heiligthum, Hallen, deren Decken von 100 Säulen aus phrygischem Marmor, woraus auch die Wände der Hallen bestanden, getragen wurden und die ein mit Statuen und Gemälden geschmücktes, mit einem Dache aus vergoldetem Metall bedecktes Bibliothekgebäude einschlossen, endlich ein nach ihm benanntes Gymnasion, welches ebenfalls mit 100 Säulen, und zwar von libyschem Marmor, geziert war (*Paus.* I, 18, 9); von dem zuletzt genannten Bauwerke stammen wahrscheinlich die Peribolosmauern mit korinthischen Säulen und einer Vorhalle an der Westseite, welche den jetzigen Markt von Athen umgeben, wenn auch von den

---

28) Vergl. über die neuerdings vom Architekten P. Rosa untersuchten Reste derselben Henzen im Bullettino 1853. p. 3 seq.; *Canina* in Monumenti, annali e bullettino 1854. p. 100.
29) Vergl. über das Forum Bunsen, Roms Foren S. 159 fg. (der aber mit Unrecht außer dem Templum divi Traiani noch einen Tempel des Hadrian darauf ansetzt); über die Basilica Zestermann, Die antiken und die christlichen Basiliken S. 101 fg.; über den Triumphbogen *Pellegrini* im Bullettino 1863. n. IV. p. 78 seq.
30) Vergl. die Restauration des Tempels bei *Canina*, Arch. Rom. Tav. 32 seq.

31) Vergl. *Canina* ibid. Tav. 223 seq. 32) Vergl. über den Plan des Tempels Stuart, Alterth. von Athen III. Lief. 10. Taf. 7 fg. 33) Siehe den Plan und Aufriß desselben bei Stuart a. a. O. Taf. 10 fg.; vergl. C. I. Gr. n. 520; *Spart.* Hadr. 20.

100 libyschen Marmorsäulen, die jedenfalls innerhalb der Umfassungsmauern standen, keine Spur mehr zu finden ist [34]). Von den in anderen Gegenden Griechenlands durch den Kaiser ausgeführten Bauten wollen wir die Erweiterung des unter dem Namen des skironischen Weges bekannten Klippenpasses an der Südküste von Megaris vermittels mächtiger Unterbauten zu einer für zwei Wagen Raum bietenden Fahrstraße (*Paus.* I, 44, 6), die Errichtung von Thermen in Korinth und einer Wasserleitung, welche dieser Stadt von dem arkadischen Stymphalos aus Wasser zuführte (*Paus.* II, 3, 5; VIII, 22, 3), die Erbauung eines Tempels des Apollon in Abä und einer Säulenhalle in Hyampolis in Phokis (*Paus.* X, 35, 4; 6) erwähnen; von den außerhalb Griechenlands die Errichtung einer prachtvollen Basilica zu Ehren der Plotina in Nemausus (*Spart.* Hadr. 12) [35]), eines wegen seiner kolossalen Dimensionen viel bewunderten und von späteren Schriftstellern sogar zu den sieben Weltwundern gerechneten Tempels in Kyzikos, der erst nach dem Tode des Kaisers vollendet und diesem selbst geweiht wurde [36]), mehrer anderer Tempel in Asien (*Spart.* l. l. c. 13) [37]), eines Tempels des Zeus-Serapis auf der Stätte des großen Jehovatempels in dem von ihm in eine römische Militaircolonie unter dem Namen Aelia Capitolina umgewandelten Jerusalem (*Cass. Dio* LXVI, 12), endlich die Gründung der Städte Adrianutherä in Mysien (*Cass. Dio* LXIX, 10; *Spart.* Hadr. 20) und Antinoeia oder Antinoupolis unweit der Ortschaft Besa in Aegypten, an der Stelle, wo der bekannte und durch die Plastik vielfach verherrlichte Liebling des Kaisers, Antinoos, im Nil seinen Tod gefunden hatte (*Cass. Dio* LXIX, 11); von der letzteren sind noch bei dem jetzigen Dorfe Scheikh-Abadeh bedeutende Ruinen erhalten, in denen man außer zahlreichen korinthischen Säulen die Reste eines Theaters und Hippodroms erkennt [38]). — Auch unter den Antoninen, namentlich unter der friedlichen Regierung des Antoninus Pius, wurden noch theils von den Kaisern, theils von reichen Privatleuten zahlreiche bedeutende Bauten ausgeführt: so in Rom, abgesehen von der Wiederherstellung nicht weniger älterer Gebäude, ein Tempel des Hadrian (*Capitol.* Anton. 8) und der Tempel der Faustina (der nach dem Tode des Antonin auch diesem mit geweiht wurde) am Forum, ein sechssäuliger korinthischer Prostylos, der jetzt in die Kirche S. Lorenzo in Miranda verwandelt ist [39]), die einfache Granitsäule, welche M. Aurelius und L. Verus dem Antonin errichteten, und die nach Art der Traianssäule mit Reliefstreifen verzierte Ehrensäule des M. Aurelius. In Griechenland wurde besonders das Hieron des Asklepios bei Epidauros von Antonin, der ein besonders eifriger Verehrer dieses Gottes war, mit vielen neuen Anlagen ausgestattet (*Paus.* II, 27, 6); aber mehr noch that für verschiedene Städte Griechenlands ein reicher Privatmann, Tiberius Claudius Atticus Herodes aus Marathon: denn abgesehen davon, daß er seinen Geburtsort Marathon und seinen Lieblingsaufenthalt Kephisia in Attika mit anmuthigen Landhäusern, Heiligthümern und Statuen ausschmückte (vergl. Leake, Die Demen von Attika, übers. von Westermann S. 38. 68 fg.), erbaute er in Athen am südwestlichen Abhange der Akropolis nach dem Tode seiner Gattin Regilla zu Ehren derselben ein etwa 6000 Zuschauer fassendes bedecktes Theater (Odeion) mit Marmorsitzen und einem kunstreich aus großen Balken von Cedernholz errichteten Dache [40]), und ein ähnliches von geringerem Umfange und weniger reich ausgestattetes in Korinth (*Philostr.* Vit. Soph. II, 1), wo er auch im Tempel des Poseidon auf dem Isthmos kostbare Weihgeschenke aufstellte (*Paus.* II, 1, 7 seq.); ferner belegte er die Sitze in den Stadien zu Athen und zu Delphoi durchaus mit Marmorplatten (*Paus.* I, 19, 6; X, 32, 1) und stiftete sonst noch zahlreiche Weihgeschenke in verschiedenen Heiligthümern. — In Asien wurden unter Antonin viele Städte, namentlich auf Rhodos, Kos, in Karien und Lykien, durch heftige Erdbeben heimgesucht, deren Wiederaufbau hauptsächlich der Fürsorge des Kaisers zu danken ist (vergl. *Paus.* VIII, 43, 4; *Cass. Dio* LXX, 4; *Capitol.* Anton. 8). Unter der Regierung und mit Unterstützung desselben wurde auch in Heliopolis (Baalbeck) am westlichen Fuße des Antilibanon in Koilesyrien, einer Hauptstation des syrischen Karawanenhandels, das alte Heiligthum des Sonnengottes (Baal) auf dem hochalterthümlichen, aus riesigen Werkstücken errichteten Unterbau erneuert [41]). Es erhob sich hier ein stattlicher Tempel (korinthischer Peripteros decastylos), der sowol in seiner Anlage, besonders in den beiden geräumigen vor dem Tempelhause liegenden Vorhöfen (einem größeren quadratischen und einem kleineren hexagonen, dem noch eine Vorhalle vorgesetzt ist), als in der reichen Pracht der Ornamentik an den verschiedenen baulichen Gliedern das schönste Beispiel des

34) Vergl. Stuart, Alterth. von Athen I. Lief. 4. Taf. 7 fg. und meine Geographie von Griechenland I. S. 291.

35) Daß die Ruinen des sogenannten Tempels und der Bäder der Diana in Nismes (*Clerisseau*, Antiquités de la France I. pl. 25 seq.) nicht auf dieses Bauwerk zu beziehen sind, hat schon Zestermann (Die antiken und die christlichen Basiliken S. 115) richtig bemerkt.

36) Vergl. *Perrot* et *Guillaume*, Révue archéologique n. s. IX. p. 350 seq.

37) Vielleicht gehört zu diesen der prachtvolle Tempel des Zeus in Aezanoi in Phrygien, ein ionischer Pseudodipteros octastylos mit korinthischen Säulen am Opisthodom und von korinthischen Säulenhallen umgeben, von dem noch jetzt 20 Säulen aufrecht stehen; s. *Texier*, Description de l'Asie mineure I. pl. 23 seq.

38) Vergl. Description de l'Égypte IV. pl. 58 seq.; *Wilkinson*, Topography of Thebes p. 380.

39) Vergl. *Desgodets*, Édifices antiques de Rome ch. 8.

40) Siehe über dieses neuerdings ganz ausgegrabene Bauwerk Ivanoff in den Annali XXX. p. 213 seq. (dazu die Pläne Monum. VI. Tav. 16 seq.) und Schillbach, Das Odeion des Herodes Atticus. Jena 1858.

41) So ausdrücklich *Malalas*, Chronogr. l. XI. p. 280. ed. *Dind.*: *ἔκτισεν ἐν Ἡλιουπόλει τῆς Φοινίκης τοῦ Λιβάνου ναὸν τῷ Διὶ μέγαν ἕνα καὶ αὐτὸν ὄντα τῶν θεαμάτων.* Als weitere Bauten des Kaisers führt derselbe ebendas. und p. 281 auf: ein Forum und Thermen in Laodikeia in Syrien, Thermen in Kaisareia in Palästina, in Nikomedeia und in Ephesos und eine große Wasserleitung in Rom. Ist die letztere Angabe vielleicht eine Verwechselung mit der von Hadrian begonnenen, von Antonin vollendeten Wasserleitung in Athen? (s. Leake, Topographie Athens S. 148 d. 1. Uebers.)

dem orientalischen Geschmack und den Bedürfnissen des orientalischen Cultus accommodirten griechischen Baustyles ist. Einen noch weiteren Fortschritt dieser Accommodation und damit eine noch entschiedenere Verballhornung des griechischen Styles durch noch größere Ueberladung mit Ornamenten, die zum Theil, wie die Ornamente des Säulencapitäls, nach altorientalischer Weise aus Bronze angefügt wurden [42]), zeigen dann die wenigstens zum größten Theil einer späteren Zeit, der des Aurelian und Diocletian, angehörigen Prachtbauten von Palmyra, der alten von Salomon erbauten, von Nebuchadnezar zerstörten und wol erst unter den Seleukiden wiederhergestellten, dann besonders seit Hadrian als wichtige Station des Karawanenhandels, unter Odenath und Zenobia als Hauptstadt des palmyrenischen Reiches blühenden Wüstenstadt Tadmor, unter deren sehr ausgedehnten Ruinen namentlich die des durch Aurelian wiederhergestellten großen Sonnentempels (eines Pseudodipteros mit 8 × 15 Säulen, dem Eingange an der westlichen Langseite und je zwei ionischen Halbsäulen an den Schmalseiten der Cella) und der gegen 4000 Fuß langen Säulenstraße einen imposanten Eindruck machen [43]). Eine ähnliche Entartung der Architektur finden wir übrigens seit der Zeit des Septimius Severus auch in Rom selbst, wo zwar noch, soweit es die durch die Vertheidigung des Reiches gegen die Barbaren mehr und mehr in Anspruch genommenen Mittel des Staates gestatteten, eifrig gebaut wurde, aber mehr und mehr eine rohe Pracht, eine Ueberladung der Bauwerke mit rein äußerlich angefügten Zierathen und Schnörkeln zur Herrschaft gelangte. Als Proben dieser noch durch sehr zahlreiche Denkmale in und außerhalb Rom vertretenen sinkenden Architektur können der Triumphbogen des Septimius Severus am Clivus Capitolinus, die Thermen des Caracalla, die des Diocletian, das Schloß desselben Kaisers zu Salona in Dalmatien, der Circus des Maxentius (früher fälschlich dem Caracalla zugeschrieben), der Triumphbogen des Constantin, dessen Skulpturschmuck zum größeren Theil von einem Triumphbogen des Traian entlehnt ist, die Basilica desselben an der via sacra, endlich die Bauten dieses Kaisers und seiner Nachfolger in Constantinopel, dem neuen Mittelpunkte des östlichen Reiches, dienen [44]). Während übrigens im Abendlande verhältnißmäßig frühzeitig die technische Fertigkeit im Behauen der Steine, Ausführung architektonischer Ornamente und dergl. verloren geht, erhält sich in dieser Beziehung die alte Tradition im Orient und es bildet sich hier bald im Dienste der mehr und mehr alle Lebensrichtungen und Lebensinteressen an sich fetternden christlichen Kirche eine christliche Baukunst, welche die freilich mannichfach verkümmerten und erstarrten Formen der griechisch-römischen Architektur mit anerkennenswerther Tüchtigkeit der Technik verwerthet.

Was nun den ganzen Charakter der römischen Architektur anlangt, so bedient sich dieselbe im Wesentlichen der von den Griechen überkommenen Formen, aber freilich nicht ohne mannichfache, durch italische Sitte und Eigenart hervorgerufene Modificationen. Von den verschiedenen Stylarten des Säulenbaues zunächst ist es hauptsächlich der korinthische, der durch seinen größeren Reichthum an Ornamentik den Römern besonders zusagt und von ihnen am häufigsten und in der glücklichsten Weise angewandt wird; der dorische und ionische Styl finden sich bisweilen neben dem korinthischen (wie am Theater des Marcellus und am Amphitheatrum Flavium und auch noch an den Thermen des Diocletian), bisweilen auch selbständig für Tempelbauten angewandt: so war der von Augustus auf dem Collis Quirinalis errichtete Tempel des Quirinus nach Vitruv (III, 1) ein dorischer Dipteros octastylos und in Cora in Latium steht noch jetzt der Pronaos eines unter Tiberius erbauten Tempels des Hercules, eines dorischen Prostylos tetrastylos [45]); als Beispiele des römisch-ionischen Styles aber haben wir den Tempel des Saturnus am Clivus Capitolinus, einen Prostylos mit sechs Säulen Fronte [46]), den sogenannten Tempel der Fortuna Virilis (jetzt Kirche Sta. Maria Egiziaca) in Rom, einen Pseudoperipteros mit einer Vorhalle von vier Säulen Fronte und zwei Säulen Tiefe [47]), und einen kleineren Tempel, ebenfalls Pseudoperipteros, aber mit einfacher Vorhalle in Tivoli [48]). Aus allen diesen Beispielen sieht man deutlich, wie es den römischen Architekten nicht nur an einem eingehenderen Verständniß der Kunstformen dieser beiden Style gänzlich fehlte, sondern wie sie auch nicht einmal zu einer genaueren rein äußerlichen Nachbildung der besseren griechischen Muster gelangt sind, indem sowol in der Bildung der einzelnen baulichen Glieder als solcher als in den Verhältnissen derselben zu einander

---

42) Eherne Säulencapitäle erwähnt, freilich als Ausnahme, schon an älteren römischen Bauten *Plin.* N. H. XXXIV, 7, 13.
43) Vergl. *R. Wood*, The ruins of Palmyra and Baalbec. London 1827; *Cassas*, Voyage pittoresque de la Syrie, de la Phoenicie, de la Palèstine et de la basse Égypte, Paris an VII. (von letzterem Werke, das, so viel mir bekannt, nie vollendet worden ist, hat mir nur ein sehr unvollständiges Exemplar zu Gebote gestanden): über den Sonnentempel in Baalbeck s. *Wood*, Baalbec pl. 3—22; über den kleineren Tempel ebendaselbst, einen korinthischen Octastylos peripteros mit Halbsäulen längs der inneren Wände der mit einem Tonnengewölbe überdeckten Cella, ebendas. pl. 23—41; über einen Rundtempel (Tholos), der von Außen korinthische, im Innern unten ionische, darüber korinthische Säulen hat, ebendas. pl. 42—45. Ueber den Sonnentempel in Palmyra *Wood*, Palmyra pl. 3—21 (die Eingangsthür bei *Cassas* I. pl. 45), über die mit einem Triumphbogen beginnende Säulenstraße *Wood* pl. 1. 2 u. 35 (vergl. *Cassas* pl. 71).

44) Siehe die weiteren Nachweisungen bei O. Müller, Handbuch der Arch. §. 192 fg.; über den Palast des Diocletian vergl. jetzt *F. Lanza*, Dell' antico palazzo di Diocleziano in Spalatro. Triest 1855. — Die Beziehung der noch erhaltenen Ruinen der Basilica des Constantin auf dieses Gebäude ist zwar von Zestermann (Die antiken und die christlichen Basiliken S. 117 fg.) bezweifelt worden, aber wie ich glaube mit Unrecht. 45) Es gibt über denselben eine besondere, mir nicht zugängliche Schrift von *Giov. Antolini*, Il tempio d'Ercole in Cori. Milano 1828. 46) Vergl. *Desgodetz*, Édifices ant. de Rome ch. 9 (wo die Ruinen irrig als Tempel der Concordia bezeichnet sind). 47) Vergl. *Desgodetz*, Édifices ant. de Rome ch. 6. 48) Vergl. *Canina*, Arch. Rom. Tav. 54.

theils eine nüchterne Magerkeit und Dürftigkeit (wie besonders in der Bildung der Capitäls), theils Schwulst, Ueberladung und drückende Schwere hervortritt, Eigenschaften, die sich freilich seit der späteren Kaiserzeit auch an den in korinthischem Style aufgeführten Bauwerken finden, an welchen uns dann namentlich auch die Unterbrechung der geraden Linien und Flächen der Wände und des Gebälkes durch allerhand äußerlich angeklebte Zierathen und die geschweifte Bildung des Architravs unangenehm auffällt. Modificirt haben ferner die Römer mehrfach den Grundplan des griechischen Tempels, theils indem sie in Anschluß an den Grundplan des tuskischen Tempels an die Cella eine größere Vorhalle, die um 2, 3, ja 4 Säulen vor derselben vorspringt, anfügen, theils indem sie an die Stelle der länglich viereckten die kreisrunde Grundform setzen und den so entstandenen Rundtempel entweder mit einem zeltartigen Dache in Holz oder mit einer steinernen gewölbten Kuppel überdecken [49]). Ueberhaupt ist die seit den ältesten Zeiten in Italien mit Erfolg geübte Kunst des Gewölbe- und Bogenbaues von den Römern vielfach nicht nur bei Kanal- und Wasserbauten, Stadtthoren und den ihnen nachgebildeten Triumph- und Ehrenpforten, sondern auch zur Bedeckung großer Säle (besonders in den Thermenanlagen) und Tempelcellen, zum Schmuck der Mauern ihrer Circi, Theater und Amphitheater und sonst häufig angewandt und hier bereits jene eigentlich ganz unorganische Verbindung des Bogens mit der Säule geschaffen worden, welche dann für die christliche Architektur von der größten Bedeutung geblieben ist.

Was die Plastik anlangt, so haben wir schon oben (S. 487) auf das Zeugniß des Plinius (N. H. XXXIV, 8, 52) hingewiesen, nach welchem diese Kunst Ol. CLVI. nach einer längeren Pause gleichsam wieder auflebte, also eine Art Restauration derselben stattfand, als deren Träger er die Künstler Antäos, Kallistratos, Polykles von Athen, Kallixenos [50]), Pythokles, Pytheas und Timokles nennt, Künstler, von denen uns sonst nur Pythokles als Schüler eines Stadieus nebst seinen Söhnen Timokles und Timarchides, welche einige olympische Siegerstatuen, die Tempelstatue eines bärtigen Asklepios in Elateia in Phokis und die der Athene Kranäa in dem Tempel dieser Göttin in der Nähe derselben Stadt [51]) gearbeitet hatten (*Paus.* VI, 4, 5; ib. 12, 9; X, 34, 6 u. 8), bekannt sind. Da wir nun aus einer anderen Stelle des Plinius (N. H. XXXVI, 5, 35) ersehen, daß in einigen Tempeln innerhalb der von Metellus Macedonicus erbauten, später „Porticus Octaviae" genannten Hallen sich Götterbilder befanden, welche von Polykles, seinem Sohne Timarchides, dessen Sohne Dionysios und noch einem andern Dionysios [52]) gearbeitet waren, so hat die Annahme Brunn's (G. d. gr. K. I. S. 536 fg.) große Wahrscheinlichkeit, daß diese Künstler, nachdem sie durch Arbeiten in verschiedenen Theilen Griechenlands sich bewährt, von Metellus, den wir schon oben (S. 489) als einen der eifrigsten Beförderer der Verpflanzung griechischer Kunst nach Rom kennen gelernt haben, nach Rom gezogen und dort beschäftigt worden sind. Ferner dürfen wir dieselben Künstler auch als die Stifter der neuattischen Bildhauerschule betrachten, deren Vertreter sich an die Muster der Blüthezeit der attischen Plastik anschließen und durch ein sorgfältiges Studium derselben der Kunst den Adel, die Größe und Reinheit der Form, die Richtung auf das Ideale wiedergeben, welche sie namentlich in der letzten Periode mehr und mehr eingebüßt hatte. Von den in Athen selbst thätigen Gliedern dieser Schule ist uns eine bedeutende Anzahl durch Inschriften bekannt, aber kaum ein einziges mit Sicherheit auf einen derselben zurückzuführendes Werk erhalten [53]): die fruchtbarsten derselben scheinen Eucheir und Eubulides aus dem attischen Demos Kropidä gewesen zu sein. Dagegen sind noch einige Werke athenischer Künstler in Rom vorhanden, welche von der Tüchtigkeit dieser Schule Zeugniß ablegen. Das bedeutendste derselben und überhaupt eines der hervorragendsten Erzeugnisse der griechisch-römischen Plastik ist der unter dem Namen des Torso vom Belvedere bekannte Rumpf einer Kolossalstatue des auf einem Felsblock sitzenden Herakles, der, von schwerer Arbeit ausruhend, mit nach Rechts geneigtem Oberkörper, die linke Hand auf die Keule stützt [54]), nach der Inschrift ein Werk des Apollonios, Sohnes des Nestor aus Athen, der dasselbe, da es bei Campo di Fiore, wo das Theater und andere Bauten des Pompeius standen, gefunden worden ist, vielleicht im Auftrage des Pompeius gearbeitet hat: jedenfalls kann es nach der Buchstabenform der Inschrift nicht vor dem 1. Jahrh. v. Chr. entstanden sein. An großartiger Einfachheit und Mächtigkeit der Formen erinnert es durchaus an die Skulpturen vom Parthenon, wenn ihm auch

49) Eine Uebersicht der italischen Rundtempel gibt Pyl, Die griechischen Rundbauten im Zusammenhange mit dem Götter- und Heroencultus erläutert (Greifswald 1861) S. 106 fg. 50) Da dieser Name die offenbar von Plinius beabsichtigte alphabetische Reihenfolge unterbricht, so scheint er vom Verfasser später am Rande nachgetragen und dann an die unrechte Stelle gerathen zu sein. 51) Eine Nachbildung dieser Statue gibt eine Münze von Elateia: Müller-Wieseler, D. d. a. K. II. Taf. 20. Nr. 214. b.

52) Vergl. über das Verwandtschaftsverhältniß meine Bemerkungen in den Jahrb. f. Philol. Bd. 87. S. 99. 53) Siehe das Verzeichniß bei Brunn, G. d. gr. K. I. S. 551 fg. und dazu meine Nachträge in den Jahrb. f. Phil. Bd. 87. S. 101 fg. Ein Werk des Eubulides, Sohnes des Eucheir, besitzen wir höchst wahrscheinlich in dem kolossalen Kopfe und Torso einer Marmorstatue der Athene von sehr tüchtiger Arbeit, welcher in Athen am Ausgange der jetzigen Hermesstraße gefunden worden ist; s. Roß, Arch. Aufsätze I. S. 145 fg. Taf. XII. u. XIII. 54) Große Aehnlichkeit mit dem vaticanischen Torso hat der von Lebas (Voyage archéologique; Monuments figurés pl. 144) bekannt gemachte Torso einer Heraklesstatuette aus Smyrna, an welcher der Kopf, die Arme und die Beine von den Knieen abwärts fehlen; der Oberkörper ist hier nach Links geneigt, neben dem Felsblock ist die als Baumstamm mit knorrigen Aesten gebildete Keule so gelehnt, daß sie weiter oben die Außenseite des linken Schenkels berühren mußte und daß jedenfalls der linke Arm darauf gestützt war. Einen ähnlichen kleinen Torso aus Wagner's Nachlaß besitzt die archäologische Sammlung der Universität Würzburg. Sollte wol die Echtheit dieser beiden kleinen Werke über allen Zweifel erhaben sein?

jene Frische und Unmittelbarkeit fehlt, die auch das sorgsamste Studium den Vorbildern nicht ablauschen kann; den Motiven nach ist es wahrscheinlich eine freie und von eigenthümlicher Auffassung zeugende Umbildung des berühmten Herakleskolosses des Lysippos, welchen Fabius Maximus aus Tarent nach Rom gebracht hatte [55]). Dieselbe Richtung wie Apollonios verfolgte auch, jedoch, wie es scheint, mit weniger Selbständigkeit, sein Landsmann Diogenes, welcher für das Pantheon des Agrippa (s. oben S. 491) Karyatiden als Schmuck der Säulen, die sehr gelobt wurden, und Statuen für das Giebelfeld, die wegen der allzu hohen Aufstellung nicht die gebührende Beachtung fanden, arbeitete (*Plin.* N. H. XXXVI, 5, 38); denn die zwei noch in Rom erhaltenen Karyatiden (oder richtiger Koren), welche Brunn (G. d. gr. K. I. S. 548) mit großer Wahrscheinlichkeit diesem Künstler vindicirt hat [56]), sind genaue und tüchtig ausgeführte Copien der Gebälkträgerinnen am südlichen Vorbau des Erechtheion. Weit geringer als diese beiden ist die Kanephore der Villa Albani, welche nach der Inschrift (C. I. Gr. n. 6160) von den Athenern Kriton und Nikolaos gefertigt worden ist und mit mehren Seitenstücken zur Decoration des Saales einer Villa oder eines Grabmals gedient hat: sie erhebt sich nur wenig über die gewöhnlichen Decorationsarbeiten der Kaiserzeit, der Gesichtsausdruck hat etwas Gesuchtes, doch ist die einfache Behandlung des Gewandes in steif herabfallenden, den Canelüren einer Säule ähnlichen Falten dem architektonischen Zwecke des Werkes durchaus angemessen. Ein wenig höher in künstlerischem Werthe steht das Werk eines anderen Atheners der früheren Kaiserzeit, die (jetzt in der Villa Ludovisi befindliche) offenbar nach einem guten Vorbilde der älteren attischen Schule gearbeitete Statue der Athene von Antiochos (Mon. dell' inst. III. Tav. 27; vergl. Brunn, G. d. gr. K. I. S. 567 fg.), die zwar in den Einzelheiten sehr sorgfältig ausgeführt ist, als Ganzes aber doch den Eindruck einer gewissen Schwerfälligkeit und Steifheit macht, der besonders durch die übermäßig tief eingeschnittenen geraden Falten an der rechten Seite des Unterkörpers bedingt wird. Werke von bewunderungswürdiger Kraft und hohem Adel in Gestalt und Ausdruck dagegen sind die offenbar von einem tüchtigen Bildner der ersten Kaiserzeit nach Vorbildern der älteren attischen Schule gearbeiteten Kolossalstatuen der neben ihren Rossen stehenden Dioskuren, bekannt unter dem Namen der Kolosse von Montecavallo [57]). Endlich sind gleichfalls auf Vorbilder derselben Schule auch die zahlreichen Darstellungen der Roma zurückzuführen, in denen wir dieselbe bald in einer der griechischen Athene nahe verwandten Auffassungsweise, bald im Costüm der Amazonen (aber ohne das für diese charakteristische Schild) gebildet sehen [58]). — Auch die jüngere attische Schule fand unter diesen Neuattikern ihre Nachahmer, die, wie es bei solchen zu geschehen pflegt, die Anmuth und Eleganz der Vorbilder zu einer fast übertriebenen Zierlichkeit steigerten. Ein charakteristisches Denkmal dieser Richtung ist die sogenannte Mediceische Venus des Kleomenes, Sohnes des Apollodoros aus Athen, zwar keine Copie, aber doch eine freie Nachbildung oder Umbildung der knidischen Aphrodite des Praxiteles, ein Werk von äußerst feinen und zarten Formen, aber, wie schon das Grübchen am Kinn zeigt, ohne Idealität, das Bild eines in zarter Jugendschöne blühenden Weibes, die mit einer gewissen Koketterie sich umschaut, ob sie bemerkt wird, nicht einer ihrer unwiderstehlichen Macht sich bewußten Göttin [59]). Wahrscheinlich ist der Künstler derselbe, welcher im Auftrage des Asinius Pollio für die mit zahlreichen Kunstwerken, Originalen wie Copien, geschmückten Anlagen desselben eine Reihe von Frauenbildern arbeitete, die von Plinius (N. H. XXXVI, 5, 33) als „Thespiades" bezeichnet werden und jedenfalls als Nachbildungen der von Mummius aus Thespiä nach Rom geschleppten Thespiaden des Praxiteles zu betrachten sind. Einen anderen athenischen Künstler des Namens Kleomenes, den Sohn eines Kleomenes (also vielleicht des eben besprochenen), kennen wir aus der Beischrift einer Statue, die früher in der Villa Montalto (Negroni), jetzt in Paris im Louvre steht und einen kräftigen Mann, unbekleidet, die Chlamys über den linken Arm geworfen, die rechte Hand bis zur Höhe des Gesichts erhoben, also

55) Vergl. über das Werk außer der enthusiastischen Schilderung Winckelmann's (G. d. K. Buch 10. Cap. 3. §. 15. S. 434 fg. d. n. dresd. Ausg.) Brunn, G. d. gr. K. I. S. 542 fg. u. 563 fg.; Stephani, Der ausruhende Herakles S. 149 fg.; Michaelis im Bullettino 1860. Nr. V. p. 122 seq. (der aber, wie ich glaube durchaus mit Unrecht, eine Nachbildung des angeblichen Herakles Epitrapezios des Lysippos darin sieht) und meine Bemerkungen in den Jahrb. f. Philol. Bd. 87. S. 100 fg. Verschieden von dem Meister dieses Werkes ist nicht nur Apollonios, der Sohn des Archias aus Athen, der Verfertiger der herculanensischen Bronzebüste eines jugendlichen Mannes, deren Kopf ganz mit denen der von Friederichs für Copien des Polykletischen Doryphoros gehaltenen Statuen übereinstimmt (s. Friederichs, Der Doryphoros des Polyklet S. 4; Helbig im Bullettino 1864. No. I. II. p. 30), sondern wahrscheinlich auch der Apollonios, welcher laut Inschrift die Marmorstatue eines jugendlichen Satyrs (jetzt in der Sammlung des Lord Leconfield zu Petworth-House: s. Conze im Archäol. Anzeig. 1864. Nr. 186. S. 239*), gearbeitet hat, sowie der mit diesem letzteren vielleicht identische, dessen Namen die (mir freilich wegen des liegenden lateinischen ∞ verdächtige) Inschrift einer offenbar nach einem Bronzeoriginal gearbeiteten Apollonstatue (jetzt im Museo Despuig-Montenegro auf Majorca, s. *Hübner*, Bullettino 1861. No. V. p. 108 seq.; ders., Die antiken Bildwerke in Madrid S. 297 fg., doch wol identisch mit der nach *Visconti*, Mus. Pio-Cl. III. p. 246 in der Villa des Hadrian bei Tivoli gefundenen) trägt. 56) Die eine derselben, die jetzt im Braccio nuovo des vaticanischen Museums steht, ist abgebildet im Museo Chiaramonti II. Tav. 44.

57) Vergl. darüber das oben S. 439 Bemerkte. 58) Vergl. Winckelmann, G. d. K. Buch 5. Cap. 2. §. 8. Bd. I. S. 162 d. n. dresdn. Ausg.; O. Müller, Handbuch der Archäol. §. 405, 2. 59) Die Statue ist in der Villa des Hadrian in Tivoli gefunden, aber schwerlich erst für diesen Kaiser, sondern wol früher, um den Beginn der Kaiserzeit gearbeitet. Sie war jedenfalls bestimmt, ähnlich wie die knidische Aphrodite in einem offenen Rundtempelchen zu stehen und von allen Seiten gesehen zu werden, wie schon die äußerst sorgfältige Behandlung des Rückens zeigt. Das Haar war ursprünglich vergoldet, in den Ohrläppchen trug sie Ohrringe und am linken Oberarm (der Unterarm und der ganze rechte Arm sind neu) eine Art Armband.

offenbar im Reden begriffen, darstellt [60]); unter dem Gewande neben dem linken Fuße liegt eine Schildkröte, die wol als Attribut des Hermes zu fassen ist und in Verbindung mit den Körperformen der Statue vermuthen läßt, daß wir darin die Nachbildung einer älteren Hermesstatue besitzen, der aber der Künstler einen durchaus individuellen Kopf, offenbar das Portrait eines Römers (aber nicht, wie man früher meinte, des Germanicus) aufgesetzt hat. Copien nach Werken der jüngeren attischen Schule sind auch die Figuren in Relief an dem laut der Inschrift von dem Athener Salpion gearbeiteten Marmorkrater im Museum zu Neapel, Hermes den neugeborenen Dionysos einer Nymphe (der Nysa nach Welcker) überbringend, zwischen drei in ruhiger Würde stehenden und drei in leidenschaftlicher Bewegung tanzenden Bakchischen Figuren [61]), ein Werk, das, wenn auch nicht durch Originalität der Erfindung, doch durch die Anmuth der Composition und die Ausführung der einzelnen Figuren hohes Lob verdient. Geringer ist eine Marmoramphora des Louvre, an deren Bauch sich ebenfalls ein Relief von acht Figuren, theils Götter, theils Glieder des Bakchischen Thiasos, welche von zwei Seiten her auf einen Altar mit brennendem Opferfeuer zuschreiten, herumzieht, laut der Inschrift an der Basis des Altars ein Werk des Atheners Sosibios [62]): auch hier sind einige Figuren, besonders die Bakchischen, offenbar Copien von Werken der jüngeren attischen Schule, während in anderen die archaische Zierlichkeit und Steifheit der Kunst vor Pheidias nachgebildet ist.

Eine der neuattischen Schule nahe verwandte Richtung verfolgen auch einige griechische, in Rom gegen das Ende der republikanischen Zeit thätige Künstler nichtattischer Herkunft. Unter diesen nimmt sowol durch seine Vielseitigkeit, wie auch als Begründer einer noch in zwei Generationen nachweisbaren Schule die bedeutendste Stelle Pasiteles ein, Zeitgenosse des Pompeius (*Plin.* N. H. XXXIII, 12, 156), aus einer griechischen Küstenstadt Unteritaliens gebürtig (ibid. XXXVI, 5, 40), der auf fast allen Gebieten der bildenden Kunst sich mit bedeutendem Erfolg versuchte: er arbeitete in Marmor, in Silber und auch in Elfenbein, machte also wahrscheinlich einen, wie es scheint, gelungenen Versuch der Wiederherstellung der chryselephantinen Technik, die in der vorhergehenden Periode ganz in Vergessenheit gekommen zu sein scheint, jetzt aber wieder in Aufnahme kam und sich wenigstens bis in die Zeit des Hadrian und der Antonine erhielt; so war die von Hadrian geweihte Tempelstatue des olympischen Zeus in Athen ein Koloß aus Elfenbein und Gold, ein namentlich mit Rücksicht auf die Größe recht wohlgelungenes Werk (*Paus.* I, 18, 6), und Herodes Attikos hatte in der Cella des Tempels des Poseidon auf dem Isthmos eine ganze Gruppe (Poseidon und Amphitrite auf einem von vier Rossen und zwei Tritonen gezogenen Wagen und Palämon als Knabe auf einem Delphin reitend oder stehend), welche in derselben Technik gearbeitet war, aufgestellt (*Paus.* II, 1, 7 seq.) [63]). An Pasiteles nun hatte Varro (bei *Plin.* N. H. XXXV, 12, 156) besonders rühmend hervorgehoben, daß er die Thonbildnerei als die Mutter aller anderen Zweige der Bildkunst bezeichnet und trotz seiner vollkommenen Beherrschung der Technik aller dieser Zweige nie ein Bildwerk ohne vorgängige Ausarbeitung eines Thonmodelles ausgeführt hatte: ein deutlicher Beweis für die Sorgfalt und Gründlichkeit, mit welcher der Künstler alle seine Arbeiten behandelte, und welche ihn, in Verbindung mit seinem Interesse für die Werke der früheren Kunst, von welchem seine Schrift „Ueber sehenswerthe Kunstwerke auf dem ganzen Erdkreise" (vergl. *oben* S. 384) Zeugniß gibt, besonders auch zum Lehrer seiner Kunst geeignet machen mußte. Von seinen Schülern kennen wir noch einen, der als Zeugniß, wie hoch er den Unterricht des Meisters schätzte, in der Inschrift eines seiner Werke seinem Namen nicht den seines Vaters, sondern des Lehrers beigefügt hat: *CTEΦANOC ΠACITEΛOYC MAΘHTHC EΠOEI* lautet die Inschrift an dem Baumstamme neben dem linken Beine einer jetzt in der Villa Albani befindlichen Statue eines unbekleideten Jünglings von kräftigen Körperformen, die in der Stellung sowol als in den Maßen *ein genau entsprechendes* Gegenstück der Figur des Orestes aus der archaischen Gruppe des Orestes und der Elektra im Museum zu Neapel, also eine von sorgfältigem Studium der altgriechischen Kunst und liebevoller Hingabe an die Auffassungsweise derselben zeugende Copie einer aus ihrer ursprünglichen Verbindung mit einer anderen gelösten und als Einzelwerk behandelten altgriechischen Statue ist [64]). Von demselben Stephanos hatte Asinius Pollio eine Gruppe von Quellnymphen, wahrscheinlich eine Art von Brunnenfiguren nach älteren Mustern (sogenannte Appiades), für seine Anlagen anfertigen lassen (*Plin.* N. H. XXXVI, 5, 33; vergl. *Ovid.* Art. am. I, 81 seq.; III, 452), und auch er bildete wenigstens einen Schüler, welcher gegen ihn dieselbe Pietät zeigte, wie Stephanos gegen seinen Lehrer, indem er in der Beischrift eines noch erhaltenen Werkes seinem Namen den Beisatz *Στεφάνου μαθητής* beifügt: den Menelaos, den Künstler der in der Villa Ludovisi aufgestellten Gruppe einer reich bekleideten Frau von matronalen Formen, welche einem zu ihrer Rechten stehenden Jünglinge, den sie ungefähr um eines Hauptes

60) Siehe Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 50. n. 225. Ganz haltlos ist die Vermuthung von Clarac (Description des musées du Louvre p. 244. n. 712), daß die Statue den Marius Gratidianus vorstelle, dem nach Plinius (N. H. XXXIII, 9, 132; XXXIV, 6, 27), weil er die Münzprobirung eingeführt, in allen Vici in Rom Statuen errichtet worden waren, die aber auf Sulla's Veranlassung wieder umgestürzt wurden. 61) Siehe Welcker, Zeitschrift für Geschichte und Auslegung der alten Kunst S. 500 fg. Taf. V.; Müller-Wieseler, D. d. a. K. II. Taf. 34. n. 396. 62) Siehe *Clarac*, Musée de sculpture pl. 62 n. 332.

63) Daß auch Apollonios der Meister des Torso von Belvedere ein Werk in dieser Technik gearbeitet habe, ist nach der von Brunn (G. d. gr. K. I. S. 543) nach Lersch's Vorgang angeführten Stelle des Chalcidius zu Platon's Timäos (p. 440. ed. *Meurs.*, p. 400 seq. ed. *Fabric.*) zwar wahrscheinlich, aber wegen der Unbestimmtheit der dort gebrauchten Ausdrücke nicht sicher zu erweisen. 64) Vergl. O. Jahn, Berichte der Sächs. Ges. d. Wiss. 1861. S. 110 fg.

Länge überragt, zutraulich die rechte Hand auf die rechte Schulter, die linke auf den rechten Vorderarm legt (wahrscheinlich Merope mit ihrem wiedergefundenen Sohne)[65], eines Werkes von harmonischer Composition und sorgfältiger Ausführung, das aber wol ebenso wenig als die Statue des Stephanos als ein vom Künstler frei erfundenes, sondern als Nachbildung eines älteren Originales, entweder der jüngeren attischen oder vielleicht auch der rhodischen Schule, betrachtet werden darf.

Ein etwas jüngerer Zeitgenosse des Pasiteles und diesem an Sorgfalt in der Ausarbeitung seiner Werke wol ebenbürtig, aber weniger vielseitig war Arkesilas oder Arkesilaos, dessen Thonmodelle nach Varro (bei *Plin.* N. H. XXXV, 12, 155) von Künstlern selbst theurer bezahlt wurden als ausgeführte Werke Anderer. Sein Hauptwerk, das, wie die zahlreichen uns noch erhaltenen Wiederholungen bezeugen, sehr großen Beifall in Rom gefunden hat, war die Tempelstatue der Venus Genetrix für den von Cäsar im J. 46 v. Chr. geweihten Tempel derselben (*Plin.* a. a. O. §. 156), eine wenigstens bis zu einem gewissen Grade selbständige Schöpfung, welche verschiedenartige, von der früheren Zeit überkommene Motive zu einem anmuthigen Ganzen vereinigt, bei welchem freilich die religiöse Bestimmung, durch welche die fast vollständige Bekleidung der Statue bedingt ist, hinter dem Streben nach dem sinnlich Reizenden, das besonders in der Durchsichtigkeit des allen Umrissen der Körperformen sich eng anschmiegenden Gewandes und in der leisen Neigung des Kopfes nach der Seite sich geltend macht, entschieden zurücktritt[66]. Eine ähnliche Umbildung wie mit dem griechischen Typus der Aphrodite würde der Künstler wahrscheinlich auch mit dem der Tyche vorgenommen haben, wenn ihn nicht der Tod an der Ausführung der von Lucullus bei ihm bestellten Statue der Felicitas verhindert hätte (s. *Plin.* a. a. O.). Eine starke Betonung des sinnlich Reizenden dürfen wir jedenfalls auch bei den von Kentauren getragenen Nymphen annehmen, welche er für Asinius Pollio arbeitete (*Plin.* N. H. XXXVI, 5, 33); eine anmuthig erfundene und mit Virtuosität ausgeführte Spielerei endlich war die aus einem Marmorblock gearbeitete Gruppe, welche Varro von ihm besaß: Eroten mit einer Löwin spielend (*Plin.* a. a. O. §. 41)[67].

So sehr auch nach dem bisher Bemerkten die Anknüpfung an die athenische Plastik, der älteren wie der jüngeren Schule, in der künstlerischen Thätigkeit des letzten Jahrhunderts der Republik und der ersten Kaiserzeit überwiegt, so haben doch daneben auch andere Richtungen, namentlich die der pergamenischen und rhodischen Kunst, ihre zum Theil sehr bedeutenden Vertreter gefunden. Das Streben nach charakteristischer Naturwahrheit, nicht nur mit Hintansetzung, sondern in bewußtem Gegensatze zu idealer Schönheit, verbunden mit einem tief pathetischen Ausdruck, welches wir in den Barbarenbildungen der pergamenischen Künstler ausgeprägt sahen, finden wir wieder in einer Reihe von Darstellungen besiegter Barbaren, die nicht nur in den historischen Reliefs der Ehrenbögen und Ehrensäulen, sondern auch als selbständige statuarische Werke erscheinen und wenigstens zum Theil offenbar nicht Portraitdarstellungen bestimmter Individuen, sondern Personificationen ganzer Völkerstämme sind. Das schönste Beispiel dieser Gattung ist wol eine kolossale Marmorstatue aus Rom, jetzt in der sogenannten Loggia de' Lanzi in Florenz aufgestellt, welche eine Frau in der Haltung tiefer Trauer und kummervoller Resignation darstellt, die in Gesichtsbildung, Haartracht und Kleidung sich als eine durchaus unrömische Gestalt zu erkennen gibt; von Göttling als eine Portraitdarstellung der Cheruskerfürstin Thusnelda, von Anderen richtiger als eine Charakterbildung, eine Personification der überwundenen Germania erklärt[68], ein Werk, das wahrscheinlich der Zeit des Augustus oder Tiberius angehört. Weit weniger charakteristisch, aber von gleicher Tendenz sind dann die noch in mehren Exemplaren erhaltenen Statuen gefangener Dacier, welche ohne Zweifel zum Schmuck des Forums des Traian dienten[69]. Als den Begründer dieser Richtung der Plastik in Rom darf man wol den Coponius betrachten, einen der wenigen Römer, die sich mit Erfolg der bildenden Kunst widmeten, von welchem nach Varro (bei *Plin.* N. H. XXXVI, 5, 41) die Statuen von 14 fremden Völkern, welche als Repräsentanten der von Pompeius überwundenen Nationen beim Theater desselben standen, gearbeitet waren (vergl. Brunn, G. d. gr. K. I. S. 602).

Ferner schließen sich an die Kunst der Diadochenperiode einige größtentheils aus Kleinasien stammende Künstler der früheren Kaiserzeit an, theils als bloße Copisten, wie Menophantos, von welchem wir noch die Copie einer den Schooß mit einem Gewandzipfel verhüllenden Aphrodite aus Alexandreia Troas, jedenfalls eines in der Diadochenzeit gearbeiteten Werkes, besitzen[70], theils in selbständigeren Schöpfungen, von denen einige in Rücksicht auf die wissenschaftliche und technische Seite der künstlerischen Thätigkeit, wegen der bewunderungswürdigen Kenntniß des anatomischen Details des menschlichen Körpers und der Meisterschaft in

65) Siehe die Abbildung bei *Clarac*, Musée de sculpture pl. 836. n. 2094, und darnach bei Overbeck, G. d. gr. Pl. II. S. 271, für die Deutung O. Jahn, Arch. Zeitung 1854. S. 234. 66) Siehe die Abbildung der pariser Statue bei Müller-Wieseler, D. d. a. K. II. Taf. 24. n. 263, und dazu besonders O. Jahn, Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1861. S. 113 fg. 67) Vergl. über ähnliche Darstellungen O. Jahn a. a. O. S. 115.

68) Vergl. Göttling in den Annali XIII. p. 58 seq.; Mon. III. Tav. 28 (Gesammelte Abhandlungen I. S. 380 fg.); Brunn, G. d. gr. K. I. S. 453; Urlichs, Ueber einige antike Kunstwerke S. 28 fg. — Mehr individuelle Züge, aber gleiche Kraft der Charakteristik zeigt der von Göttling a. a. O. publicirte Marmorkopf eines jugendlichen Barbaren aus dem Britischen Museum. 69) Vergl. *Maffei*, Raccolta di statue antiche Tav. 56; *Clarac*, Musée de sculpture pl. 830. 70) Siehe Müller-Wieseler, D. d. a. K. II. Taf. 25. n. 275. In diese Reihe gehört auch der Apollon von Belvedere, der nach der Entdeckung Stephani's mit Sicherheit als eine freilich mit großer Meisterschaft ausgeführte und mit Rücksicht auf den Effect etwas modificirte Copie eines nach dem Rückzuge der Gallier von Delphoi geschaffenen Originals (s. oben S. 483) betrachtet werden darf.

der Behandlung des Marmors (während die Technik des Erzgusses schon in der früheren Kaiserzeit in Verfall gerathen war)[71]) den Werken der besten Kunstepochen an die Seite zu stellen sind, während sie in Hinsicht auf den eigentlichen Ausgangspunkt, das Princip des künstlerischen Schaffens, als Werke berechnender Reflexion und mit einem gewissen Raffinement in bewußtem Streben nach Effect gearbeitet, den Charakter ihrer Zeit nicht verleugnen können. Die hervorragendsten Beispiele dieser Kunstrichtung sind die unter dem Namen des Borghesischen Fechters bekannte Statue eines nackten, mit Schild und Schwert bewehrten Kämpfers, der in weitem Ausschritt und mit heftiger Anspannung aller Muskeln sich gegen einen von Oben her kommenden Angriff, offenbar eines Reiters, vertheidigt, das Werk des Agasias, Sohnes des Dositheos aus Ephesos, das jedenfalls der Bestandtheil einer Gruppe, und, da es in den Ruinen von Antium gefunden worden ist, vielleicht unter Caligula oder Nero für die dortige kaiserliche Villa gearbeitet worden ist[72]), und die von alten und neueren Kunstkennern als ein Wunderwerk der Kunst angestaunte Gruppe des mit seinen Söhnen auf dem Altar des Poseidon von zwei gewaltigen Schlangen zerfleischten Laokoon, welche nach dem bestimmten und nur durch willkürliche Deutungen zu beseitigenden Zeugnisse des Plinius (N. H. XXXVI, 5, 37) von drei rhodischen Künstlern, Agesandros, Polydoros und Athenodoros, nach einem Beschlusse des kaiserlichen Geheimrathes gearbeitet und im Palaste des Titus (in dessen Nähe sie auch im J. 1506 aufgefunden worden ist) aufgestellt wurde[73]), ein Werk voll des tiefsten Pathos, welches den physischen Schmerz, beim Vater gesteigert durch den ethischen über das Leid der Söhne und die Unmöglichkeit ihnen zu helfen, in seiner Wirkung auf den ganzen Körper und den Gesichtsausdruck der davon Betroffenen mit erschütternder Naturwahrheit, ohne die Grenzlinie zwischen dem Erhabenen und Gräßlichen zu überschreiten, ausprägt, aber da eine Motivirung des furchtbaren Leidens durch eine Schuld der Leidenden in keiner Weise darin angedeutet ist (die Annahme einer solchen und damit die Zurückführung des Grundgedankens des Werkes auf die attische Tragödie von Seiten einiger neuerer Erklärer ist eine durchaus willkürliche), mehr für den Geschmack der an den Anblick der Gladiatoren- und Thierkämpfe gewöhnten Römer, als für den milderen der Griechen bestimmt[74]) und durchaus für die erschütternde Wirkung auf den Beschauer mit bewußter Absichtlichkeit und feinster Berechnung aller Einzelheiten (wozu auch die nachlässigere Behandlung der Rückseite der nur für die Vorderansicht berechneten Gruppe gehört) ausgeführt ist. Daß diese Wirkung auch schon im Alterthume erreicht wurde, beweisen außer dem fast überschwenglichen Lobe, welches Plinius der Gruppe ertheilt („opus omnibus et picturae et statuariae artis praeponendum“), die mehrfachen Wiederholungen besonders der Hauptfigur derselben, von denen uns noch Reste erhalten sind, unter welchen die Fragmente einer Kolossalstatue in Neapel durch die Steigerung des pathetischen Ausdruckes bis zum Gräßlichen für die spätere Entwickelung der römischen Kunst von Interesse sind[75]). Ferner entspricht dem Kopfe des Laokoon in Haltung und pathetischem Ausdrucke genau der Kopf des älteren der beiden aus schwarzgrauem Marmor gearbeiteten Kentauren des capitolinischen Museums, die in der Villa des Hadrian in Tivoli gefunden und laut der übereinstimmenden Inschriften an der Basis Werke zweier *Künstler aus* Aphrodisias in Karien, des Aristeas und Papias, die nach dem Styl der Arbeit und den Buchstabenformen der Inschriften der Zeit des Hadrian anzugehören scheinen, sind[76]). Sowol der ältere Kentaur, dem die Hände auf den Rücken gebunden sind, als sein jüngerer, ganz satyrhaft gebildeter Genosse tragen, wie einige Wiederholungen dieser Figuren (von denen aber keine der Gruppe des Aristeas und Papias in Hinsicht der Ausführung überlegen zu sein scheint)[77]) zeigen, auf dem Rücken einen

71) Dies bezeugt ausdrücklich *Plin.* N. H. XXXIV, 7, 46 bei Gelegenheit des 119½ Fuß hohen Erzkolosses des Nero, einem Werke des Zenodoros (s. unten S. 502), welches trotz der Trefflichkeit des Modells und der Geschicklichkeit des Künstlers im Ciseliren mislungen war (vergl. O. Jahn, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1858. S. 112 fg.). 72) Vergl. über die Statue besonders Brunn, G. d. gr. K. I. S. 577 fg. Die von Göttling (Verzeichniß des archäologischen Museums der Universität Jena. 2. Aufl. S. 50) ausgesprochene Vermuthung, daß dieselbe eine marmorne Nachbildung der von Christodoros beschriebenen Erzstatue des Deiphobos sei, ist, abgesehen von einigen nicht zutreffenden Einzelheiten der Beschreibung, schon deshalb zu verwerfen, weil der Fechter gewiß ebenso gut als der Laokoon ein Originalwerk und sicher nicht nach einer Bronzestatue gearbeitet ist. 73) Vergl. über die Deutung der Plinianischen Stelle (in welcher nur die Angabe, die ganze Gruppe sei aus einem Marmorblock gearbeitet, einen leicht zu entschuldigenden Irrthum enthält) und über die neuere Literatur in Bezug auf die Gruppe überhaupt meine Bemerkungen in den Jahrb. f. Philol. Bd. 87. S. 92 fg. Seitdem ist zu den zahlreichen Specialschriften noch die von J. J. Bernoulli (Ueber die Laokoongruppe. Basel 1863) hinzugekommen, welche die Fragen nach dem künstlerischen Motiv und nach der Entstehungszeit der Gruppe, ohne zu entscheidenden Resultaten zu gelangen, behandelt; vergl. Literar. Centralblatt 1864. Nr. 15. S. 347 fg.

74) Bezeichnend dafür ist das von Brunn (G. d. gr. K. I. S. 491) angeführte Urtheil eines dem Griechenthum congenialen Künstlers, Dannecker's, in Böttiger's Amalthea III. S. 4. 75) Vergl. über diese von Welcker (zu O. Müller's Handbuch d. Arch. §. 156, 1) auf eine Statue des Kapaneus bezogenen Reste Stephani, Ueber die Zeit der Verfertigung der Laokoon-Gruppe S. 38 fg., und *Minervini* in Monumenti ed annali 1856. p. 107. Tav. 26. 76) Siehe Mus. Capit. IV. Tav. 32 u. 33. Die schon von Visconti und nach ihm von vielen anderen Archäologen erkannte Aehnlichkeit mit dem Laokoon wird von Overbeck (G. d. gr. Pl. II. S. 268) sehr mit Unrecht als eine „ziemlich oberflächliche“ bezeichnet; seine eigene Behauptung, daß der ältere Kentaur vielmehr eine ziemlich genaue und jedenfalls in allen wesentlichen Theilen getreue Copie eines Kentauren von einer Metope des Parthenon (bei ihm Bd. 1. Fig. 47. a.) sei, ist völlig unbegründet. 77) Dies gilt auch von dem auf dem Mons Caelius gefundenen, jetzt im Louvre befindlichen Exemplar des älteren Kentauren (Müller-Wieseler, D. d. a. K. II. Taf. 47. n. 597), das ein Werk von keineswegs vorzüglicher Arbeit ist. Der mit Weinlaub bekränzte bärtige Kentaurenkopf des Museo Chiaramonti (II. Tav. 13) wird allerdings von Visconti (ebendas. p. 33) als ein Rest des Originales des älteren capitolinischen Kentauren betrachtet; doch dürfte

Eros, sodaß als Motiv der ganzen Gruppe wol die Darstellung der verschiedenen Wirkungen der sinnlichen Liebe auf das reifere und jugendlichere Alter zu betrachten ist. Ob dieses Motiv eine selbständige Erfindung der Künstler von Aphrodisias ist, oder ob dieselben es einem älteren Vorbilde entnommen haben, dürfte kaum auszumachen sein; doch ist bei dem etwas gesuchten und epigrammatisch zugespitzten Charakter desselben schwerlich an ein Vorbild der voralexandrinischen Periode zu denken. Jedenfalls kann die Uebertragung des Laokoontypus auf den wilden Halbmenschen, der sich vergeblich anstrengt, die Banden, in die ihn der Eros (der ihn wol ursprünglich mit der Linken neckisch am Ohr zupfte) geschlagen hat, zu zerreißen, recht wohl erst nach der Zeit des Titus stattgefunden haben; die offenbar mit Rücksicht auf die halbthierische Natur der darzustellenden Persönlichkeiten getroffene Wahl des Materiales [78]) glaube ich mit Wahrscheinlichkeit als Eigenthum der Künstler der capitolinischen Gruppe in Anspruch nehmen zu dürfen.

Der Laokoongruppe steht nach Auffassung und Ausführung sehr nahe die unter dem Namen des Pasquino bekannte, leider in barbarischer Weise verstümmelte Gruppe eines bärtigen griechischen Helden, welcher die Leiche eines jugendlichen Kriegers auf der Schulter forträgt (nach der wahrscheinlichsten Deutung Aias mit dem Leichnam des Achilles), von der uns noch mehre bald mehr, bald weniger vollständige Nachbildungen erhalten sind [79]). Auch sie ist ein tiefpathetisches Werk, voll erschütternder Wahrheit im Ausdruck des Schmerzes um den todten Gefährten im Angesicht des älteren und in der Behandlung des Leichnames des jüngeren Kriegers, auch sie ist mit gleicher Berechnung des Effectes auf den Beschauer componirt und mit gleicher Virtuosität in der Technik ausgeführt wie die Laokoonsgruppe, und es ist daher wahrscheinlich, daß ihr Schöpfer, von dem wir leider keine Kunde haben, den Künstlern jener auch der Zeit nach nahe steht.

Eins der letzten bedeutenderen Werke der griechisch-römischen Kunst, deren Künstler wir kennen, ist die unter dem Namen des Farnesischen Herakles bekannte, in den Ruinen der Thermen des Caracalla in Rom gefundene Kolossalstatue des stehend, die linke Achsel auf die Keule gestützt, von heftiger Anstrengung ausruhenden Herakles von dem Athener Glykon (Mus. Borb. III. Tav. 23). Obgleich die an einer schlechten Wiederholung der Statue (Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 38. n. 151) befindliche Inschrift *Λυσίππου ἔργον* eine moderne Fälschung ist, so dürfen wir doch, mit Rücksicht auf die zahlreichen, zum Theil entschieden älteren Wiederholungen des Typus, von denen namentlich ein Relief durch seinen Fundort (in der Nähe von Alyzia in Akarnanien, wo eine die zwölf Arbeiten des Herakles darstellende Gruppe oder Reliefreihe des Lysippos sich befand), von Interesse ist, Glykon's Werk auf ein Vorbild des großen Heraklesbildners Lysippos zurückführen [80]). Der Nachbildner wollte ein Ideal gewaltiger Körper-, besonders Muskelkraft in seinem Heros darstellen und hat dies mit großer Kühnheit und Freiheit in der Bearbeitung des Marmors, sowie mit bedeutender anatomischer Kenntniß ausgeführt, aber er ist dabei, namentlich in der Bildung der Brust, in Schwulst und Ueberladung verfallen und verräth auch in technischer Hinsicht einige Nachlässigkeiten, wie besonders in der Bildung der Haare durch tiefe Bohrlöcher, Kennzeichen, die in Verbindung mit der Vertiefung der Augensterne auf die Zeit nach Hadrian, etwa der Antonine, als Entstehungszeit der Statue, die demnach schon an der Schwelle des Verfalles der griechisch-römischen Kunst steht, führen [81]).

Neben den bisher betrachteten plastischen Werken aus den Zeiten vom 1. Jahrhundert vor bis in das 2. Jahrhundert nach Chr. steht nun eine außerordentliche Fülle von anderen, meist untergeordneten Schöpfungen aus dem Gebiete der religiösen oder ideal-historischen, d. h. mythologische Stoffe behandelnden Kunst, sowie der Genrebildung, welche alle im Wesentlichen übereinstimmend eine gewisse Glätte und Correctheit der Arbeit ohne irgendwelche besondere Vorzüge zeigen und theils einfache Wiederholungen älterer Werke, theils mehr oder weniger freie Umbildungen und Modificationen solcher sind [82]). Auf dem Gebiete der eigentlich religiösen Kunst ist der Kreis der Bildungen durch Aufnahme mannichfacher orientalischer Culte, wie namentlich des Isis- und Mithrasdienstes, erweitert worden, doch ist man auch dadurch nicht zu eigentlichen Neuschöpfungen gelangt, sondern hat sich mit neuen Combinationen älterer Formen

---

auch diese Annahme wol noch dem Zweifel Raum lassen. Die vortreffliche Technik der capitolinischen Kentauren erkennt auch Brunn (G. d. gr. K. I. S. 594) an; die von ihm gerügten Mängel, wie die wulstige Bildung der Muskeln und die Härte und Trockenheit in der Bildung der Haare auf der Brust und am Pferdekörper, dürften wol auch ohne die Annahme absichtlicher Nachbildung eines Bronzeoriginales theils in dem Geschmacke jener Zeit, theils in der Natur des spröden Materiales ihre Erklärung finden.

78) Daß die Künstler der römischen Kaiserzeit überhaupt bei der Benutzung der bunten Marmorarten zu statuarischen Zwecken mit einem gewissen Raffinement verfuhren, indem sie dabei eine witzige Anspielung auf den Charakter der zu bildenden Gestalten anzubringen suchten, zeigen mannichfache Beispiele, wie die Statuen des Nil aus schwarzem Marmor (vergl. *Paus.* VIII, 24, 12), die Artemis aus demselben Material (die nackten Theile aus weißem Marmor) in München (Schorn, Beschreibung der Glyptothek n. 293, wo sie unrichtig als Ceres bezeichnet ist; vergl. *Paus.* X, 36, 5), die Pan- und Satyrstatuen aus rosso antico (s. besonders die im Mus. Capit. III, 34 und die im Museo Pio-Clementino I, 47, welche vielfache Analogien mit dem jüngeren der capitolinischen Kentauren, mit denen sie am gleichen Orte gefunden worden ist, darbietet), der Kentaur im Palazzo Doria in Rom, an welchem der Pferdekörper aus schwarzem, die menschlichen Theile aus rothem Marmor gearbeitet sind (Bullettino 1850. p. 72), der afrikanische Fischer (sogenannte Seneca) im Louvre aus schwarzem Marmor u. a. m.

79) Vergl. O. Müller, Handbuch d. Arch. §. 415, 2 (S. 714 fg. d. 3. Aufl.); Welcker, Akad. Kunstmus. zu Bonn. 2. Aufl. S. 75 fg. Auf die Analogie mit dem Laokoon hat zuerst W. Helbig aufmerksam gemacht; s. Bullettino 1864. n. IV. p. 66.

80) Siehe das oben S. 463 Bemerkte. 81) Vergl. Stephani, Der ausruhende Herakles S. 186 fg. 82) Vergl. besonders die Bemerkungen O. Jahn's in den Berichten d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1861. S. 121 fg.

und Motive begnügt, wie man für die Darstellung der Isis sich griechische Aphroditebilder, denen man die eigenthümlichen Attribute dieses Cultes beigab, für die des Mithrasopfers das ältere Motiv der einen Stier opfernden Nike zum Vorbilde nahm. Dabei tritt in der Zeit des Hadrian und der Antonine, entsprechend der Alterthümelei in der Literatur, eine entschiedene Vorliebe für die frühesten Entwickelungsstufen der Kunst, die archaischen griechischen und auch die ägyptischen Bildwerke, hervor, und man ahmt diese Vorbilder mit solcher Geschicklichkeit nach, daß die Copien nur durch die ängstliche Sorgfalt in der Ausführung der Einzelheiten und durch die nicht selten bemerkbare freiere Behandlung von Nebendingen von den Originalen zu unterscheiden sind. Für figurenreichere Reliefdarstellungen theils mythologischen Inhalts, theils von Scenen des täglichen Lebens, die aber meist durch Eingreifen von Göttern (wie besonders die Hochzeitsscenen), oder auch durch Verwendung von Amoren oder flügellosen Knabenfiguren (sogenannten Genien) als Trägern der Handlung eine gewisse ideale Bedeutung erhalten (während andererseits bisweilen die mythischen Scenen durch Uebertragung von individuellen Zügen des Gesichtes auf die Hauptpersonen mit der Wirklichkeit verknüpft werden) [83]), boten die Vorder- und Seitenflächen der Marmor- oder Steinsärge (Sarkophage), deren Gebrauch mit der immer größeren Ausdehnung der Sitte des Begrabens gegenüber der des Verbrennens sehr in Aufnahme kam, reiche Veranlassung [84]). Die Mehrzahl dieser Bildwerke trägt natürlich bei großer Sicherheit der Technik in Hinsicht der Formengebung und Ausführung einen mehr handwerks- oder fabrikmäßigen als eigentlich künstlerischen Charakter, aber die Motive der Compositionen sind nicht selten echt künstlerisch, also offenbar von älteren bedeutenderen Werken entlehnt. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. beginnt dann in diesen Sarkophagreliefs wie in der ganzen Plastik überhaupt Ueberladung und Schwulst in den Körperformen, die sich bald zur Plumpheit steigert, Nachlässigkeit in der technischen Ausführung, die allmälig in Verwilderung und Rohheit ausartet, welche den Verfall der Kunst in einer Stufenleiter von Beispielen, die uns allmälig zu den Anfängen der besonders in den Reliefdarstellungen der Sarkophage noch vielfach heidnische Motive verwerthenden christlichen Kunst hinüberleitet, verfolgen lassen.

Noch wichtiger aber für unsere Erkenntniß des Charakters und der Entwickelung, resp. des Verfalls der Kunst dieser Periode sind die historischen Darstellungen, welche, dem praktisch-realistischen Sinne der Römer überhaupt, sowie den Zwecken, welchen die Kunst in Rom zu dienen hatte, gemäß, besonders seit der Kaiserzeit einen Hauptgegenstand der künstlerischen Thätigkeit bildeten und noch jetzt einen ebenso zahlreichen als wichtigen Theil unseres Denkmälervorrathes ausmachen. Dieselben zerfallen in zwei Hauptclassen: 1) Statuen und Büsten, welche einzelne historische Persönlichkeiten, insbesondere Kaiser und Kaiserinnen abbilden; 2) Reliefs von Bauwerken, welche in figurenreichen Compositionen die Ereignisse, welche zu der Errichtung der Bauwerke Veranlassung gegeben haben, darstellen. Was zunächst die erste Classe anlangt, so finden wir hier bald rein naturalistisch gehaltene Darstellungen, welche die charakteristischen Züge des Gesichtes in lebendig-individueller Weise wiedergeben, bald mehr oder weniger idealisirte, in denen theils neben völlig naturalistischer Behandlung der Tracht nur das Antlitz einen idealen Ausdruck erhält, theils durch Anwendung des heroischen Costüms oder vollständig nackte Darstellung des Körpers [85]), nicht selten auch durch Hinzufügung der Attribute von Gottheiten die Menschengestalt zum Abbild eines Heros oder eines Gottes emporgeschraubt wird. Dabei spielt auch die Kolossalität der Verhältnisse eine nicht unbedeutende Rolle, wenn auch wol keiner der Früheren oder Späteren darin den Nero überbot, der sich durch Zenodoros eine Erzstatue von 119½ Fuß Höhe errichten ließ, die dann dem Sol geweiht, später durch Aufsetzung des Kopfes des Commodus auf diesen übertragen wurde (*Plin.* N. H. XXXIV, 7, 45 mit *Urlichs*, De numeris et nom. pr. in Pl. p. 9 seq.; *Herodian.* I, 15, 9), und ein 120 Fuß hohes Portrait von sich auf Leinwand malen ließ (*Plin.* N. H. XXXV, 7, 51).

Als einige wenige hervorragende Beispiele wollen wir aus der großen Menge der uns erhaltenen Bildwerke dieser Classe hervorheben die sehr charakteristische und lebendige, breit und kräftig, ja fast derb behandelte Büste des Cicero in Madrid, welche laut der Beischrift denselben im 64. Jahre seines Alters darstellt (s. Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid S. 115. Nr. 191 mit der Abbildung); die hoch ausdrucksvolle Büste des finster blickenden Agrippa aus Gabii im Louvre (Mon. Gab. n. 2); die fast ganz unbekleidete Kolossalstatue desselben mit dem Delphin zur Seite in Venedig (Müller-Wieseler D. d. a. K. I. Taf. 66. n. 353); die vor Kurzem bei Prima Porta in den Ruinen der Villa der Livia *ad gallinas* gefundene, ebenso sehr durch ihre treffliche Erhaltung und die bedeutenden Reste der Bemalung als durch die meisterhafte Ausführung ausgezeichnete über-

83) Vergl. O. Jahn, Archäol. Beiträge S. 298. Anm. 131.

84) Vergl. über die römischen Sarkophage überhaupt die Bemerkungen von Visconti in der Vorrede zum 5. Bande des Museo Pio-Clementino. Der Gebrauch derselben beschränkt sich übrigens keineswegs auf Italien und seine Nebenländer, sondern auch in Griechenland und Kleinasien ist eine nicht geringe Zahl davon gefunden worden. — Mit den mythologischen Darstellungen auf den Sarkophagen sind auch die auf Friesen größerer Bauwerke der Kaiserzeit nahe verwandt, wie die auf den Cult der Athene Ergane bezüglichen Reliefs vom Forum des Domitian (*P. S. Bartoli*, Admirandae Rom. ant. t. 35 seq.), die Reliefs in Aphrodisias in Karien, welche geflügelte Knaben, verschiedene Thiere jagend, und Götter gegen schlangenfüßige Giganten kämpfend darstellen (*Texier*, Descr. de l'Asie min. III. pl. 158, bis u. ter) u. a.

85) Nach *Plin.* N. H. XXXIV, 5, 18 wurden unbekleidete Portraitstatuen mit der Lanze in der Hand, wie sie von den Griechen häufig den Epheben in den Gymnasien errichtet wurden, *Achilleae statuae* genannt, wol nicht, wie man gewöhnlich annimmt, wegen der Häufigkeit von Statuen des Achilles, sondern weil der Name desselben, als des jugendlichen Heros par excellence, gewissermaßen zu einem Gattungsnamen geworden war, wie auch die Griechen das Adjectiv *Ἀχίλλειος* in dem Sinne von *εὐγενής* gebraucht zu haben scheinen; vergl. Schol. *Aristoph.* equit. 819; *Aristot.* Hist. an. V, 14, 2.

lebensgroße Statue des Augustus, welche denselben in der Blüthe des Mannesalters, mit etwas ideal gehaltenen Zügen, aber mit streng realistischer Behandlung der Gewandung, besonders des reich mit allegorischen, auf die Siege des Kaisers bezüglichen Figuren geschmückten Panzers darstellt (Mon. VI. e VII. Tav. 84, 1; Annali XXXV. p. 432 seq. Tav. dagg. P.); die lebensgroße Statue der älteren Agrippina auf dem Capitol, in welcher dieselbe in durchaus natürlicher, leichter und eleganter Haltung auf einem Lehnsessel sitzend, mit sehr lebendigem Ausdruck des feinen und vornehmen Gesichtes gebildet ist (Mus. Capit. III, 53; Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 68. n. 371)[86]; die des Titus in voller Rüstung, mit reich verziertem Panzer und Beinschienen, den (nach sicheren Spuren ergänzten) rechten Arm vorgestreckt, also zum Heer redend, die linke Hand auf den Rand des neben ihm lehnenden Schildes gelegt, im Louvre (*Clarac*, Musée de sculpture pl. 337. n. 2401); die durchaus ideal gehaltene Kolossalstatue des Nerva im Vatican, welche denselben sitzend nach Art der Zeusbilder mit entblößtem Oberleib (nur der linke Arm und die Schulter wird von einem Stück des über den Unterkörper geschlagenen Gewandes bedeckt) darstellt (Mus. Pio-Clem. III. Tav. 6); die zahlreichen Statuen und Büsten des Antinoos, des bekannten Lieblinges des Hadrian, der bald als Gott (Dionysos, Hermes, Apollon, Agathodämon), bald als heroisirter Sterblicher dargestellt, doch immer durch den charakteristischen Ausdruck des Gesichtes, besonders den Zug sehnsüchtiger Schwermuth im Blick der etwas tief liegenden Augen und einer gewissen Düsterheit um den Mund, sowie durch die hohe Wölbung der Brust kenntlich ist[87]; die beiden, zusammen gefundenen und offenbar als Gegenstücke gearbeiteten Kolossalbüsten des Marcus Aurelius und des Lucius Verus in Paris (Bouillon Musée II. pl. 85), von denen die letztere sowol an Lebendigkeit des Ausdruckes als an Feinheit der Ausführung die erstere, welche an einer gewissen Trockenheit leidet, entschieden überragt; endlich die Farnesische Büste des Caracalla in Neapel (Mus. Borb. III. Tav. 25), eine der letzten wirklich bedeutenden Leistungen der griechisch-römischen Kunst, ein Werk, das eine sehr glückliche Auffassung des Charakters der dargestellten Persönlichkeit mit respectabler Tüchtigkeit der technischen Behandlung verbindet. Freilich bildet eben dieses Werk, von dem uns auch noch zwei Wiederholungen erhalten sind[88], nur eine sehr rühmliche Ausnahme von den sonstigen Productionen der Kunst dieser Zeit, indem seit den Zeiten der Antonine zunächst die Technik, besonders durch zu häufige Anwendung des Bohrers, zu sinken beginnt und bald auch die Körperformen plump und eckig, nach einem allgemeinen Schema gearbeitet werden, wodurch mehr und mehr alle Lebendigkeit, Naturwahrheit und Richtigkeit verloren geht und den Bildnißstatuen ebenso wie den oben (S. 502) erwähnten Sarkophagreliefs der Charakter handwerksmäßiger Schablonenarbeit aufgeprägt wird[89].

Die zweite Classe der historischen Darstellungen wird hauptsächlich durch die Reliefs an den Ehren- und Triumphbögen und an den Fußgestellen und Schäften der zu Ehren einiger Kaiser errichteten Säulen repräsentirt. An jenen Bögen nämlich sind in der Regel an den beiden Façaden oberhalb der Durchgänge und der dieselben einrahmenden Säulen fortlaufende Friese, ferner innerhalb der Durchgänge an den Seitenwänden und an der Wölbung kürzere Bildstreifen und Medaillons mit Reliefbildern angebracht, welche theils die Ereignisse, zu deren Andenken der Bogen errichtet ist, theils Scenen aus dem Triumphzuge selbst, Trophäen von erbeuteten Waffen, Gruppen gefangener Feinde und Aehnliches, bisweilen auch einzelne allegorische oder mythologische Gegenstände darstellen[90]. In allen diesen Darstellungen herrscht ein entschiedener Realismus in der Composition wie in der Ausführung der Einzelgestalten, der auch durch die rein äußerliche Einfügung von allegorischen oder mythischen Figuren, wie der Roma, Victorien, Flußgöttern und dergleichen, nicht aufgehoben wird. Dieser Realismus nun ist in einigen der besseren Werke ein durchaus erfreulicher, indem er mit Einfachheit und Klarheit der Anordnung und mit Kraft und Wahrheit der Ausführung, besonders der individuellen Charakteristik,

---

86) Die Ausführung, namentlich des Faltenwurfes, zeigt freilich sowol an dieser Statue als an den Wiederholungen derselben in der Villa Albani und in der Galeria degli Uffizj in Florenz einige Mängel, sodaß dieselben alle nur als Copien eines uns verlorenen Originales, dem aber gewiß die capitolinische Statue am nächsten steht, zu betrachten sind. Was die von Winckelmann (G. d. K. B. 11. Cap. 3. §. 3. Bd. I. S. 467 d. n. dresdn. A.) gerühmte Farnesische Statue, jetzt in Neapel (Mus. Borb. III, 22), anlangt, die in Hinsicht der Stellung sowol als im Gesichtsausdruck von jenen nicht unwesentlich abweicht und daher von Manchen für ein Bild der jüngeren Agrippina gehalten wird, so ist nach meinen Notizen der Kopf (an dem die Nase restaurirt) aufgesetzt, die ganze Arbeit ängstlich und ohne Freiheit, besonders die Arme ziemlich steif. 87) Vergl. besonders K. Levezow, Ueber den Antinous, dargestellt in den Kunstdenkmälern des Alterthums. Berlin 1808. Unter den uns erhaltenen Statuen ist wol die schönste die kolossale Marmorstatue aus Palästrina im Lateran (Monumenti del Museo Lateranense Tav. 5); nach dieser die aus der Villa Albani stammende Kolossalstatue aus Rosso antico in München (Piroli Mus. Nap. III, 44), welche ihn als ägyptischen Gott, und die in Berlin (Levezow Taf. VI.), die ihn als Agathodämon darstellt. Unter den Köpfen ist der Kolossalkopf aus Villa Mondragone, jetzt im Louvre (Bouillon Musée II. pl. 82. b.; Levezow Taf. X.), ebenso sehr durch die hochideale Auffassung der Individualität, als durch die Ausführung ausgezeichnet.

88) Siehe die Anmerkung von Meyer-Schulze zu Winckelmann's G. d. K. B. 12. C. 2. §. 20. n. 71 (Bd. I. S. 502 d. n. dresdn. A.). 89) Eine Auswahl von Statuen und Büsten römischer Kaiser und Kaiserinnen geben Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 66—72, und Overbeck, G. d. gr. Pl. II. Fig. 96 u. 97. Als eines der letzten Werke dieser Art ist auch die freilich in künstlerischer Hinsicht schon sehr tief stehende kolossale Erzstatue Theodosius' des Großen (nicht wie früher gewöhnlich angenommen wurde des Heraclius) in der neapolitanischen Stadt Barletta (dem alten Barduli in Apulien) von Interesse (s. Mus. Borb. XIV. Tav. 25; Friedländer, Arch. Zeitung 1860. Nr. 136. Taf. 136). 90) Dahin gehört die Darstellung der Apotheose des Kaisers am Tonnengewölbe des Durchganges des Titusbogens und die Darstellungen der Leda mit dem Schwan und der in Gegenwart zweier Hirten von der Wölfin gesäugten Zwillinge an der Decke der beiden Seitenarkaden des Triumphbogens in Rheims.

verbunden ist, Vorzüge, die wir in den Reliefs des Triumphbogens des Titus (s. *S. Bartoli*, Admir. Rom. ant. Tav. 1 seq.), in dem Relief am unteren Theile des im Anfange des 2. Jahrh. n. Chr. auf dem Gipfel des athenischen Museion errichteten Ehrendenkmales des Antiochos Philopappos (Stuart, Alterth. von Athen III. Lief. 11. Taf. 11 fg.) und zuletzt noch in den jetzt im Hofe des Capitols aufbewahrten Reliefs von dem zerstörten Triumphbogen des Marcus Aurelius (*Visconti*, Mus. Pio-Clem. II. Tav. 15) ausgeprägt sehen. Dagegen finden wir auf nicht wenigen dieser Reliefs eine ebenfalls aus dem Streben nach möglichst naturwahrer Darstellung hervorgegangene perspectivische Anordnung, welche auf einer Aufhebung der Grenzen zwischen Malerei und Reliefskulptur beruht und mit welcher in der Regel eine den Beschauer verwirrende Ueberfüllung der in dichtem Gedränge hinter und über einander gestellten Einzelfiguren, die noch durch die rein realistische Nachbildung von Flüssen, Städtemauern und sonstigen Baulichkeiten vermehrt wird, verbunden ist. Am deutlichsten tritt dies in den spiralförmig aufsteigenden Reliefstreifen hervor, mit welchen die Schäfte der Ehrensäulen des Traian und des Marcus Aurelius bedeckt sind [91]); aber es fehlt auch nicht an Reliefs von geradliniger Form, in welchen dieselbe Compositionsweise herrscht, wofür die vom Triumphbogen des Traian entnommenen Reliefs des Bogens des Constantin (*S. Bartoli*, Admir. Rom. ant. Tav. 8—29) und die am Triumphbogen des Septimius Severus (*Suaresius*, Arcus Septimii Severi. Rom. 1676) nebst einer nicht geringen Anzahl von Sarkophagreliefs (von denen auch manche historische Scenen, namentlich Jagden der Kaiser, darstellen) charakteristische Beispiele geben, ganz zu geschweigen der schon sehr rohen, der Zeit des gänzlichen Verfalles angehörigen Reliefs am Constantinbogen, die für diesen selbst gearbeitet sind, und der noch mehr verkümmerten an dem Fußgestell der Säule des Theodosios in Constantinopel, mit welchen letzteren wieder die Reliefs auf den sogenannten consularischen Diptychen (Elfenbeinreliefs, die die Consuln beim Antritt ihres Amtes verschenkten) übereinkommen. Daß aber diese Behandlungsweise des Reliefs nicht erst dem Verfalle der römischen Kunst angehört, sondern wenigstens bis in die erste Kaiserzeit zurückreicht, beweisen eine Anzahl kleiner, wahrscheinlich für den Unterricht der Jugend bestimmter Reliefs mit figurenreichen Darstellungen mythologisch-historischer Scenen und erläuternden Beischriften dazu, deren Entstehung mit großer Wahrscheinlichkeit in die ersten Jahre der Regierung des Tiberius gesetzt wird und die ganz dieselbe malerische als plastische Composition zeigen: die von Archelaos, dem Sohne des Apollonios aus Priene, gearbeitete Apotheose des Homer [92]) und die sogenannte *tabula Iliaca* mit ihren Genossinnen [93]); es beweisen dies ferner mehre große Onyxkameen, von denen sogleich die Rede sein wird.

Da die Kunst nämlich in dieser Periode, ähnlich wie in der vorhergehenden, fast ausschließlich im Dienste des kaiserlichen Hofes und reicher Privatleute stand, für welche die Kunstwerke vielfach nur als Mittel zur Befriedigung ihrer Eitelkeit und Prachtliebe Werth hatten, so ist es leicht erklärlich, daß die ganz besonders dem Luxus dienenden Kunstzweige, die Toreutik (caelatura) und die Gemmenschneidekunst (scalptura), eifrig und mit großem Erfolge gepflegt wurden. Was zunächst die Toreutik anlangt, so lernen wir aus Plinius (N. H. XXXIII, 12, 156 seq.), zu dessen Zeit freilich dieser Kunstzweig schon in Verfall gerathen und das Wohlgefallen an alten abgegriffenen Erzwerken Mode geworden war, außer Bildhauern ersten Ranges, wie Pasiteles und Arkesilaos, die auch auf diesem Gebiete Hervorragendes leisteten (*Plin.* N. H. XXXV, 12, 156), eine Anzahl bedeutender Vertreter derselben aus dem letzten Jahrhundert der Republik und dem Beginn der Kaiserzeit kennen, wie Poseidonios aus Ephesos, Hedystratides (?) [94]), Zopyros und die etwas jüngeren Pytheas und Teukros. Hauptsächlich waren es silberne Trinkgefäße mit Reliefs, durch deren Verfertigung diese Künstler sich Ehre und Geld erwarben, wie zwei von Zopyros gearbeitete silberne Becher, auf welchen die Freisprechung des Orestes durch den athenischen Areopag dargestellt war, auf 12,000 Sesterzen geschätzt, und eine Darstellung des Palladiumraubes durch Ulixes und Diomedes von der Hand des Pytheas, die als Einsatz (emblema) einer Schale diente, für 10,000 Denare verkauft wurde. Uns ist noch eine Nachbildung des einen der beiden Becher des Zopyros erhalten in einem im Jahre 1761 in Porto d'Anzo gefundenen, der Familie Corsini gehörigen silbernen Becher mit Relief in getriebener Arbeit, welches die Freisprechung des Orestes durch den von Athene in die Urne gelegten Stimmstein darstellt und wegen der etwas schwerfälligen Formen der Figuren nicht wol für ein Originalwerk des Zopyros gehalten werden kann [95]). Unter den zahlreichen sonstigen erhaltenen Werken dieser Art [96]) verdienen noch besondere Erwähnung ein silberner Becher aus Herculaneum mit aufgelöthetem Relief, das eine allegorische Darstellung (Homer zwischen den auf Rankenwerk sitzenden Figuren der Ilias und Odyssee von einem Adler zum

---

91) Siehe die Werke von *S. Bartoli*, Columna Trajana, Rom. 1773, und von *Bellori*, Columna Antoniniana, Rom. 1704. Ueber die perspectivische Behandlung des Reliefs bei den Römern vergl. Tölken, Ueber das Basrelief und den Unterschied der malerischen und plastischen Composition. Berlin 1815. 92) Siehe *Kortegarn*, De tabula Archelai. Berolin. 1862.

93) Siehe Corp. Inscr. Gr. n. 6125—6130 (mit der Tafel zu Vol. III. p. 845); vergl. *Kortegarn* l. l. p. 37; *Michaelis*, Annali XXX. p. 100 seq.; *Reifferscheid*, ibid. XXXIV. p. 104 seq. 94) Auf diesen Namen führt allerdings die Lesart des Cod. Bamberg. *hedystrachides*; allein da Plinius die Namen innerhalb der einzelnen Gruppen in alphabetischer Ordnung aufzuführen scheint, so hat die Vermuthung Dilthey's (bei *Benndorf*, De antholog. gr. epigr. p. 53), daß dafür Telesarchides herzustellen sei, große Wahrscheinlichkeit. 95) Siehe Ad. Michaelis, Das Corsinische Silbergefäß. Leipzig 1859. 96) Die wichtigsten verzeichnet O. Müller, Handb. d. Archäol. §. 311. Anm. 5. Unter den neueren Publicationen ist besonders das Prachtwerk von Jos. Arneth, „Die antiken Gold- und Silbermonumente des k. k. Münzen- und Antikencabinets, mit 41 Tafeln" (Wien 1850) hervorzuheben.

Himmel emporgetragen) enthält (s. *Millingen*, Ancient unedited monuments ser. II. pl. XIII.), und eine silberne Schale, mit Vergoldung an den Gewändern, welche den Germanicus als Triptolemos neben dem Schlangenwagen, der Ceres, neben welcher noch Jupiter (blos die Büste aus den Wolken hervorragend) und zwei Göttinnen (wol Proserpina und Hekate) erscheinen, opfernd, unter seinen Füßen die Terra darstellt (Mon. dell' inst. III. Tav. 4 mit O. Müller's Erklärung in den Annali XI. p. 78 seq.; Arneth, Gold- und Silbermonumente, Beilage). Ferner finden sich mehrfach runde Schilde oder Scheiben von Silber mit historischen und mythologischen Darstellungen in Relief, die offenbar als Weihgeschenke in Tempel gestiftet worden sind: so der unter dem ganz falschen Namen des Schildes des Scipio bekannte im Jahre 1656 bei Avignon gefundene mit der Darstellung der Wegführung der Briseïs (*Millin*, Mon. ant. inédits I, 10; Welcker, Zeitschr. f. G. u. A. d. a. K. I. S. 490 fg. Taf. VI, 22), und aus der späteren Zeit der Schild des Theodosios, jetzt in Madrid (Arneth, Gold- und Silbermon. Beil. III.; vergl. Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid S. 213). Auch die militairischen Ehrenzeichen, Medaillons mit Verzierungen (meist Köpfen) in hohem Relief, welche den Soldaten verliehen und von diesen theils auf ihrer Waffenrüstung getragen, theils am Riemenzeug ihrer Rosse angebracht wurden (*phalerae*), wurden bald aus Erz, bald aus Silber (bisweilen auch aus Gold und Edelsteinen) kunstreich gearbeitet, wofür die im November 1858 auf dem Gute Lauersfort bei Crefeld gefundenen Stücke schöne Beispiele geben; s. O. Jahn, Die Lauersforter Phalerä erläutert. Bonn 1860; *Rein* in den Annali XXXII. p. 161 seq. mit Monum. dell' inst. VI. Tav. 41. Ebenso wurde auch auf die Verzierung der Panzer, besonders der Bruststücke und Schulterblätter, aber auch der Beinschienen und Helme große Sorgfalt verwendet, wie wir theils aus einer Reihe von Kaiserstatuen, an denen die Harnische mit mehr oder weniger figurenreichen Reliefcompositionen geschmückt sind [97]), theils aus den bei den Ausgrabungen von Herculaneum und Pompei zum Vorschein gekommenen Waffen (großentheils Gladiatorenwaffen) ersehen [98]). Endlich haben eben diese Ausgrabungen uns einen reichen Vorrath bronzener Geräthschaften aller Art, besonders Candelaber, Lampen, Dreifüße und andere Küchengeräthe, Sessel, Spiegel, Haarnadeln und sonstige Schmucksachen geliefert, welche durch die einfache Eleganz ihrer Formen und die geschmackvolle Ornamentik von der hohen Vollendung Zeugniß geben, welche auch das Kunsthandwerk im Anfange der Kaiserzeit, im Anschluß an die Tradition der griechischen Kunst, erreicht hatte.

Die Gemmenschneidekunst scheint unter den ersten Kaisern des Julischen Hauses ihre größte Blüthe erreicht zu haben, besonders durch Dioskurides, nächst Pyrgoteles den bedeutendsten Meister dieser Kunst, welcher namentlich einen Siegelstein mit dem Kopfe des Augustus geschnitten hatte, dessen sich dieser Kaiser selbst in den letzten Jahren seiner Regierung und dann seine Nachfolger zum Siegeln bedienten (*Suet.* Octavian. 50; *Plin.* N. H. XXXVI, 1, 8). Ob unter den uns noch erhaltenen Gemmen, welche den Namen dieses Künstlers tragen, eine und die andere wirklich von demselben gearbeitet sei, wage ich nicht zu entscheiden [99]); jedenfalls sind einige darunter, wie ein Intaglio mit dem Kopfe der Io und eine Kamee mit dem des jugendlichen Augustus, welche zu dem Vollendetsten gehören, was auf diesem Gebiete der Kunst geschaffen worden ist. Dagegen besitzen wir noch eine Arbeit des Sohnes des Dioskurides, des Eutyches: einen Amethyst mit dem vertieft geschnittenen Brustbilde der Athene und der Beischrift: *ΕΥΤΥΧΗC ΔΙΟCΚΟΥΡΙΔΟΥ ΑΙΓΕΑΙΟC* (aus Aegeä in Kilikien, das demnach wol auch als die Heimath des Dioskurides selbst zu betrachten ist) *ΕΠ[ΟΙΕΙ* [1]). Gleichzeitig mit diesem war Athenion, der Meister einer herrlichen Onyxkamee, welche den Zeus auf einem Viergespann, zwei schlangenfüßige Giganten niederblitzend, darstellt (s. Brunn a. a. O. S. 477 fg.); ungefähr derselben Zeit gehören wahrscheinlich auch Protarchos und Solon an, die ebenfalls nur durch die Beischriften einiger erhaltenen Gemmen bekannt sind [2]); unter Titus oder Domitian blühte Euodos, von welchem noch ein Bergkrystall mit dem vertieft geschnittenen Kopfe der Julia, Tochter des Titus, erhalten ist (Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 69. n. 381).

Der ersten Kaiserzeit gehören auch einige schon durch ihre Größe Erstaunen erregende Onyxkameen an, welche

97) Das schönste Beispiel auch dafür ist die Statue des Augustus aus Prima Porta (s. oben S. 502 fg.); weitere die des Titus im Louvre (Bouillon Musée II. pl. 41. *Clarac*, Musée pl. 337. n. 2401), ein Torso aus Kyrene (*Pacho*, Relation d'un voyage dans la Marmarique etc. pl. 59) und eine Anzahl Kaiserstatuen im ehemaligen Museo Borbonico zu Neapel und im Vatican in Rom. Interessant, wenn auch freilich nicht von bedeutendem Kunstwerthe und vielleicht nicht einmal von sicherer Echtheit, ist das Bruststück einer gepanzerten Bronzestatue mit Rankenwerk und einer Victoria in sehr hohem Relief, das 1861 bei Bucilly in Frankreich gefunden worden ist; s. Revue archéol. n: s. V. p. 366 seq. 98) Vergl. z. B. den Helm Mus. Borb. X. Tav. 31 und die Beinschienen ebend. IV. Tav. 13.

99) Vergl. Brunn (G. d. gr. K. II. S. 479 fg.), der außer den beiden im Text erwähnten noch mehre andere für echt zu halten geneigt ist. Doch scheint mir schon der Umstand bedenklich, daß nur auf dem Kamee mit dem Kopfe des Augustus *ΔΙΟΣΚΟΥΡΙΔΟΥ*, auf allen übrigen Steinen *ΔΙΟCΚΟΥΡΙΔΟΥ* geschrieben ist, während man doch kaum annehmen kann, daß derselbe Künstler sich bald des *Σ*, bald des *C* bedient habe.

1) Vergl. Brunn a. a. O. S. 499 fg. und *Stephani* im Compte-rendu de la commission impériale archéologique pour l'année 1861. p. 156 seq. 2) Vergl. Brunn a. a. O. S. 523 fg. Die Kamee des Protarchos kann nach den Buchstabenformen der Inschrift recht wohl noch der voraugusteischen Zeit angehören; die Darstellung (ein leierspielender Eros auf einem Löwen reitend) erinnert an die oben (S. 499) erwähnte Gruppe des Arkesilaos. Was Solon anlangt, so ist die Grundlosigkeit der von Köhler gegen die Existenz eines Steinschneiders dieses Namens erhobenen Zweifel aufs Schlagendste erwiesen durch den neuerdings aus Pompei gemeldeten Fund eines Ringes mit geschnittenem Stein, der einen mit Keule und Schwert bewehrten nackten Heros (etwa Theseus) darstellt mit der Beischrift *COΛΩNOC*; s. Bullett. 1863. Nr. V. VI. p. 91.

Personen des kaiserlichen Hauses, zum Theil als Mittelpunkt figurenreicher Compositionen, deren Anordnung in mehren Streifen über einander an die früher besprochenen historischen Reliefs erinnert, darstellen. Der in künstlerischer Hinsicht werthvollste derselben ist ein aus Palästina nach Frankreich, von da nach Teutschland gekommener und von Kaiser Rudolph II. um 12,000 Dukaten für das wiener Antikencabinet erworbener Onyx von 8 Zoll 7 Linien Breite und 7 Zoll 2½ Linien Höhe, welcher offenbar zur Erinnerung an den von Tiberius in Gemeinschaft mit Germanicus nach Ueberwindung des pannonischen Aufstandes gefeierten Triumph gearbeitet ist: die obere Figurenreihe stellt die triumphirenden Feldherren vor dem in Gestalt des Jupiter neben der Roma thronenden Augustus, hinter und neben dessen Throne noch Terra, Okeanos und Kybele sichtbar sind, die untere zwei Paare überwundener Feinde (je Mann und Weib) und dazwischen römische Soldaten mit der Errichtung eines Tropäon beschäftigt dar. Die einzelnen Figuren sind, abgesehen von einigen wol durch die nicht gleichmäßige Dicke der oberen Lage des Steines bedingten Flachheiten, kräftig und sehr naturwahr gearbeitet. Siehe *Eckhel*, Choix des pierres gravées du cabinet impérial des antiques, pl. 1; Müller-Wieseler, D. d. a. K. I. Taf. 69. n. 377. Noch größer und figurenreicher, aber in Hinsicht der künstlerischen Ausführung weit hinter jenem zurückstehend und daher vielleicht nur eine spätere Copie eines älteren Originals ist der aus Constantinopel an Ludwig IX. von Frankreich gelangte, jetzt im pariser Cabinet des médailles aufbewahrte Sardonyx, welcher den Germanicus nebst der Agrippina und dem kleinen Caligula vor Tiberius, der als Jupiter neben der als Ceres charakterisirten Livia thront, darüber Augustus auf dem von Amor geführten Pegasos im Himmel in Gesellschaft des Divus Julius, Drusus und Aeneas, unten besiegte Feinde, Männer und Frauen, in tiefer Trauer am Boden sitzend darstellt, eine Composition, die sich wahrscheinlich auf die Sendung des Germanicus nach Syrien bezieht; vergl. Müller-Wieseler a. a. O. n. 378. Noch geringer in Hinsicht der Ausführung, also wol ebenfalls nur eine Copie, ist der Sardonyx im Haag, der den triumphirenden Claudius als Jupiter mit Messalina, Octavia und Brittanicus auf einem von Kentauren gezogenen Wagen zeigt; s. *Millin*, Gal. myth. pl. 177. n. 678; *Mongez*, Iconographie Romaine. pl. 29. Sicher Originalwerk dagegen ist ein jetzt im berliner Museum befindliches, aus einem orientalischen Onyx von vier Lagen gearbeitetes Salbgefäß, an welchem in hohem Relief die Geburt des C. Caligula unter dem Schutze der Venus dargestellt ist; s. Thiersch, Abhandlungen d. k. Bayer. Akad. d. Wiss. I. Cl. II. Bd. 1. Abth. S. 63 fg.

Die Malerei, deren Entwickelung in dieser Periode kurz darzustellen uns noch übrig bleibt, ist derjenige Zweig der Kunst, der wol am meisten allgemeines Interesse und verhältnißmäßig auch Verständniß in den weitesten Kreisen der römischen Gesellschaft gefunden hat, womit es zusammenhängt, daß wir darin, abgesehen von bloßem Dilettantismus, der gerade auf diesem Gebiete zu allen Zeiten die größte Rolle gespielt hat, auch einige Römer als Künstler thätig sehen, darunter Männer wie Fabullus, der das goldene Haus des Nero, und Cornelius Pinus und Attius Priscus, welche den von Vespasian hergestellten Tempel des Honos und der Virtus mit Wandgemälden ausschmückten, worin sie den Ernst und die Würde der alten Historienmalerei wiederzugeben suchten, ein Versuch, der besonders dem Attius Priscus wohl gelang [3]), aber freilich keine Nachahmer fand, weil der Geschmack des Publicums schon zu sehr durch die leichte und zierliche, aber oberflächliche Decorationsmalerei, wie sie seit der ersten Kaiserzeit Mode geworden war, verwöhnt war.

Am Anfange unserer Periode nämlich blühte die Malerei noch in Kleinasien und es wird sogar der letzte bedeutende Künstler, den wir auf diesem Gebiete überhaupt kennen, Timomachos von Byzanz, von Plinius (N. H. XXXV, 11, 136) ausdrücklich als Zeitgenosse des Cäsar, welcher zwei Gemälde desselben, einen Aias und eine unvollendet gebliebene Medea (vergl. *Plin.* l. l. §. 145) für 80 Talente erkaufte, bezeichnet, eine Angabe, welche von Welcker (Kleine Schriften III. S. 457) und Brunn (G. d. gr. K. II. S. 280) mit nicht ganz zureichenden Gründen bestritten worden ist; vergl. meine Bemerkungen in den Jahrbüchern für Philol. Bd. 87. S. 104 fg. Außer diesen beiden Gemälden, welche Cäsar auf dem von ihm erbauten Forum in einer Halle vor dem Tempel der Venus Genetrix aufstellte, führt Plinius noch einige andere Werke desselben Künstlers an, theils mythisch-historische Stoffe behandelnd, wie den Orestes, die Iphigeneia in Taurien und ein besonders gelungenes Bild der Gorgo, theils Portraits und Genrebilder, wie zwei Männer in griechischer Gewandung, der eine sitzend, der andere stehend, beide eben im Begriff zu sprechen; eine Familiengruppe vornehmer Leute und ein Bild eines „agilitatis exercitator" (ἀλείπτης?) Namens Lekythion. Außerdem kennen wir noch einige vielbeschäftigte Portraitmaler dieser Zeit, den Sopolis und Dionysios und eine Jungfrau, Jaia oder Laia aus Kyzikos, die in Neapel und in Rom thätig war und ebenso sehr durch ihre Schnelligkeit im Malen, als durch die künstlerische Vollendung ihrer Bilder Aufsehen erregte; s. *Plin.* N. H. XXXV, 11, 147 seq. und dazu Brunn, G. d. gr. K. II. S. 304 fg.

Wenn schon dieses Ueberwiegen der Portraitmalerei, mit welcher auch die von Varro erfundene handwerksmäßige Vervielfältigung der Bilder berühmter Männer [4]) im Zusammenhange steht, für eine höhere Auffassung und Behandlung der Malerei nicht eben günstig war, so wurde derselben noch weit mehr Eintrag gethan durch

3) *Plin.* N. H. XXXV, 10, 119 seq. Der Name des zuerst genannten Malers lautet im Bamb. famulus, was allerdings eher auf Fabullus als auf Amulius zu führen scheint. 4) Siehe *Plin.* N. H. XXXV, 2, 11 und dazu Hertz, Archäol. Zeitung 1850. S. 144; O. Jahn ebendas. 1856. S. 219 fg.; Brunn, Merklin und Ritschl im Rhein. Mus. N. F. XIII. S. 460 fg.

die hauptsächlich auf anmuthige Verzierung der Wandflächen in Privathäusern ausgehende Decorationsmalerei, welche wahrscheinlich von Alexandreia her[5]) um den Beginn unserer Zeitrechnung in Rom Eingang fand und dort durch einen gewissen Ludius (oder Ludio)[6]) in virtuosenhafter Weise ausgebildet wurde, indem derselbe mit geringen Kosten die Wände der Zimmer mit Architektur- und Landschaftsstücken aller Art, denen Menschen- und Thiergestalten in verschiedenen Situationen und Beschäftigungen als Staffage dienten, schmückte (*Plin.* N. H. XXXV, 10, 116 seq.). Offenbar legte der Maler dabei ein Hauptgewicht auf die perspectivische Anordnung der dargestellten Gegenstände, durch welche er eine, dem oberflächlichen Beschauer schmeichelnde Illusion hervorzubringen wußte, sodaß wir, wie Brunn (G. d. gr. K. II. S. 315) mit Recht bemerkt, diese Malerei nur als eine Erweiterung und neue Anwendung der Skenographie zu betrachten haben; er opferte aber der Rücksicht auf einen anmuthigen Gesammteindruck die Richtigkeit und Naturwahrheit der Einzelheiten, sodaß, wie schon Vitruvius (De arch. VII, 5) in Bezug auf die modischen Architekturbilder seiner Zeit klagt, bloße Phantasiegebilde an die Stelle der Wirklichkeit gesetzt und baare Unmöglichkeiten durch leichte ornamentale Behandlung, besonders durch häufige Anwendung des Pflanzenornamentes, nur leicht verhüllt wurden. Die Schnelligkeit der Ausführung derartiger Gemälde und die verhältnißmäßig geringen Kosten trugen natürlich sehr viel dazu bei, dieser Malerei eine große Verbreitung zu geben, und so sehen wir denn, wie schon in der ersten Kaiserzeit die Malerei in dem Sinne im höchsten Grade populär wird, daß die Wände der Zimmer nicht nur in den Palästen und Villen der Reichen und in den Thermen, sondern auch in den Häusern der wohlhabenderen Bürger der Landstädte sich mit Malereien bedecken, die theils a tempera, theils al fresco auf einem sehr sorgfältig präparirten Stucküberzuge ausgeführt, die mannichfachsten Stoffe, mythologische Scenen, Genrebilder, Landschaften, Phantasiearchitekturen, Fruchtstücke u. a., in durchaus nicht immer correcter Zeichnung, aber immer mit feinem Sinne für das Colorit und für eine anmuthige, harmonische Totalwirkung, darstellen; aber diese Popularität that der höheren Würde der Kunst mehr und mehr Eintrag, und so erklärt es sich, wie Plinius (N. H. XXXV, 5, 29) die Malerei überhaupt als eine im Absterben begriffene Kunst bezeichnen und insbesondere die Portraitmalerei als völlig erloschen darstellen (ib. 2, 4), wie Petronius (Sat. c. 88. p. 103, 4 ed. *Buecheler*) behaupten konnte, die Malerei sei geradezu spurlos verschwunden, in Zeiten, wo doch noch zahlreiche Schildereien auf den Wänden ausgeführt wurden. War doch auch die Tafelmalerei schon geraume Zeit hauptsächlich nur zu decorativen Zwecken verwendet worden, indem man nicht mehr blos nach älterer römischer Sitte (*Plin.* N. H. XXXV, 4, 22 seq.) zur Verherrlichung glänzender Kriegsthaten Gemälde, welche die Hauptscenen derselben wiedergaben, öffentlich zur Schau stellte, sondern auch Gladiatorenkämpfe und ähnliche Schauspiele durch Malereien zum Theil in lebensgroßen Figuren zu verewigen sich bestrebte (*Plin.* ib. 7, 52).

Uns ist eine reiche Fülle von Beispielen dieser verschiedenen Arten der römischen Decorationsmalerei erhalten. Die an Zahl wie an künstlerischem Werthe bedeutendste Classe derselben bilden die Gemälde von den Wänden der Häuser wohlhabender Bürger in Pompei und Herculaneum, welche bei mannichfachen Ungenauigkeiten der Zeichnung und Mangel an Idealität in den Formen des menschlichen Körpers einen sehr guten Geschmack in der Wahl und Behandlung der Farben und bedeutendes Geschick in den Compositionen auch der figurenreicheren Scenen zeigen. Die technische Ausführung derselben ist fast durchgängig vortrefflich: die Farben, meist Mineralfarben (doch erscheint auch kohlen- und elfenbeinschwarz und hier und da purpurissum), sind auf dem aus mehren sehr sorgfältig präparirten Kalk- und Gypsmörtelschichten bestehenden Grunde, und zwar meist nachdem derselbe getrocknet war, nur selten al fresco, in der Regel sehr dünn, manchmal aber in mehren Lagen über einander aufgetragen; die Contouren sind entweder mit Kohle oder Kreide vorgezeichnet oder, nach Art der älteren Vasenbilder, leicht eingeritzt; nicht selten aber sind auch gar keine bestimmten Umrisse erkennbar, sodaß die Gemälde nur bei der Betrachtung aus einiger Entfernung sich klar und bestimmt vom Grunde abheben[7]). Außerdem sind namentlich in Rom und seinen Umgebungen zahlreiche Malereien derselben Gattung, jedoch meist von geringerem künstlerischem Werthe aufgefunden worden, wie die an den Wänden und Gewölben der Thermen des Titus, die, jetzt fast ganz verlöscht, bei ihrer ersten Entdeckung mit dem für

5) Dies schließe ich aus den Worten des *Petron.* Sat. 2 (p. 5, 7. ed. *Buecheler*): „pictura quoque non alium exitum fecit, postquam *Aegyptiorum* (topiariorum vermuthet C. Fr. Hermann, Ueber den Kunstsinn der Römer S. 35, schwerlich mit Recht) audacia tam magnae artis compendiariam invenit.“ 6) Der Name des Mannes ist sehr unsicher, da in der Stelle des Plinius, der einzigen wo er erwähnt wird, der Cod. Bamberg. nicht *Ludio*, sondern *studio* schreibt, wornach Urlichs (De numeris et nominibus in *Plin.* N. H. p. 14) ihn S. Tadius nennen will, eine Vermuthung, die mir schon deshalb bedenklich scheint, weil Plinius bei keinem der übrigen römischen Maler, die er an dieser Stelle aufzählt, das Pränomen beigefügt hat. Ich vermuthe, daß auch die vorhergehenden Worte: „non fraudando et,“ die keinen rechten grammatischen Halt haben, corrupt sind und daß Plinius etwa schrieb: „Non fraudandus est (dem Decet non silerl §. 115 entsprechend) et *Ludio*,“ sodaß er den Mann (der keineswegs, wie Urlichs behauptet, dem Zusammenhange nach ein Römer gewesen sein muß) nur mit seinem Cognomen bezeichnet, wie weiter unten den Fabullus.

7) Die wichtigsten Publicationen sind: Le pitture d'Ercolano. 5 Bände. Neapel 1757 fg.; Ternite, Wandgemälde aus Pompeji und Herculanum, 11 Lieferungen mit Text von O. Müller und Welcker; Zahn, Die schönsten Ornamente und merkwürdigsten Gemälde aus Pompeji, Herculanum und Stabiä, 3 Serien zu je 100 Tafeln; *Raoul-Rochette*, Choix de peintures de Pompée. Paris 1844. Ueber die Technik vergl. Wiegmann, Die Malerei der Alten in ihrer Anwendung und Technik (Hannover 1836) S. 22 fg. u. S. 171 fg.; Overbeck, Pompeji S. 385 fg.

die Renaissanceperiode überhaupt charakteristischen Enthusiasmus aufgenommen und von Raphael und Giovanni da Udine für die Ausschmückung der Loggien des Vatican, von Giulio Romano für die in der Villa Madama ausgeführten Malereien als Vorbilder benutzt wurden [8]), auf den Wänden verschiedener Grabmäler [9]), endlich in den Ruinen von Wohnhäusern oder Villen. Unter diesen nehmen in künstlerischer Hinsicht wol den ersten Rang ein die vor Kurzem auf den Wänden eines Saales des Souterrains der Villa der Livia ad gallinas (bei Prima Porta) entdeckten Malereien, welche einen Garten mit Bäumen aller Art, von zahlreichen Vögeln belebt, dazwischen auch einen zierlich aus Draht geflochtenen Vogelbauer, in welchem ein Stieglitz sitzt, darstellen (s. Brunn im Bullettino 1863. N. V. VI. p. 81 seq.). Durch einen feinen Sinn für die Harmonie der Farben zeichnet sich auch das schon im Jahre 1606 am Abhange des Esquilin ausgegrabene figurenreiche Gemälde aus, welches unter dem Namen der Aldobrandinischen Hochzeit bekannt ist (vergl. Böttiger, Die Aldobrandinische Hochzeit nebst Anhang von H. Meyer. Dresden 1810); in Hinsicht der Composition endlich sind von großem Interesse drei im Jahre 1849 ebenfalls auf dem Esquilin entdeckte historische Landschaften, in welchen als Staffage Scenen aus der Odyssee dargestellt sind; s. Archäol. Zeitg. 1852. Taf. 45 u. 46.

Wie in der Skulptur, so knüpft auch in der Malerei die christliche Kunst unmittelbar an die antik heidnische an, indem sie nicht nur die Technik und die Formen der Darstellung, sondern auch gewisse echt antike Motive und Symbole, wie die Personificirung von Gegenständen der Natur (Meer, Flüsse, Berge u. dergl.) von ihr entlehnt. Eine reiche Anzahl von Beispielen dafür geben uns die Malereien in den altchristlichen Katakomben [10]), welche meist schon in ziemlich verwilderter Zeichnung, aber immerhin noch mit anerkennenswerthem Geschick in Behandlung und Auswahl der Farben, Persönlichkeiten und Scenen der christlichen Geschichte und Mythologie darstellen. Ferner bezeugen ein wenn auch kümmerliches Fortleben der Tradition der alten Malerei einige Malereien in Handschriften des 4. und 5. Jahrhunderts, wie in den Ambrosianischen Fragmenten der Ilias, den vaticanischen Handschriften des Vergilius und Terentius u. A. [11]) und selbst die in den byzantinischen Klöstern, besonders in denen auf dem Berge Athos, rein handwerksmäßig betriebene Fabrikation von Heiligenbildern ist wenigstens in Hinsicht auf die dabei angewandte Technik noch als ein Ausläufer der antiken Malerei zu betrachten.

Endlich mag noch mit einem Worte der Mosaik gedacht werden, welche ähnlich wie schon in der vorhergehenden Periode in ausgedehntem Maßstabe neben der Malerei zur Decoration der Zimmer, namentlich der Fußböden, benutzt wurde. Auch hierfür liefern die pompeianischen Wohnhäuser zahlreiche und schöne Beispiele, wie außer dem schon früher (S. 486) erwähnten großartigen Mosaikgemälde der sogenannten Alexanderschlacht zwei offenbar als Gegenstücke gearbeitete von sehr feiner Ausführung, deren eines den Namen des Künstlers, Dioskurides von Samos, trägt (Mus. Borb. IV. Tav. 34; vergl. Brunn, G. d. gr. K. II. S. 312) [12]) und mehre andere; aber außerdem finden wir auch in und um Rom selbst, wie in den Provinzen, wo nur irgend die Trümmer römischer Villen, Wohnhäuser und Bäder sich erhalten haben, Mosaikfußböden von größerem und geringerem Umfange, von bald größerer, bald geringerer Feinheit der Ausführung, mit Darstellungen der mannichfachsten Art, unter denen besonders die von Scenen aus dem Circus und Amphitheater, dann die des reichen Lebens des Meeres und der dämonischen Wesen, mit welchen die antike Phantasie dasselbe bevölkerte, eine große Rolle spielen. Endlich wurde auch dieser Kunstzweig von dem Christenthum adoptirt und in reichstem Maße zur Verzierung der Kirchen benutzt, wie sich denn auch die Technik desselben namentlich in Byzanz in einem verhältnißmäßig hohen Grade der Vollkommenheit forterhielt und dann in der späteren Zeit des Mittelalters, seit dem Ende des 13. Jahrhunderts, von dort aus wieder nach Italien verpflanzt wurde; vergl. Gurlitt, Archäologische Schriften, herausgegeben von Cornelius Müller. S. 170 fg.

(Conrad Bursian.)

8) Siehe *Ponce*, Description des bains de Titus, Paris 1787, und zwei figurenreichere Gemälde daraus in der Abhandlung von *Thiersch*, Veterum artificum opera veterum poetarum carminibus optime explicari Tab. I. u. IV. 9) Z. B. in einem Grabe an der Via Latina (Monumenti dell' inst. VI. Tav. 49—53), in der Grabkammer der Pyramide des Cestius (das Werk des Abbé *Rive*, Histoire critique de la pyramide de C. Cestius, Paris 1787, ist mir nicht zugänglich), in einem Columbarium der Villa Pamfili (O. Jahn in den Abhandl. d. k. Bayer. Akad. d. Wiss. I. Cl. VIII. Bd. 2. Abth. S. 230 fg.), in dem sogenannten Grabmal der Nasonen (*Canina*, L'Antica Veji Tav. 44) u. a. m. 10) Das Hauptwerk darüber ist das von *Perret*, Les Catacombes de Rome, Paris 1855 seq.; über die neapolitanischen s. Bellermann, Ueber die ältesten christlichen Begräbnißstätten, besonders die Katakomben in Neapel. Hamburg 1839; über die von der christlichen Kunst aufgenommenen antiken Vorstellungen Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst. Th. I. Weimar 1847. Vergl. auch Rumohr, Italienische Forschungen I. S. 157 fg.

11) Siehe die Nachweisungen bei O. Müller, Handbuch der Archäologie §. 212. Anm. 3. 12) Die uns überlieferten Namen antiker Mosaikarbeiter sind bei Brunn a. a. O. S. 311 fg. zusammengestellt; beizufügen ist Pervincus, der Verfertiger des in den Trümmern eines Römerbades zu Vilbel bei Darmstadt entdeckten Mosaiks; s. O. Jahn, Arch. Zeitung 1860. Nr. 142—144. S. 113 fg.; Boßler, Die Römerstätte bei Vilbel und der im Jahre 1849 daselbst entdeckte Mosaikboden. Darmstadt 1862. Vergl. auch O. Müller, Handbuch der Archäologie §. 322.

Nachtrag zu S. 412: Die Apollostatue des Museo Chiaramonti ist abgebildet bei Gerhard, Antike Bildwerke I. Taf. 11.

Ende des zweiundachtzigsten Theiles der ersten Section.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

